

Sylvie Requemora-Gros

# VOGUEUR VERS LA MODERNITÉ

Le voyage à travers les genres au XVII<sup>e</sup> siècle

Préface de  
Pierre Ronzeaud

III Chapitre 7 – 979-10-231-1329-7





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<sup>e</sup> siècle (CIR17), co-responsable de recueils collectifs (*Le voyage en France au xvii<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*  
G. Holtz & T. Maus de Rolley (dir.), n° 14
- Captifs en Méditerranée (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*  
*Histoires, récits et légendes*  
François Moureau (dir.), n° 15
- L'Orientalisme des voyageurs français  
au XVIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle*  
Guy Galazka, n° 21
- Voyageuses européennes au XIX<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 »<sup>1</sup>. Le voyage apparaît comme un raccourci, un condensé de la vie humaine. Les métaphores du Poète matelot<sup>2</sup>, 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 »<sup>3</sup>, 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<sup>e</sup> siècle, en empruntant ainsi en quelque sorte « les rames de la dialectique » pour découvrir ce que cachent « les voiles du discours »<sup>4</sup> 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 L'AUTRE

L'échange de regards entre le Français et « l'Autre » lointain est problématique : héritier du regard antique, le regard de l'honnête homme oscille entre myopie condescendante et ouverture à l'altérité, entre préjugés et réelle curiosité, alors que le regard du « Barbare », lui, nous parvient toujours à travers le filtre de la personnalité du voyageur. De part et d'autre s'élabore souvent une étrange dialectique entre humanisation et animalisation, dans la lignée de la célèbre Controverse de Valladolid. De plus, à l'époque où les turqueries sont à la mode et où les « indienneries » américaines commencent à l'être, l'Autre semble plus utilisé comme un « type » littéraire géographiquement indifférencié que comme un individu. Nous confronterons ainsi le regard porté sur l'Autre ultramarin et le regard de celui-ci sur le Français, afin d'explorer l'idée de regard-miroir et de « regard inversé », comme l'on parle du *topos* du « monde renversé »<sup>1</sup> : qu'est-ce que voir au XVII<sup>e</sup> siècle ? Voir, est-ce voir l'Autre ? Est-il possible de savoir comment l'Autre voit le voyageur ? Et voir l'Autre permet-il au Français classique de se voir, au bout du compte ? Puis, quand le voyageur revient de son voyage, après s'être confronté à cette altérité, à la fois à celle de l'Autre et à la sienne propre, comment est-il considéré par ceux qui sont restés ? Il éprouve le paradoxe d'être traité lui-même comme un étranger par ses pairs... Le retour au foyer s'avère problématique : après s'être ouvert à l'Autre et avoir vaincu ses préjugés, le voilà lui-même confronté à ces préjugés...

L'étude des points de vue va nous permettre de saisir la dialectique qui s'instaure ici, entre figement et ouverture, oscillant des idées reçues (figement) à la découverte de la relativité (ouverture) pour revenir au sentiment de clôture et d'étrangeté (ouverture figée).

1 Cf. Maurice Lever et Frédérick Tristan, *Le Monde à l'envers*, Paris, Hachette-Massin, 1980 ; *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Jean Lafond et Augustin Redondo (dir.), Paris, Vrin, 1979 ; Maurice Lever, « Le monde à l'envers », dans *Bulletin de la Société Le Vieux Papier*, fasc. 276, 1980 ; Giuseppe Cocchiara, *Il Mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1963 ; Helen F. Grant, « El Mundo al revés », dans *Hispanic Studies in honour of Joseph Manson*, Oxford, Dolphin Book co., 1972 ; et « The World upside down », dans *Studies Literature of the Golden Age*, London, 1973 ; Christopher Hill, *The World turned upside down*, London, Tamesis, 1972 ; Ernst Robert Curtius, « Le monde renversé », dans *La Littérature et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 170-176.

## VII. 1. L'AUTRE : DU PROFIL ANTHROPOLOGIQUE AU TYPE LITTÉRAIRE

### L'Autre : une création imaginaire de l'ethnocentrisme français

Le dictionnaire de Furetière ne retient pas le terme « altérité »<sup>2</sup>, mais signale l'« autre », pronom relatif qui désigne ce qui est « Différent, contraire, opposé ». Le paradoxe du terme est qu'il se dit aussi bien « pour signifier deux choses qui vont ensemble », que « par exclusion ». Dans les dictionnaires de l'époque, l'« Autre » est donc essentiellement désigné par le terme de « barbare » :

BARBARE. adj. & subst. masc. & fem. Estranger qui est d'un pays fort éloigné, sauvage, mal poli, cruel, & qui a des mœurs fort différents des nostres. [...]

Il existe aussi un terme plus neutre, l'adjectif

ESTRANGE. adj. m. & f. Qui est d'un pays éloigné, qui est né sous une autre domination. Ce Voyageur a couru dans plusieurs pays & nations *étrangers*. Ce mot vient de *extraenus*.

signifie aussi, Qui n'est pas domestique, connu ou fort familier. [...]

signifie aussi, Ce qui est surprenant, rare, extraordinaire. [...] Les relations des pays lointains nous apprennent qu'il y a des peuples qui ont des coutumes *estranges* & extravagantes ; [...] Il y a des monstres, des animaux *estranges* dans la mer.

L'adjectif « étranger », signifiant « qui est né en un autre pays », est illustré lui aussi par un exemple révélateur de l'esprit classique et de l'attitude supérieure des Français à l'égard de l'Autre :

Les François traitent fort humainement les *estrangers*.

Afin d'élargir le plus possible la perception de l'Autre au xvii<sup>e</sup> siècle, et de déterminer si derrière cette appellation uniforme – « l'Autre » –, il existe une représentation unique ou une appréhension plurielle, nous nous attacherons ici plus particulièrement aux quatre points cardinaux : au Nord, le Lapon de Jean-François Regnard (juillet-août 1681)<sup>3</sup>, au Sud, le Cafre de Chenu de Laujardière (1686-1689)<sup>4</sup>, à l'Ouest le Caraïbe d'un anonyme, soldat à

2 Voir *L'Autre au xvii<sup>e</sup> siècle*, Ralph Heyndels et Barbara Woshinsky (dir.), Tübingen, Gunter Narr Verlag, coll. « Biblio 17 », n° 117, 1999.

3 Jean-François Regnard, *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., in-12, vol. I et II.

4 Guillaume Chenu de Laujardière, *Relation d'un voyage à la côte des Cafres*, éd. Emmanuelle Dugay, Paris, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 1996. Selon F. Lestringant et P. Carile, la Cafrerie « embrasse toute l'Afrique australe depuis le cap Nègre jusqu'au cap de Bonne-Espérance » et est à l'époque une sorte de « *no man's land* » diabolisé.

bord du navire du capitaine Fleury (1618-1620)<sup>5</sup>. Il faut bien prendre en compte le caractère de nouveauté de certaines représentations par rapport à d'autres : le regard porté sur un continent neuf, le Nouveau Monde, sera bien évidemment plus « estonné » que celui porté sur un espace déjà envisagé par l'Antiquité, mais paradoxalement peut-être aussi plus ouvert... Au Sauvage de l'Ouest s'oppose la civilisation raffinée de l'« Oriental » à l'Est, qui, lui, pose davantage de problèmes, dans la mesure où les habitants des Indes Orientales sont infiniment plus diversifiés dans l'imaginaire du XVII<sup>e</sup> siècle que les Américains : la carte générale de l'Asie de Blaeu (*Asia noviter delineata*, 1617) présente dix vignettes de l'autre asiatique, qui peut être persan, arabe, siamois, javanais, chinois, moscovite, tartare, mongol, japonais, etc. Nous nous intéresserons ici à l'Empire ottoman<sup>6</sup> et à la classique figure de l'Oriental généralement assimilée au Turc à partir du récit de Thévenot au Levant (1655-1659)<sup>7</sup>. Nous tenterons néanmoins de repérer, au delà de ces diversités, les motifs propres à la découverte de l'Autre qui reviennent de voyage en voyage.

Nous avons vu que l'imaginaire français classique de l'ailleurs semble être binaire au XVII<sup>e</sup> siècle : le monde est perçu comme scindé en deux « Indes » orientales et occidentales, les motifs exotiques littéraires se rapportent soit aux « turqueries » orientalistes, soit aux « indienneries » américaines, quand ils ne sont pas confondus dans une même représentation<sup>8</sup>. La vision semble souvent manichéenne : l'ailleurs s'oppose à un « ici » prédominant et supérieur, l'Autre ultramarin est perçu par le Français généralement comme un sauvage, quelle que soit sa terre d'origine, la *culture* française s'oppose à une *nature* à exploiter financièrement, dont les « singularités » étonnent. Le regard à cette époque est généralement ethnocentriste, les exemples de Furetière le laissent présager. D. Van der Cruysse découvre ainsi à la fois « une générosité bien digne de ce siècle des grandes âmes » et « une effrayante myopie intellectuelle »<sup>9</sup>. L'expérience de l'Autre revalorise en fin de compte presque toujours l'ordre

5 Anonyme, *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 éd., Paris, Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs, 1994 (réimp. Éditions Seghers, 1990).

6 La carte « standard » au XVII<sup>e</sup> siècle de l'Empire ottoman, telle que *Turcicum Imperium* de Blaeu, englobe les Balkans, le littoral nord de l'Afrique, le Levant, et la péninsule arabique, en plus de la Turquie actuelle.

7 Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, Louis Billaine, 1665.

8 Les « chinoiseries » n'apparaîtront vraiment qu'au siècle suivant.

9 *Louis XIV et le Siam*, Paris, Fayard, 1991, p. 15. Voir aussi Friedrich Wolfzettel, *Le Discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 123-124.

préétabli. Le sentiment de supériorité du voyageur français s'accuse encore dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'impact du règne du Roi-Soleil. Jean Chardin, comme Jean-Baptiste Tavernier, font dans leurs récits de voyage de vrais réquisitoires sur l'infériorité des peuples orientaux. Tavernier, à propos de l'art perse par exemple rectifie :

Ce qui fait que je ne puis sans étonnement ouïr certains gens donner à la Perse et à d'autre régions de l'Asie des beautés que ni l'art ni la nature ne leur donnent pas. [...] J'ai été curieux de bien connoître les choses, je les ai regardées d'assez près, et je suis obligé d'avertir le lecteur qu'il ne doit pas aller en Asie pour y chercher les beaux arts, et qu'il n'y trouvera point [...] ce qu'il voit dans notre Europe<sup>10</sup>.

594

La France, à cette époque, est ainsi une société fixiste et la géographie de sa vraie curiosité est très restreinte. L. Van Delft<sup>11</sup> en analysant la topique du « caractère des nations » a montré comment éthiques et ethnies sont liées au XVII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le rapport étroit entre caractérologie et spatialisation. La théorie des climats et celle des humeurs telle que l'expose, entre autres, Jean Bodin<sup>12</sup>, réduit à la nature et au caractère de « sauvage » tout « Autre » vivant au delà des frontières de l'Europe. Nous verrons comment nos auteurs confirment, infirment ou décalent cette anthropologie fortement imprégnée par les théories du déterminisme climatique.

Mais le phénomène inverse, qui consiste à vouloir à tout prix s'ouvrir à l'Autre pour lui trouver les qualités que le Français n'a pas, est retors aussi. F. Lestringant explique que la grille de lecture allégorique et morale que Léry projette sur le Brésil a le « caractère mécanique d'un procédé qui consiste à poser, de chapitre en chapitre, le sauvage en juge du civilisé » et que

cette moralisation filée et continuée de l'autre finit par lui retirer toute épaisseur et toute substance. Si le référent ultime de l'Américain est le Français, alors qu'importe la réalité même de celui-là ? On voit que l'on retombe insensiblement dans le piège de l'ethnocentrisme, en dépit des intentions louables proclamées d'entrée de jeu<sup>13</sup>.

10 Jean-Baptiste Tavernier, *Les Six Voyages [...] en Turquie, en Perse, et aux Indes [...]*, Paris, 1679, 2 vol., p. 774.

11 Louis Van Delft, « Les caractères des nations », dans *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'Âge classique*, Paris, PUF, 1993, p. 87-104.

12 Jean Bodin, *Théâtre de la nature universelle*, Lyon, François de Fougerolles, 1597.

13 Frank Lestringant, « L'exotisme en France à la Renaissance, de Rabelais à Léry », dans *Littérature et Exotisme*, Dominique de Courcelles (dir.), Paris, Champion, coll. « Études et rencontres de l'École des chartes », 1998, p. 14.

L'Autre ne serait alors que la face blanche par rapport à la face noire de l'Européen, et son stéréotype n'en serait pas moins figé. Il serait en fait ce versant positif propre à la thématique du monde renversé, il incarnerait « l'idée de contraire, laquelle, en ses stades les plus primaires, est réflexe d'opposition »<sup>14</sup>. Le *topos* du *mundus inversus* est généralement générateur de dualisme : sont inversés ce qui est bon et ce qui est mauvais, etc. Il fonctionnerait ici non pas comme une ouverture mais comme un second figement et un ethnocentrisme plus subtil mais tout aussi autotélique.

#### Du premier contact avec l'Autre

Le parcours du voyageur est d'une certaine manière le parcours du regard du voyageur et ce, depuis l'origine du genre viatique. L'analyse de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry, en tant que modèle structurel, nous a montré que c'est le cheminement de la vue qui détermine la narration et le plan de la relation. Le point de vue porté sur l'Autre dépend d'abord très concrètement de l'ordre et de l'angle de vision du voyageur. La première rencontre entre le narrateur et l'Autre suivra alors ce point de vue.

Après Thevet et Léry, l'auteur anonyme parti avec le capitaine Fleury en Amérique reprend la structure cyclique et ternaire typique du voyage maritime toujours découpé selon trois grands moments (l'aller, le séjour, puis le retour), en la simplifiant : il donne à son récit une tripartition classique que l'éditeur intitule « 1) Le périple aventureux, 2) Description de quelques sauvages des Indes, 3) Départ des îles et retour en France ». D'abord une sorte de journal de bord de la traversée où les événements sont relatés de manière chronologique, puis un tableau de ce que l'auteur a pu voir du pays visité (ses habitants et ses productions naturelles), et enfin un nouveau recours à la chronologie restituant les événements survenus pendant le voyage de retour. La partie centrale est celle qui nous intéresse ici dans la mesure où elle est entièrement consacrée au regard sur l'Autre. La rencontre est multiforme : visuelle, anthropologique, et même linguistique à la manière de Léry. S'il dresse bien un *Dictionnaire de quelques termes de marine*, il ne compose pas le *Glossaire caraïbe* que joint en annexe son éditeur, mais parsème bien son texte de termes étrangers<sup>15</sup>, et se livre à de nombreuses reprises à de véritables analyses sémantiques et linguistiques :

<sup>14</sup> Maurice Lever et Frédéric Tristan, *Le Monde à l'envers*, op. cit., p. 15.

<sup>15</sup> Lire à ce sujet l'article de Sophie-Jenny Linon, « L'exotisme dans les techniques d'écritures de deux récits de voyages authentiques dans les Indes Orientales : *Relation d'un voyage des Indes orientales*, Dellon (1685) et *Les Voyages aux Isles Dauphine et Mascareine*, Dubois (1674) », dans Alain Buisine, Norbert Dodille et Claude Duchet (dir.), *L'Exotisme*, La Réunion, Cahiers CRLH-CIRAOI, 5, diff. Didier-Érudition, p. 89-99.

*De leur caouynages qu'ils nomment courana, ouiykou, et de ce qu'ils y observent*  
Caouyner c'est boire nuit et jour sans manger jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de vin, et ne se fait que pour quelque sujet et quelquefois bien petit, comme par exemple sur la simple délibération de vouloir faire un petit bateau<sup>16</sup>.

Il traduit les îles de sa « carte marine » (« Dominica, Martinico, Santa Lucia, Mariglianto, Guardeloupe, Saint-Vincent ») en langage sauvage (« La Dominica », « Holotobouli », « la Martinica », « Joannacaira », « Sainte-Allouzie », « Joannalau », « Marigliana, ou Terre à coton », etc.), même si parfois il fait quelques contre-sens, que signale J.-P. Moreau en notes : il appelle ainsi par exemple « une terre nommée *Houragano* » ce qui n'est qu'un ouragan ou cyclone...

Chenu de Laujardière exploite tous les *topoi* viatiques de la rencontre entre l'Européen et le Sauvage sur un mode burlesque et dramatique permettant de rendre compte de la tension suscitée par la découverte de l'Autre en pays étranger<sup>17</sup>. Le premier contact avec le Cafre est d'abord visuel, mais il doit, pour ne pas avorter, être aussi doublé d'un contact vocal. Néanmoins la voix ne découvre que l'altérité d'une autre voix, étrangère, gutturale et digne de curiosité mêlée de frayeur. Dans le texte de Laujardière, le premier échange est burlesque en ce qu'il repose sur un décalage entre l'appréhension philosophique de la part des voyageurs et l'interprétation mercantile de l'indigène :

[...] nous vîmes six Nègres qui gardaient un grand troupeau de vaches. Dès qu'ils nous aperçurent, ils prirent la fuite, il y en eut pourtant un qui, plus courageux que les autres et rappelé par nos cris et par nos gestes suppliants, revint à nous. Nous tâchâmes de lui faire comprendre par nos signes notre nécessité. À cela il ne nous répondit qu'en nous présentant la main. Nous, qui prenions ceci pour un signe d'amitié, la lui serrions de tout notre cœur, mais ce n'était pas ce qu'il demandait. Nous le comprîmes enfin et lui mîmes dans la main qu'il nous tendait un morceau de cuivre.

Le premier contact est donc propice à la première étude des us et coutumes autochtones, à savoir ici le troc, et plus loin les modes d'alimentation.

Le troc primitif des voyages d'exploration du xvi<sup>e</sup> siècle ressortit encore largement à une sphère symbolique; le commerce qui forme la base de nombreux voyages du xvii<sup>e</sup> siècle peut, en revanche, être interprété comme l'indice ou l'équivalent d'un échange de valeurs taxées selon leurs cours réels, et la réussite d'un voyage pareil est évidemment dépendante du sens critique et du jugement du voyageur. L'existence d'une mesure commune est la condition préalable de cet échange. Il

16 Anonyme, *Relation d'un voyage*, op. cit., p. 161-162.

17 Guillaume Chenu de Laujardière, *Relation d'un voyage*, op. cit., p. 34-35.

y a une homologie structurelle entre le commerce et l'unification scientifique de l'univers<sup>18</sup>.

Le troc permet par la suite à l'auteur de traiter le *topos* du mépris du voyageur qui croit bernier l'autochtone naïf en lui proposant un échange qu'il estime à son avantage. Or le troc ne repose pas sur des objets qui ont une valeur en soi mais sur l'estime que le donneur accorde à la chose donnée, il pose en fait le problème de la relativité des coutumes et des valeurs. Mais c'est ce genre de texte qui donne des autochtones l'image du sauvage naïf friand de ce qui brille. Le troc primitif des Cafres se transformera en marchandage trompeur au contact des Portugais. Les Cafres apprennent vite les vices des Européens et Rousseau aurait vu là une confirmation de sa théorie sur la corruption de l'homme originel par le contact de la société dite « civilisée » :

Ces Nègres étaient autrefois de bonne foi et il faisait bon de troquer avec eux, mais le fréquent commerce qu'ils font avec les Portugais les a rendus fripons et artificieux<sup>19</sup>.

Mais le troc est en fait « bon » quand il est à l'avantage de l'Européen, il n'y a pas ici de nostalgie d'une bonté cafre originelle. Lorsque le Cafre a compris l'autre principe du troc, celui de son interlocuteur, il s'adapte vite aux nouvelles règles et semble finalement comprendre l'avantage qu'il peut tirer de cette relativité des mœurs, comme l'avait fait l'Européen lors de leur première rencontre. Finalement, ce texte exploite tous les éléments de la découverte propre au récit de voyage, par une écriture de la tension qui oscille sans cesse entre étonnement burlesque, mépris condescendant et peur de l'accident dramatique. Mais la spécificité de ce texte réside dans l'absence de description physique. L'autre est appelé aussitôt « Nègre » et n'est pas précisé. Le premier contact est un contact gestuel plus que visuel. L'accent est porté sur la différence des comportements et des coutumes, et donc sur le choc culturel. Lorsque la mésentente est levée, la communication est plus heureuse. Nous n'avons en fait pas là de préjugé ni de description animalisée comme c'est souvent le cas. Chenu de Laujardière, à quatorze ans, pose un regard neuf qui tranche avec les habituels *a priori* condescendants des voyageurs.

#### Des préjugés occidentaux

L. Sozzi<sup>20</sup> a montré que l'image renvoyée par le sauvage américain au xvii<sup>e</sup> siècle se résume en trois clichés : la maîtrise de soi, vivre dans le présent et

18 Frédéric Wolfzettel, *Le Discours du voyageur*, op. cit., p. 124.

19 Guillaume Chenu de Laujardière, *Relation d'un voyage*, op. cit., p. 53.

20 Lionello Sozzi, « La typologie du sauvage dans quelques textes du xvii<sup>e</sup> siècle : présence des modèles littéraires », dans Cecilia Rizza (dir.), *La Découverte de nouveaux mondes : aventures et voyages imaginaires au xvii<sup>e</sup> siècle*, Fasano, Schena, 1993, p. 129-135.

l'élan imaginatif. Après avoir fait le lien entre le premier cliché et la dialectique de la liberté et de l'engagement, entre le second et les perspectives hédonistes, stoïciennes et chrétiennes, et entre le troisième et le manque de foi et de raison, qui révèlent tous un rapport ambigu, entre la fascination de l'Occident pour un mode de vie incarnant certains de ses idéaux et la dénonciation de la paresse, il conclut à une « sorte de translation » des clichés culturels<sup>21</sup>.

En Orient, il est impossible de vraiment parler d'un premier contact entre le voyageur et l'Oriental, dans la mesure où cette région du monde est connue depuis l'Antiquité et que des centaines de voyageurs au XVII<sup>e</sup> siècle continuent de la sillonner en laissant des relations très variées. Anciens, mais aussi contemporains religieux, militaires, commerçants et gentilshommes font part de leur regard dans des écrits connus par tout honnête homme cultivé, même par ouï-dire. Le véritable premier contact avec l'Autre ne sera donc que confirmation ou infirmation de cette connaissance, et ce dans une beaucoup plus large mesure que dans le cas du contact avec l'Américain.

598

Le Turc de Thévenot n'est pas le « barbare » habituel à cette époque. Pas de trace chez lui de ce *topos* méprisant qui consiste à attribuer aux Turcs la responsabilité de la barbarie hellène et de la déchéance grecque. Certes, on retrouve bien l'image de l'Oriental indolent, cruel et cupide face à l'Occidental laborieux et entreprenant, son regard est partial, et il traite davantage les avanies subies par les « Francs » que les conflits de la colonie française. Thévenot décrit les Turcs « selon ce qu'[il a] pu remarquer et apprendre »<sup>22</sup>, et la première chose qu'il fait est de corriger ou de confirmer les clichés habituels :

ils sont exempts de plusieurs défauts qui sont plus ordinaires aux autres pays de l'Europe : on n'y voit point de bossus, peu de boiteux, et ce n'est pas sans raison qu'on dit fort comme un Turc<sup>23</sup>.

Nous retrouverons ces observations avec le voyageur aux Caraïbes... Sa description passe néanmoins encore par beaucoup de clichés, connus depuis des siècles d'étonnements occidentaux : la danse du ventre avec ses « mille tours de reins assez deshonnêtes »<sup>24</sup>, est condamnée, la religion musulmane est « remplie de tant de sottises et d'absurdités, qu'il y a assurément de quoi s'étonner qu'elle ait tant de sectateurs »<sup>25</sup>, elle est d'ailleurs considérée comme une « secte » depuis des siècles (voir les trois portraits des « première, seconde et tierce secte des religieux turcs » insérés dans la relation de Nicolay), leur « mauvais naturel »

21 *Ibid.*, p. 135.

22 Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, éd. Stéphane Yérasimos, Paris, Maspero, 1980, p. 71.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 84.

25 *Ibid.*, p. 87-88.

se reconnaît dans leur haine du chien « qui est très fidèle » et dans leur amour du chat, « qui est un animal cruel, tenant de la nature du tigre, et qui n'a en soi que peu de bonnes qualités »<sup>26</sup>, « ils sont grands sodomites »<sup>27</sup>, l'argent est leur « grand talisman, aussi bien qu'ailleurs », « pourvu que vous les fassiez bien boire, ils sont tout à vous : voilà le principal de leurs mœurs »<sup>28</sup>, etc. Le sommet de l'incompréhension est sans doute atteint dans sa description irrévérencieuse de la cérémonie du *zikr*, lorsque les Mores s'assemblent pour chanter Allah :

l'effort qu'ils ont à prononcer ce mot [« Allah »], qu'ils tirent du fond de l'estomac, sans cesser ni prendre haleine, avec ce qu'ils ploient l'estomac si souvent dans ces inclinations, les fait paraître comme des possédés [...] aussi les voit-on écumer comme des chiens enragés, et il y en a à qui le sang vient à la bouche, du grand effort d'estomac qu'ils font, cela dure près d'une demi-heure, mais sur la fin, ils ne disent plus que « Hou », c'est-à-dire « Lui », qui vaut autant que de dire Dieu, parce que la force leur manque pour pouvoir prononcer Allah, de sorte qu'à les entendre sur la fin, il[s] semble[nt] des porcs qui grognent<sup>29</sup>.

Voilà donc encore l'autre réduit à l'animalité. Cette « belle musique » qui lui a souvent « rompu la tête », ce « sabat », comme il l'écrit encore, reflètent à la fois le préjugé et l'ironie supérieure du chrétien sûr de sa vérité. La sainteté musulmane est réduite à la résistance d'un estomac (« ceux qui peuvent être le plus longtemps en cette extase sont les plus saints »<sup>30</sup>). Mais Thévenot s'attarde aussi à réhabiliter ce qu'il juge être de faux clichés. Le *topos* du Turc rusé, par exemple, s'efface pour s'appliquer aux derviches et santons, tous Tartuffes « très hypocrites »<sup>31</sup>, ou aux Juifs « chiens de chasse des Turcs pour attraper l'argent des Francs »<sup>32</sup>.

Thévenot finit par établir un « Sommaire de l'humeur des Turcs » où il tente avant tout d'infirmier ces mauvais préjugés :

Beaucoup croient en chrétienté que les Turcs sont de grands diables, des barbares, et des gens sans foi, mais ceux qui les ont connus et conversés en ont un sentiment bien différent ; car il est certain que les Turcs sont bonnes gens, et qui suivent fort bien ce commandement qui nous est fait par la Nature de ne rien faire à autrui que ce que nous voulons qui nous soit fait. [...] les Turcs natifs sont honnêtes gens, et estiment les honnêtes gens, soit turcs, chrétiens,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 304.

ou juifs. [...] Ils se battent peu, et les duels n'ont jamais été connus chez eux, ce qui vient principalement de la sage politique de Mahomet qui leur a ôté deux grandes sources de querelles, le vin et le jeu [...]»<sup>33</sup>.

Comme le rêvera l'Avare de Molière douze ans plus tard, « ils mangent pour vivre, et ne vivent point pour manger »<sup>34</sup>. Les défauts des Turcs, eux, sont en revanche finalement les mêmes que ceux des Français, quoique Thévenot n'aille pas jusqu'à expliciter cet effet de miroir :

Quant à leurs vices, ils sont fort superbes, s'estimant plus qu'aucune autre nation [...] aussi méprisent-ils en gros et en général toutes les autres nations<sup>35</sup>.

On croirait presque entendre une critique de la cour versaillaise anticipant celle que fait, entre autres, Todorov dans son chapitre sur l'ethnocentrisme classique<sup>36</sup>... Thévenot en est-il conscient ? Là est le problème car ce paragraphe ne semble pas ironique et ne suggère pas une interprétation critique selon laquelle les Turcs seraient en fait le miroir de la France. Il multiplie aussi les exemples des « vanies » des Mores contre les « Francs », en de longues logorrhées accusatrices, pour « faire voir combien cette canaille nous méprise et nous outrage »<sup>37</sup>... Louis XIV lui-même aurait demandé plus tard la turquerie du *Bourgeois gentilhomme* par désir de vengeance envers cet Oriental trop fier pour voir les splendeurs de Versailles... Plus loin pourtant, Thévenot renverse les regards et propose celui des Turcs sur les Français :

notre façon d'habit étant fort différente de la leur les choque fort, et ils disent que nous sommes de ces singes qui n'ont point de queue<sup>38</sup>.

Le procédé de l'animalisation si couramment utilisé pour décrire l'Autre est bien, cette fois-ci, retourné vers l'Occidental. Thévenot taxe cette remarque « d'insolence » et rien ne peut nous laisser croire qu'il propose là une remise en question profonde. Mais le texte s'y prête déjà, et nous savons ce qu'a fait Cyrano de ce motif simiesque dans son voyage dans la Lune...

En fait, le regard porté par Thévenot sur le Turc est beaucoup plus sympathique que celui porté sur l'Égyptien, contrairement aux préjugés habituels qui tendent

33 *Ibid.*, p. 128-129.

34 Molière, *L'Avare*, Paris, Jean Ribou, 1669, III, sc. 1. Le proverbe vient de la *Rhétorique à Herennius* (livre IV, chap. 28) insérée dans les œuvres de Cicéron.

35 Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, *op. cit.*, p. 130.

36 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989.

37 Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, *op. cit.*, p. 308.

38 *Ibid.*, p. 130.

à opposer le cruel Turc au sage Égyptien<sup>39</sup>. Les Égyptiens sont présentés comme « très méchants, grands coquins, lâches, paresseux, hypocrites, grands pédérastes ; larrons, traîtres, fort avides d'argent, voire capables de tuer un homme pour un maidin ; enfin ils sont parfaits en tous vices, ils sont poltrons au dernier degré »<sup>40</sup>, etc. La réhabilitation du Turc passe ainsi par le dénigrement des Mores, « de si mauvais naturel, qu'ils veulent bien être battus, et en aiment bien davantage ceux qui les battent, comme les chiens »<sup>41</sup>. Pour ce faire, Thévenot décrit le regard de l'Autre sur un autre peuple<sup>42</sup>.

Mais généralement, les relations de voyage ont en commun de penser l'humanité selon des canons culturels occidentaux. Toujours dans le récit de Chenu de Laujardière, un passage caractéristique peut sembler intéressant pour étudier cette « révolution sociologique »<sup>43</sup>, « ce pivotement du regard par lequel l'observé prend tout à coup la place de l'observateur »<sup>44</sup>, et les implications idéologiques et esthétiques que ce pivotement implique. Il s'agit d'une anecdote galante comique où l'auteur conte sur un ton très ironique sa rencontre avec les filles du roi macosse qui l'héberge. Au delà de l'aspect comique de l'anecdote, le texte semble renverser des notions esthétiques, aussi bien que des *topoi* picturaux et littéraires, en développant une forme de théorie de la relativité appliquée à la notion esthétique du Beau, en parodiant des tableaux tels que *Suzanne et les Vieillards* ou *Vénus au bain*, et en réactivant le cliché - lafontainien depuis *Les Amours de Psyché et Cupidon* - de la curiosité féminine, ou du dit « péché d'Ève »... L'usage qui est fait ici de ce *topos* occidental permet une critique de la femme qui dépasse le seul espace exotique pour faire un écho caricatural à la femme privée française, mais en l'appliquant à cet autre *topos* de l'Africaine délurée si présent dans les récits de voyage (comme ceux de Mouëtte, Bernier, etc.). Le motif, devenu exotique, peut outrer les vices cachés des femmes en général et faire plus d'effet. Par ailleurs, l'usage habile du style indirect, qui provoque ce comique de comparaison et de situation, permet un décalage burlesque quand le compliment des Macosses est traduit en termes mythologiques occidentaux par l'auteur. L'alliance entre les canons

39 Sur ce point, voir Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, p. 15.

40 Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, *op. cit.*, p. 295.

41 *Ibid.*, p. 295.

42 Par exemple, les Turcs « disent communément que la langue turque sert en ce monde, et qu'en Paradis on parlera la langue arabe, et en Enfer la persienne, qui toutefois est belle, et fait la meilleure partie des poésies et chansons turques, mais comme ils haïssent extrêmement les Persiens, ils médisent de tout ce qui les regarde », *ibid.*, p. 297-298.

43 Roger Caillois, Préface des *Œuvres de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. V.

44 Paolo Carile et Frank Lestringant, *Préface*, dans Chenu de Laujardière, *Relation*, *op. cit.*, p. 13.

esthétiques africains et européens, référant à deux cultures fondamentalement différentes permet au lecteur de mettre à distance par le rire ses propres canons et d'envisager toute leur relativité. De plus, le motif de la peau comme symbole sexuel, à la fois peau de bête symbolisant les instincts primitifs de l'homme et vêtement africain signe de civilisation malgré tout, focalise deux langages opposés de l'amour : trophée de l'amant dans le langage cafre, simple couverture de protection pour le narrateur qui provoque le rire par sa méconnaissance des signes cafres. Le motif de l'objet compromettant qui, comme dans une comédie (voir plus tard le ruban dans *Le Mariage de Figaro*), passe de main en main, trouve son aboutissement dans la peau vierge masculine qui est rendue au narrateur par la femme du roi à la fin... Des « caresses » sensuelles des filles du roi aux « caresses » plus diplomatiques du roi, Laujardière a appris la relativité des coutumes, à se voir par le regard de l'autre et à voir tout simplement. Dans le texte du soldat du capitaine Fleury, ce regard fondé sur des canons esthétiques occidentaux se retrouve aussi à propos de trois vieilles femmes chantant lors de la cérémonie célébrant l'éclipse lunaire :

des musiciennes qui ressemblent plutôt à des diablasses et proserpines qu'à des femmes. Car qu'on s'imagine de voir dans une obscurité des femmes barbouillées au visage comme ai dit, noires, maigres et ridées tout du long du corps, à qui leurs tétasses pendent jusques sur les genoux (parce qu'elles sont assises), un peintre ne pourrait avoir un meilleur dessin pour se représenter une mégère que le portrait de ces femmes mais encore cette laideur n'est rien au prix de l'horreur que fait leur chant enrôlé<sup>45</sup>.

Le problème de l'intégration du voyageur à la communauté « autre », étrangère, est diversement traité selon les auteurs. Chez Chenu de Laujardière, elle se fait tant au niveau individuel qu'au niveau social et culturel grâce au traitement polysémique du thème du combat<sup>46</sup>, très révélateur. Dans ces pages, nous avons la juxtaposition de deux mouvements très différents : à l'aventure personnelle narrant une rixe enfantine chez le « père nourricier » qu'est l'hôte du voyageur, succède un discours général sur les us et coutumes étrangères, et plus spécifiquement sur la guerre entre tribus cafres. Le récit passe donc de la narration de l'anecdote au discours anthropologique. Le lien entre les deux est le thème de la bataille, une bataille enfantine d'une part, et un combat de peuplades de l'autre. Au niveau personnel comme au niveau général, un combat est mené. Tout se passe en fait comme si la bataille entre fils préfigurait et était l'emblème du combat entre les Macosses et les Maquenasses. Les points

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 41-44.

communs sont nombreux : au « javelot » vengeur de l'enfant font écho les arcs et les flèches des combattants, à la « colère » du voyageur contre son « frère » correspond le « dépit » qu'il éprouve contre les Maquenasses, sa jambe percée renvoie aux blessures de guerre, le coup de javelot est doublé par la flèche qu'il reçoit au bras, à l'alliance des frères contre lui correspond la rencontre entre les deux armées, à la lâcheté de l'enfant font écho les flèches empoisonnées, etc. Ce transfert du particulier au général pourrait en fait servir à signifier que l'expérience du voyageur est un combat à mener contre l'Autre – aussi bien l'autre terre que l'autre peuple – et que c'est au sein de ce combat que se fait son intégration et son assimilation à cet Autre. Mais cette société ne peut pas se caractériser par une altérité sauvage radicale, sous peine d'englober le voyageur dans cette sauvagerie. Le peuple macosse est donc un peuple cafre d'exception et sa guerre contre les Maquenasses apparaît donc comme une guerre contre un peuple primitif, instinctif et peu évolué, c'est-à-dire contre le type même du sauvage méprisé par les Européens. Le but du voyageur est de valoriser le peuple macosse qui sort grandi de cette confrontation où il vainc la force grâce à la ruse et à l'intelligence capable d'exploiter les éléments climatiques<sup>47</sup>. Mais, si le combat sert à sublimer le peuple macosse, Chenu de Laujardière ne fait pas pour autant une apologie utopique. Le voyageur « soupir[e] après [s]on retour en Europe » :

La vie que je menais commençait à m'être insupportable. Enfin, après avoir demeuré un an entier parmi ces peuples, Dieu eut pitié de moi et m'en retira<sup>48</sup>.

Le peuple macosse n'est pas le prétexte à une utopie destinée à servir de modèle aux Européens. Le grand massacre général qui est fait lors du conflit est un des exemples des outrances d'un peuple extrême, qui ne peut que faire peur à une société française policée, où la mesure est la règle :

On ne prit point de prisonniers, tout fut massacré, femmes et enfants, on ne fit quartier à personne<sup>49</sup>.

Le rythme de la phrase, parfaitement équilibré, où alternent les allitérations dures, marque avec insistance un martèlement obsessionnel et l'intransigeance d'une société encore trop sauvage pour les Européens.

Le premier contact est ainsi souvent suivi du premier conflit avec l'Autre, et ce motif de la pomme de la discorde est décliné sous différentes formes par les

47 « Leurs flèches trop légères étaient emportées par le vent, au lieu que les nôtres, qui ne servaient que de sagaies – c'est une espèce de dard, d'un bois fort dur et fort pesant –, ne lançaient pas un coup en vain », Chenu de Laujardière, *Relation, op. cit.*, p. 44.

48 *Ibid.*, p. 52.

49 *Ibid.*, p. 44.

voyageurs qui en profitent pour développer des images de la cruauté et de la barbarie des sauvages. Avec Chenu de Laujardière, la « pomme de la discorde » devient un pot de terre. Un parallèle intéressant pourrait être fait avec la fable de La Fontaine « Le pot de terre et le pot de fer », qui traite précisément le thème de la sédentarité et celui des dangers du voyage. La « sagesse » veut que celui qui se sent faible n'affronte pas les périples du voyage, conçu comme mise à l'épreuve de sa propre résistance. Le motif du pot de terre, qui se brise chez La Fontaine, et brise l'équilibre précaire entre les deux civilisations chez Chenu de Laujardière, cristallise dans les deux cas la fragilité et le point d'achoppement du voyage. La morale de la fable de La Fontaine conclut :

Ne nous associons qu'avecque nos égaux,  
Ou bien il faudra craindre  
Le destin d'un de ces pots<sup>50</sup>.

604

La morale prend en compte une problématique qui concerne toujours les voyages et le contact avec l'Autre. Le voyageur côtoie nécessairement des peuples étrangers, et cette confrontation à l'altérité, quelle qu'elle soit, est repoussée par La Fontaine qui ne peut y voir qu'une source de dangers pour le voyageur comme pour l'Autre. Il dénonce ici à la fois l'attrait de l'ailleurs et l'imprudence de l'association avec l'Autre, celui qui ne nous est pas « égal », c'est-à-dire semblable. En bon classique, La Fontaine propose ici entre les lignes une morale de la juste mesure et surtout de la juste place à respecter. Au xvii<sup>e</sup> siècle, l'ouverture à l'Autre est forcément problématique, le problème de l'égalité n'étant qu'une infime partie de la réflexion...

Le voyageur présente généralement l'Autre comme une bête à peine supérieure : c'est le cas de Regnard face au Lapon. Paul Hazard a déjà noté dans *La Crise de la conscience européenne*<sup>51</sup> la curieuse description que Bernier faisait des Lapons. La découverte des Lapons par Regnard passe par des clichés semblables. Avant même qu'il ne les voit, il les définit comme « gens sauvages qui n'ont aucune demeure fixe »<sup>52</sup> : un peuple nomade, tout de suite perçu comme barbare. Les descriptions suivantes seront consacrées aux vêtements, aux traîneaux et aux skis pour corroborer le nomadisme mais sans remettre en question leur manque de civilisation, même si ces moyens de transport sont trouvés ingénieux et très surprenants. C'est à l'occasion du troc du tabac contre du poisson que le choc du premier contact à lieu. Le Lapon est décrit de façon

50 Jean de La Fontaine, « Le pot de terre et le pot de fer », dans *Fables*, V, 2, éd. Jean-Charles Darmon, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 164.

51 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, op. cit., p. 337.

52 Jean-François Regnard, *Voyages*, op. cit., p. 89.

caricaturale, comme une sorte de volatile velu risible, chaînon intermédiaire entre l'homme et le singe :

Nous les considérâmes depuis la tête jusqu'aux pieds. Ces hommes sont faits tout autrement que les autres. La hauteur des plus grands n'excède pas trois coudées ; et je ne vois pas de figure plus propre à faire rire. Ils ont la tête grosse, le visage large et plat, le nez écrasé, les yeux petits, la bouche large, et une barbe épaisse qui leur pend sur l'estomac. Tous leurs membres sont proportionnés à la petitesse du corps : les jambes sont déliées, les bras longs ; et toute cette petite machine semble remuer par ressorts. Leur habit est d'une peau de renne [...] ce qui a donné lieu à plusieurs historiens de dire qu'il y avait des hommes vers le nord, velus comme des bêtes. [...] Ils couvrent leur tête d'un bonnet qui est ordinairement fait de la peau d'un oiseau gros comme un canard, qu'ils appellent *loom*, qui veut dire en leur langue boiteux, à cause que cet oiseau ne saurait marcher ; ils le tournent d'une manière que la tête de l'oiseau excède un peu le front, et que les ailes leur tombent sur les oreilles.

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<sup>53</sup>.

Le statut d'homme lui est progressivement dénié, d'abord par le rire, puis par la comparaison à une « bête » et enfin par l'animalisation explicite. À leur apparence physique peu favorable s'ajoute la faiblesse de leur caractère :

tous les habitants de ce pays sont naturellement lâches et paresseux, et [...] il n'y a que la faim et la nécessité qui les chassent de leur cabane et les obligent à travailler. Je dirais que ce vice commun peut provenir du climat, qui est si rude qu'il ne permet pas facilement de s'exposer à l'air, si je ne les avais trouvés aussi fainéants pendant l'été qu'ils le sont pendant l'hiver<sup>54</sup>.

Ce préjugé d'infériorité justifie ainsi la colonisation et l'évangélisation de l'Autre, dont la culture n'est que « superstitions »<sup>55</sup> :

les Lapons étaient chrétiens et baptisés ; mais 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 païen<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 108-109.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 110-111.

En Amérique tout le système de l'*encomienda* repose sur ce préjugé jusqu'à la Controverse de Valladolid, qui, en concluant à l'humanité des Indiens d'Amérique, prépare le commerce triangulaire des Africains.

Tout, en effet, est remis en question avec la découverte de l'Amérique : ni les Anciens, ni la Bible ne parlaient de cet Autre, à la différence de l'Asiatique et de l'Africain,

vieux compagnons de lutte, de commerce, et d'échanges de tous ordres, dont l'« étrangeté », la « barbarie » ou l'« infériorité » comportaient des degrés. L'Autre d'Amérique, en dépit de la bulle *Sublimis Deus* de Paul III, en 1537, qui lui reconnaissait officiellement le statut d'être humain, était dans la conscience commune et dans l'imaginaire collectif européen, plus ou moins proche de la bête sauvage, surtout quand il se nourrit de chair humaine. À la différence du Barbare, que la tradition humaniste et l'antiquité méditerranéenne avaient en quelque sorte assimilé en lui conférant un statut au sein d'une dialectique linguistique et sociologique de la barbarie et de la civilisation, le Sauvage est le primitif qui vit au sein d'une nature exubérante et vierge, ignorant les lois les plus élémentaires de la société – et surtout de la société urbaine, modèle européen de la société et de la sociabilité –, ne connaissant que la communauté familiale, un peu comme les animaux évolués, incapable de parler, ou du moins d'employer une langue de communication ; bref, il constituerait plutôt un chapitre d'une histoire naturelle ou d'un livre de *mirabilia*, de *monstra* ou de « singularités », qu'un témoignage d'une histoire globale des civilisations<sup>57</sup>.

Mais il n'est même pas besoin de partir si loin pour éprouver ces préjugés sur l'Autre qui l'infantilisent et le déshumanisent. L'incompréhension est valable aussi en France même, et le genre du voyage littéraire, ou voyage galant, est révélateur sur ce point, dans la mesure où il exprime le regard du Parisien découvrant les provinces françaises<sup>58</sup>, comme un voyageur occidental découvrirait un nouveau continent, et *vice versa*. Racine découvre Uzès, comme un Moscovite découvrirait Paris, éprouvant des difficultés à communiquer avec les « indigènes » à cause de la différence langagière qui subsiste alors entre la capitale et le Sud.

57 Jean-Claude Margolin, « Avant-Propos », dans *Voyager à la Renaissance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 14-15.

58 Le thème du regard du Parisien sur les Provinciaux est traité par Jean Serroy (*Roman et réalité*, Paris, Minard, 1981, p. 486-492) à propos du *Roman comique* de Scarron. J. Serroy cite Baudelaire (*De l'essence du rire*) pour expliquer l'attitude du Parisien qui adopte ainsi une « position de supériorité ».

J'avais commencé dès Lyon à ne plus guère entendre le langage du pays, et à n'être plus intelligible moi-même. Ce malheur s'accrut à Valence, et Dieu voulut qu'ayant demandé à une servante un pot de chambre, elle mit un réchaud sous mon lit. Vous pouvez vous imaginer les suites de cette maudite aventure, et ce qui peut arriver à un homme endormi qui se sert d'un réchaud dans ses nécessités de nuit. Mais c'est encore bien pis en ce pays. Je vous jure que j'ai autant besoin d'un interprète qu'un Moscovite en aurait besoin dans Paris<sup>59</sup>.

Le voyage en France semblerait ainsi paradoxalement autant imprégné de préjugés que le voyage ultramarin. Mais Racine ne voyage pas pour découvrir l'Autre, ce point a déjà été démontré<sup>60</sup>. Reste que la stratégie personnelle du « caméléon »<sup>61</sup>, qui ici n'est certainement pas de se fondre dans les us et coutumes provinciaux, mais de briller dans les salons parisiens grâce à ces lettres amusantes, révèle néanmoins la fermeture à l'Autre et l'ampleur des préjugés à cette époque.

#### Inverser le regard

Si le voyageur arrive progressivement à voir que tout est « autre », c'est-à-dire différent, et non inférieur – aussi bien les repas, les remèdes médicaux, les lieux de repos, les vêtements, les fêtes, la religion, la justice, les mœurs en général –, il décrit encore souvent ce qu'il croit voir, sans chercher vraiment de réponses aux questions qu'il pourrait se poser sur sa propre société, à quelques insinuations près. Un exemple de ces insinuations parfois peut-être ironiques se trouve chez Thévenot lorsqu'il décrit ce curieux accord « diplomatique » dû à un système symboliquement inversé de la représentation de l'honneur :

Chez les Turcs le côté le plus honorable est le gauche, parce que c'est le côté de l'épée, [...]. Quand un Turc va avec un chrétien, il ne lui cède pas volontiers la main gauche, et il est bien aisé de s'en accorder, car comme chez nous la main droite est la plus honorable, tous deux ont le lieu d'honneur<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Lettre à La Fontaine du 11 novembre 1661.

<sup>60</sup> « Le refus était inscrit dès le début dans la thématique; la découverte n'aura pas lieu » (Alain Viala, « Les lettres d'Uzès de Racine : topiques d'un parisien? », dans *La Découverte de la France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS, 1980, p. 92.) Voir aussi Robert Lafont, « Racine en Occitanie », *Europe*, 453, janvier 1967, p. 155-164 et Philippe Bousquet, « Les Lettres d'Uzès de Racine : les lettres d'un voyageur ? », dans R. Duchêne et P. Ronzeaud (dir.), *Autour de Madame de Sévigné : Le voyage en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Seattle/Tübingen, Paper on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 105, 1997, p. 273-289.

<sup>61</sup> Alain Viala, *Racine. La Stratégie du caméléon*, Paris, Seghers, 1990.

<sup>62</sup> Jean Thévenot, *Voyage du Levant*, *op. cit.*, p. 7.

Voilà le Turc et l'Occidental formant la paire comique de deux autosatisfaits cocassement enfermés chacun dans leur propre bulle de valeurs. Pour qu'il y ait une véritable transcription du regard de l'Autre, il faut que le voyageur puisse penser et parvenir à se mettre à sa place et étudier le regard que ce dernier porterait sur lui. Un tel effort de « déplacement » est déjà le signe d'une grande ouverture. Le soldat anonyme y est parvenu, en décrivant et en laissant la parole au sauvage, et en se mettant lui même, dans cette perspective, dans la position de l'étranger. Il est même parvenu à distinguer les différents « autres » du Caraïbe et à expliquer le rôle privilégié qu'occupe le Français dans cette hiérarchie :

ils aiment les Français par-dessus toutes les autres nations, et les discernent fort bien d'avec les autres étrangers, soit qu'ils les aient plus fréquentés que les autres, ou qu'il y en ait eu qui auparavant que nous se sont mis à leur merci [...] <sup>63</sup>.

608 De plus, il renverse l'ordre logique, en commençant non pas à poser son regard sur l'Autre mais en présentant le regard de l'Autre sur lui. Après un voyage très éprouvant, durant lequel règnent à bord la maladie et la famine, les voyageurs sont squelettiques :

nous ressemblions plutôt à des fantômes qu'à des hommes, qui fut la cause que quand nous arrivâmes aux Indes, les sauvages croyaient que nous fussions des diables, disant que les Français n'étaient pas faits comme nous <sup>64</sup>.

Les Martiniquais, que l'auteur ne distingue finalement que de façon très traditionnelle – des « sauvages tout nus et peints en rouge, armés de leurs arcs et flèches » – vont donc délibérer, dans un conseil étonnant, qui semble inverser la Controverse de Valladolid et référer à la justesse du jugement biblique de Salomon, à travers le nom du capitaine des Caraïbes, « ledit Salomon » :

ils disaient que nous n'étions faits comme des Français mais comme des diables, et sur cette croyance, ledit Salomon s'en alla avertir tous les autres sauvages, qui tinrent conseil s'ils nous assommèrent durant trois jours, et pendant ce temps eûmes fort faim [...]. Mais Dieu, nous voulant encore conserver, ne permit point qu'ils conclussent à notre mort ; mais à toute sorte d'assistance [...] <sup>65</sup>.

Le nom du cacique, Salomon, et l'idée de Controverse inversée selon le *topos* du *mundus inversus* semblent ici des références tellement fortes qu'on est tenté de croire qu'elles aient pu être pensées par l'auteur. Pourtant ce soldat anonyme ne laisse jamais percevoir les signes d'une culture religieuse ou historique, ces

<sup>63</sup> Anonyme, *Relation*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 104.

seules connaissances semblent même limitées à la pharmacopée et ses lectures aux traités médicaux qu'il cite toujours quand il s'y réfère... Il déclare même vouloir décrire

la vie, mœurs et façons de faire des sauvages caraïbes [...] avec toute la vérité, et selon ce qu'en avons pu apprendre pendant dix mois que nous y avons demeuré<sup>66</sup>.

Quoiqu'il en soit, que ce texte narre une réalité ou pas, c'est l'idée, très originale, qui importe ici. Le regard des Caraïbes ne serait finalement qu'un miroir du regard européen du siècle passé, mais son verdict est bien plus indulgent que celui de Valladolid. C'est le début d'une grande amitié qui est narré ici, et les prémices du mythe du Bon Sauvage. Pourtant les voyageurs français doivent subir avant un autre « conseil » :

Cependant les sauvages ne nous venant point voir, tant pour la peur qu'ils avaient de nous regarder, qu'aussi irrités encore d'une injure qui leur avait été faite par un capitaine français qui était parti de là, il n'y avait que trois ou quatre jours. Étant en doute s'ils s'en devaient venger sur nous, puisque nous étions Français, car ils croient de nous comme d'eux-mêmes, à savoir qu'aucun d'une nation ne leur fait bien ou mal, que le conseil n'en ait été pris de tous ensemble [...] (car qui offense l'un, offense tous). [...] Et pour ce, se retirent tous au village du principal de l'île pour délibérer ce qu'ils devaient nous faire<sup>67</sup>.

Là encore, la clémence et la magnanimité des dits « sauvages » l'emporte après que le véritable premier contact a été provoqué par les Français tiraillés par la faim : au cri de « France bon, France bon », les voyageurs vont au-devant des Caraïbes armés et prêts à tirer pour leur présenter leurs haches, serpes et autres outils. Le procédé fonctionne, puisqu'ils « furent fort humainement reçus desdits sauvages, qui les menèrent dans leurs cases, où ils les firent tant manger ». La relation de curiosité se transforme en amitié et en paternalisme de la part des sauvages qui veillent à la bonne santé de leurs hôtes :

Le soin de ces bonnes gens était tel qu'ils se levaient trois ou quatre fois la nuit pour tâter le ventre de leur hôte, pour juger s'il était encore petit et, s'il l'était encore, ils le réveillaient promptement pour le faire manger, en lui disant « mon compère lève-toi pour manger de la cassave car tu as petite barrique », mot emprunté pour dire le ventre<sup>68</sup>.

66 *Ibid.*, p. 108.

67 *Ibid.*, p. 106 et 237.

68 *Ibid.*, p. 120.

L'auteur peut alors, une fois rétabli, porter un regard sur l'Autre. Voici sa première description :

Les sauvages de ces îles, nommés Caraïbes soit mâles ou femelles, vont tout nus portant les cheveux derrière la tête, longs jusqu'à la ceinture et ceux de devant jusques aux sourcils. Ils s'arrachent les poils de la barbe [...] <sup>69</sup>.

Le regard porte donc avant tout sur le physique mais la description par la vue donne vite lieu à une vision critique de la France et à un renversement de regard :

Les hommes et les femmes sont beaux de visage et nullement sujets aux défauts de nature, que sont ailleurs les boiteux, les bossus et les aveugles. (Contre ceux qui maillonnent et serrent si fort leurs enfants qu'ils les rendent tout contrefaits, semblables aux cynocéphales ou têtes pointues, formés ainsi par la ligature à quoi la nature s'accoutume si bien que tous naissent naturellement tels qu'on les voulaient) <sup>70</sup>.

610

Une fois encore, on retrouve la même énumération des défauts et la même revendication pour la liberté corporelle des enfants que chez Léry <sup>71</sup> mais, comme le remarque J.-P. Moreau dans sa note : « pourtant les Caraïbes pratiquaient de vraies transformations corporelles en aplatissant le nez et le front des bébés » <sup>72</sup>. Tout se passe en fait comme si le regard de l'auteur tendait à voir surtout les qualités des Caraïbes par rapport aux défauts français et relevait donc d'un jugement partial, propice précisément à l'élaboration du mythe du Bon Sauvage. Mais ce soldat n'est pas non plus Rousseau, et aucune théorie sur la corruption de l'homme dit civilisé ne transparait. On rejoint plutôt l'idée de F. Lestringant et d'un ethnocentrisme retors qui ne voit dans l'Autre qu'un référent. Néanmoins, c'est déjà une façon de dire avec Descartes :

et depuis, en voyageant, [j'ai] reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela des barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous de raison [...] <sup>73</sup>.

Au contraire, nous assistons à un curieux effet de miroir et à un renversement très original du statut de « curieux » :

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>71</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, *op. cit.*, p. 108 et 354.

<sup>72</sup> Anonyme, *Relation*, *op. cit.*, note 69, p. 303.

<sup>73</sup> Descartes, Deuxième partie du *Discours de la Méthode*, dans *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 136.

Ils sont fort curieux d'apprendre les langues et les mœurs des étrangers. Ils s'enquière à toute heure de nos façons de faire, et nous demandaient si nous pratiquions la même chose [...]74.

Le renversement est même poussé à son extrémité lorsque les sauvages expriment l'idée d'un véritable échange, où les identités peuvent être substituées, allant ainsi au bout de la symbolique du miroir :

ils nous faisaient cracher dans leur bouche et dans leurs oreilles, croyant par ce moyen apprendre plus tôt à parler français, s'informant de nous comment nous nommions chaque chose, et ils nous disaient aussi comment ils les nommaient en caraïbe, nous exhortant d'apprendre leur langue, en nous disant « apprends-la bien et lorsque tu la sauras, tu iras nu comme moi, tu te feras peindre en rouge, tu porteras des cheveux longs comme moi, tu deviendras caraïbe et tu ne voudras plus retourner en France. Et moi parlant comme toi, je prendrai tes habits et m'en irai en France à la maison de ton père et je m'appellerai comme toi, et toi comme moi ». Et la plupart se faisaient nommer comme leurs hôtes français75.

Le regard échangé conduit ici ni plus ni moins qu'à un transfert d'identité assez surprenant. Le regard sur et de l'Autre fait devenir l'Autre dans la perspective caraïbe.

Il arrive ainsi que les préjugés du premier contact puissent être surmontés, et le regard d'un enfant de quatorze ans et d'un soldat anonyme semblent des plus chaleureux. Ceux-ci fraternisent avec leurs hôtes : Chenu de Laujardière est touché de l'adieu que lui fait son « père » tribal76, et, de la même façon, les Caraïbes ont bien du mal à laisser partir leurs « amis français ». Regnard, en revanche, est ravi de partir :

Stockholm, où nous entrâmes à quatre heures du matin le samedi 27 septembre, où nous terminâmes enfin notre pénible voyage, le plus curieux qui fût jamais, que je ne voudrais pas n'avoir fait pour bien de l'argent, et que je ne voudrais pas recommencer pour beaucoup davantage77.

74 Anonyme, *Relation*, *op. cit.*, p. 116.

75 *Ibid.*, p. 116.

76 Chenu de Laujardière, *Relation*, *op. cit.*, p. 52 : « avant que de partir, j'y reçus les adieux de mon hôte. Ce bonhomme, ayant été averti de mon départ [...] vint m'y trouver le lendemain et demeura avec moi jusqu'au jour de l'embarquement. Comme la chaloupe ne pouvait pas approcher de terre et qu'il fallait marcher bien avant en mer, il me prit à son cou et m'y porta malgré moi ; pendant le chemin son visage n'était guère moins mouillé des larmes qu'il répandait abondamment que son corps l'était de l'eau de la mer. Lorsque nous nous séparâmes, il fit retentir l'air de ses cris, je ne pus à mon tour refuser de la tendresse à la sensibilité d'un homme à qui j'avais tant d'obligations ».

77 Jean-François Regnard, *Voyages*, *op. cit.*, p. 206.

Alors que Thévenot réhabilite le Turc, Chardin, de son côté, réhabilite, lui, la figure orientale du Persan. Chardin, comme Bernier et Thévenot, souligne l'altérité, qui devient un concept qui, quoique très discret dans les dictionnaires, revient de plus en plus fréquemment sous la plume des voyageurs. L'adjectif « autre » permet de dire l'altérité de façon plus positive, voire laudative, il souligne l'existence et la légitimité de cet « *autre monde* », selon une formule qu'utilise Chardin en 1686 dans sa Préface à son *Journal de Voyage*<sup>78</sup>, et que Cyrano exploite déjà depuis longtemps.

#### La métamorphose littéraire de l'Autre

612

Mais ces semblants d'ouverture sont réduits à néant dans les traitements littéraires qui en sont faits. Le *topos* de la ruse orientale, par exemple, infirmé par Thévenot, reste un véritable *topos* littéraire, traité dans des romans comme *Polexandre* (Gomberville), *Ibrahim ou l'illustre Bassa* (Scudéry), *La Provençale* (Regnard), et dans des tragi-comédies comme *Roxelane* (Desmares), *le Grand et dernier Solymán ou la mort de Mustapha* (Mairet), etc., mais que les voyageurs tendent à récuser dans leurs études des mœurs, quand ils ne l'exploitent pas pour leurs propres effets littéraires, dans des anecdotes romanesques théâtralisées... Les caractères des personnages mis en scène dans la fiction sont stéréotypés, ils obéissent à des « types » particuliers (le Turc cruel, par exemple, déjà étudié<sup>79</sup>), alors que les récits de voyage tentent, eux, de relever les singularités des caractères des peuplades rencontrées. Le héros romanesque continue souvent à penser comme le héros épique et médiéval :

Pris dans un univers scindé en deux camps, le héros épique ne se pose pas de question sur l'Autre, il sait que celui-ci est l'ennemi à abattre et le doute ne le traverse pas<sup>80</sup>.

Dans *Le Cid*, le pluriel « les Mores » devient au fil du discours de Rodrigue vainqueur « le More » (« Le More vit sa perte et perdit son courage »), dans une sorte d'étiquette généralisatrice qui assimile la couardise, la lâcheté et la trahison à un peuple entier. Les Maures devient interchangeables, impossibles à distinguer les uns des autres et n'incarnent qu'un « type » destiné à effrayer

<sup>78</sup> Chardin disait vouloir instruire son Lecteur « de tout ce qui pouvait mériter la curiosité de notre Europe, touchant un pays que nous pouvons appeler un *autre monde*, soit pour la distance des lieux, soit pour la différence des mœurs et des maximes ». C'est Chardin qui souligne.

<sup>79</sup> voir chapitre V.

<sup>80</sup> 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. 263.

puis à être méprisé. Dans la plupart des romans baroques dont l'action met en scène des sultans, l'accueil que reçoit Nicolas de Nicolay en Turquie devient de la tyrannie. « Tout écrivain, écrit Chapelain, qui invente une fable dont les actions humaines font le sujet, ne doit représenter ses personnages ni les faire agir que conformément aux mœurs et à la créance de son siècle »<sup>81</sup>. Cléopâtre et Bérénice, par exemple, représentent la princesse orientale dont l'origine fait office par *nature* d'obstacle dramatique.

Quelques cas particulièrement rares d'attention aux spécificités étrangères méritent cependant d'être soulignés. Ainsi, dans *Polexandre*, a-t-on l'occasion de découvrir l'Inca Garruca, surpris de la vision que les Occidentaux ont des Indes orientales et qui se propose, par sa description, de détruire les idées fausses et les préjugés régnant à propos de son peuple. L'évocation des villes et monuments des Indes a pour but de démontrer que les Incas sont semblables, voire supérieurs aux Européens. Tout est dans ce « voire supérieurs » en fait : certes le discours ethnologique est subordonné à une réflexion morale originale mais que fait finalement d'autre cet Inca, que de souligner une forme différente d'ethnocentrisme, américain cette fois-ci ?

Au théâtre aussi, on peut observer le figement de l'Autre en type. J. Emelina a montré comment la naturalisation totale devient grotesque par son allure louis-quatorzienne, en donnant l'exemple d'une tragédie congolaise en colonie portugaise où le chef noir mourant déclame :

Ah, Tysiphone, éteins ce barbare flambeau<sup>82</sup> !

L'Autre peut aussi provoquer une réaction de rire face à celui qui n'est pas comme nous, comme en témoigne l'arrivée de Dom Brusquin dans *le Mari sans femme* de Montfleury :

Tomire  
 Tout à l'heure, Monsieur, en allant vers le Port,  
 Je l'ay vû d'assez loin descendre d'une Barque ;  
 Et comme sa figure est assez de remarque,  
 Les Turcs railleurs, après l'avoir examiné,  
 En lui riant au nez l'ont tous environné<sup>83</sup>.

81 Cité par Georges Forestier, « Théorie et pratique de l'histoire dans la tragédie classique », *Littératures classiques*, supplément au n° 11, janvier 1989, p. 103. Il cite Chapelain, *De la lecture des vieux romans*, dans *Opusculs critiques*, éd. Hunter, Paris, Droz, 1936, p. 218.

82 Jean Émelina, *Discussion*, dans *La Découverte de nouveaux mondes*, op. cit., p. 222-223.

83 Antoine Jacob de Montfleury, *Le Mari sans femme*, (1663-64), éd. Forman, Exeter, University of Exeter, 1985, v. 320 sq.

Mais il s'agit moins ici du renversement de l'ethnocentrisme espagnol que de l'universalisation du type ridicule du vieux barbon cocu à la recherche de sa jeune épouse. *Bajazet* et *Mithridate*, eux, nous l'avons vu<sup>84</sup>, ont été jugés comme des héros de roman habillés à la turque et à la barbare par les contemporains de Racine. Ainsi, Donneau de Visé, dans *Le Mercure galant* de juin 1673, écrit-il à propos de Racine et de son *Mithridate* :

[...] il ne lui est pas moins permis de changer la vérité des histoires anciennes pour faire un ouvrage agréable, qu'il lui a été d'habiller à la turque nos amants et nos amantes. Il a adouci la grande férocité de Mithridate, qui fait égorger sa femme, dont les Anciens nous vantent et la grande beauté et la grande vertu; et quoique ce prince fût barbare, il l'a rendu en mourant un des meilleurs princes du monde [...]<sup>85</sup>.

614 Georges Forestier montre bien la « mauvaise foi » d'une telle réception et d'une telle critique : cette transformation correspond précisément à l'imagerie de l'époque et Racine n'aurait pas non plus s'il ne s'était pas conformé au goût des Salons. De son côté Corneille réfléchissait déjà à Andromède en songeant que la scène se passe en Éthiopie : et si Andromède était une beauté noire, de la couleur des habitants du pays ? Mais cette supputation est aussitôt récusée :

Il n'est pas vraisemblable que Persée, qui était Grec et né dans Argos, fût devenu amoureux d'Andromède, si elle eût été de leur teint<sup>86</sup>.

Avant elle, Chariclée, dans *Les Éthiopiennes ou Histoire de Théagène et Chariclée*, se révélait être fille du roi d'Éthiopie, de parents noirs, mais blanche comme neige, et après elle, la Psyché de La Fontaine sera pendant un moment une « Vénus noire », mais temporairement seulement, et cette transformation est surtout la punition suprême de ses péchés de curiosité.

En fait, l'apparat et la magnificence des costumes orientaux correspond peut-être plus à l'esprit baroque qui perdure que le dépouillement des Sauvages américains ne s'accorde avec le goût classique. Et, lorsque dans de rares cas, l'auteur met en scène des Sauvages, il préfère ou bien ne pas décrire leur accoutrement pourtant nécessaire à l'action<sup>87</sup>, ou bien les parer de manière à correspondre au goût exotique recherché par ses lecteurs<sup>88</sup>. Le Turc, lui, est soit généreux, soit cruel. *La Provençale*

<sup>84</sup> voir chap. III.2.

<sup>85</sup> cité par Georges Forestier (*Notice* dans Racine, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1999, p. 1530).

<sup>86</sup> Corneille, *Argument d'Andromède*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, t. II, p. 446.

<sup>87</sup> Voir Antoine Du Périer, *Les Amours de Pistion*, Paris, Th. de la Ruelle, 1601, p. 223.

<sup>88</sup> Voir les frontispices de la troisième, quatrième et cinquième partie du *Polexandre* de 1637.

nous l'a montré. Regnard s'inspire des récits d'esclavage, tels ceux de Du Chastelet des Boys dans son *Odyssee*, ou des descriptions comme celle de Thévenot à propos de l'esclavage des chevaliers de Malte<sup>89</sup>. Comme la plupart des auteurs mettant en scène littérairement l'Autre, il fige finalement plus les stéréotypes dans les esprits des lecteurs, que les observations des voyageurs ne les remettent en cause. Fontenelle écrit en 1686 dans ses *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* :

Quand on va vers de certaines terres nouvellement découvertes, à peine sont-ce des hommes que les habitants qu'on y trouve; ce sont des animaux à figure humaine, encore quelquefois assez imparfaite, mais sans presque aucune raison humaine. (Second soir)

La curiosité pour le sauvage va rarement, au XVII<sup>e</sup> siècle, et surtout au théâtre, au-delà du visuel, du coloré et de l'animalisation.

Les illustrations ci-jointes (**fig. 20** et **21**) peuvent nous permettre de nous figurer cette imagerie précieuse : la « Grand'Dame Turcque » et l'« Aga Capitaine general des Ianissaires » insérés dans le texte de Nicolay influenceront indirectement mais durablement l'imaginaire jusqu'au choix des costumes de *Bajazet*. De même, l'*Habit d'Africain* (**fig. 15**) ainsi que l'« Habit d'Indien » (**fig. 22**) et l'« Habit d'Indienne » (**fig. 23**) du ballet *Le Triomphe de l'amour* et les frontispices ouvrant chacune des parties de *Polexandre* sont révélateurs de l'esthétisation et de la typologie qui s'opèrent alors. L'*Habit d'Arabe* ci-joint aussi (**fig. 24**). Les gravures de Henri Bonnart et de Louis Colet, suivies de poèmes, inscrivent de plus la représentation de l'Autre dans la perspective de l'*ecphrasis* plutôt réservée habituellement à la description de palais et tableaux. L'Autre devient un objet d'art, une référence, il entre dans les cabinets de curiosités et dans l'imaginaire littéraire. Finalement et en tout état de cause, le goût du siècle ne s'intéresse guère aux gens et aux paysages que dans la mesure où ils réfèrent à une esthétique exotique et non à une authentique anthropologie.

C'est finalement la thèse de Thomas Pavel que nous retrouvons ici : le XVII<sup>e</sup> siècle est bien un « art de l'éloignement »<sup>90</sup>, une esthétisation et une idéalisation de la « réalité » observée par les voyageurs, qui ont eux-mêmes du mal à la percevoir autrement qu'ils ne se l'imaginent avant de la rencontrer au cours des étapes de leurs voyages. Récits de voyages, romans baroques, pièces exotiques et collections de costumes ont ainsi en commun cette capacité à répondre et à développer tout un imaginaire romanesque arrangeant les mœurs exotiques au goût de leur public et alimentant finalement les clichés sur l'Autre.

<sup>89</sup> Thévenot, *Voyages, op. cit.*, p. 341-342.

<sup>90</sup> Thomas Pavel, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996.



20. « Grand'Dame Turque »  
Nicolas de Nicolay, *Discours et Histoire véritable des navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, Anvers, A. Connin'x, 1586.



21. « Aga Capitaine general des lanissaires »  
Nicolas de Nicolay, *Discours et Histoire véritable des navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, Anvers, A. Connin'x, 1586.



22. « Habit d'Indien » du ballet  
*Le Triomphe de l'amour*



23. « Habit d'Indienne » du ballet  
*Le Triomphe de l'amour*



24. « Habit d'Arabe »

C'est ainsi l'Occident qui façonne l'Ailleurs selon l'image qu'il lui plaît de s'en faire, ou plus exactement, au xvii<sup>e</sup> siècle français, ce sont les Salons qui s'imaginent un ailleurs précieux. Le meilleur exemple est sans doute le cas d'Antoine Galland : voyageur et orientaliste, il connaît cette véritable ouverture à l'Autre mais, pour plaire au public français, il sait qu'il doit adapter les *Mille et une nuits* et, à travers ce texte l'Orient tout entier, aux mœurs galantes françaises. Secrétaire de l'Ambassadeur en Orient de Louis XIV, il connaît le faste de l'ambassade de France et de la cour ottomane et propose la vision d'une civilisation brillante et cérémonieuse. L'élégance de ses facettes répond exactement au goût des grandes dames auxquelles il destine son ouvrage. Sa traduction des contes arabes est loin d'être fidèle au manuscrit original. Le but de Galland n'est pas de faire œuvre de savant mais de rendre l'Orient accessible aux Salons. Ainsi, contrairement aux contes orientaux, *Les Mille et une nuits* n'ont que peu de caractère didactique ou sentencieux, Galland veut plaire avant tout, grâce à un récit cadre permettant l'enchâssement d'une série de contes formant une suite qui pourrait être continuée indéfiniment (ce qu'implique d'ailleurs le titre, « mille et une nuits » étant une locution figée pour signifier

« un grand nombre », Galland le précise lui-même dans sa note à la fin de la LXVIII<sup>e</sup> nuit). Plus qu'une simple traduction, Galland fait preuve de création originale en faisant parler aux sultans la langue de Versailles. Lamarre, dans son *Histoire des deux conquêtes de l'Espagne par les Maures*, écrit en 1708 :

Il semblerait, il n'y a pas longtemps, que l'histoire ne fût faite que pour les Grecs et les Romains. Mais enfin, la science des langues orientales et les voyages qui ont été faits de nos jours ont appris qu'il y a de la valeur et de la politesse partout<sup>91</sup>.

618

Mais cette « valeur » et cette « politesse » plaisent justement car elle font ressembler les sultans aux nobles français, à cette époque où les romans à clés ont tant de succès. L'œuvre connaît elle-même un grand succès car Galland a su saisir le bon moment en profitant de la vogue orientaliste et de celle des contes de fées. Mais alors que les métamorphoses de Perrault sont encore raisonnables (les souris et les chevaux de Cendrillon ont en commun d'être « d'un beau gris de souris pommelé », le rat transformé en cocher a gardé « ses belles moustaches »<sup>92</sup>, etc.), Galland propose une nouvelle fantasmagorie tirée du merveilleux arabe mêlée à une documentation riche, précisant par des notes les coutumes locales, la géographie et les institutions de l'Islam. Alors que la littérature française s'éloigne de l'héroïque, il cherche à piquer la curiosité et susciter l'émotion en recourant à toutes les ressources du romanesque. Il opère en fait un travail en douceur sur les mentalités en les intéressant à un sujet plus éloigné des clichés habituels mais en ne les bouleversant pas radicalement. Finalement, *Les Mille et une nuits* se sont paradoxalement imposées comme l'œuvre symbolisant le mieux le monde oriental musulman alors qu'elles ne véhiculent pas une réalité mais un imaginaire de fiction avec contes magiques et féériques (le pêcheur et le Génie, le cheval magique, Aladdin et la lampe merveilleuse), aventures chevaleresques (Omar An-numan), voyages extraordinaires (Sindbad), etc. Mais ce travail progressif, s'il s'inscrit dans la continuité des stéréotypes des romans et pièces exotiques précédents, propose aussi une nouvelle poésie qui correspond à une nouvelle ère dans les liens qui unissent le voyage et la littérature : nous sommes passés au XVIII<sup>e</sup> siècle (1704) et une nouvelle perspective commence. Mais l'Abbé Prévost, Bernardin de Saint-Pierre et Voltaire nous entraîneraient trop loin... Selon M. Longino,

Les attitudes exposées dans les textes, qu'il s'agisse de relations de voyageurs, de documents diplomatiques ou de pièces de théâtre, deviennent peu à peu les

91 Cité par Jean Gaulmier, dans son éd. critique des *Mille et une nuits*, Paris, GF-Flammarion, 1965, t. I, p. 10.

92 Charles Perrault, *Contes du temps passé : Cendrillon*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1981, p. 173.

présuppositions des lecteurs/spectateurs. Ces présuppositions, qui sont aussi des préjugés, contribuent de façon déterminante à mettre en place l'imaginaire moderne de l'identité collective française<sup>93</sup>.

Nous avons donc vu que l'étonnement du voyageur français du xvii<sup>e</sup> siècle face à l'altérité procède d'une découverte visuelle éminemment subjective mais guidée par toute une série de préjugés ethnocentriques propres à l'esprit classique du « Grand Siècle ». Cette découverte est relayée par la fiction qui a tendance à modifier des profils anthropologiques en types littéraires et à les figer. Mais, même si elle est encore très ethnocentrique, il existe bel et bien une tentative d'appréhension ouverte de l'Autre, liée à la vogue croissante des récits de voyage, au développement de la curiosité et à l'évolution de figures comme celles du savant et de l'honnête homme curieux<sup>94</sup>, ainsi qu'à ces auteurs qui parviennent à un réel « déplacement » de perspective en accord avec le déplacement spatial. Les modes de vision face à l'Autre oscillent entre un regard myope et un regard en miroir, entre le sentiment de supériorité et la découverte de la relativité, entre la ridiculisation des autres et la ridiculisation de soi à travers l'Autre, pour aboutir peu à peu à un nouveau regard sur la société française, issu d'un renversement de regard lié au procédé du monde renversé, qui permet de voir dans l'ailleurs une France renversée, une France qui gagnerait parfois à être autre. La topique du *mundus inversus* est en effet bel et bien réactivée ici de façon originale, en mettant en avant le thème des rôles échangés et le sentiment de la relativité et de l'altérité, plutôt qu'en reprenant le motif traditionnel du miroir des fous et la lamentation générale sur le monde. En développant l'idée de contraire et d'altérité, le *topos* est bien un *topos* dynamique. Né d'un réflexe d'opposition et d'une sensibilité à l'Autre, il permet de dépasser la binarité et le dualisme, pour « progressivement et par couple d'opposés, [faire évoluer la conscience] vers des notions de plus en plus subtiles »<sup>95</sup>. Les voyageurs français ultramarins du xvii<sup>e</sup> siècle, et leurs lecteurs avec eux, apprennent à voir et, ce faisant, au moins à se voir, à défaut de voir vraiment l'Autre. Le genre du récit de voyage amorce certes le sentiment de

93 Michèle Longino, « Politique et théâtre au xvii<sup>e</sup> siècle : les Français en Orient et l'exotisme du *Cid* », dans *Littérature et Exotisme*, *op. cit.*, p. 59.

94 Froger est de ceux-là : « Ayant toujours souhaité avec passion de voir les Païs étrangers, je ne fut [*sic*] pas plutôt maître de mes applications, que je cherchay tout ce qui pouvoit contribuer dans ce dessein à faire l'occupation d'un honnête homme, & à me distinguer de ces Voyageurs, qui parcourent le Monde, pour avoir seulement le plaisir de voir differens objets, sans jamais se mettre en état d'être utiles à leur Patrie », Préface de la *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696 & 1697 aux Costes d'Afrique faite par le sieur Froger*, Amsterdam, Héritiers d'Antoine Schelte, 1702.

95 Frédérick Tristan, *Le Monde à l'envers*, *op. cit.*, p. 15.

relativité mais le roman et le théâtre le figent, et c'est vraiment le genre du voyage imaginaire qui l'exploite le plus, avant les utopies de la fin du siècle et leurs vraies remises en question.

## VII. 2. DE LA RELATIVITÉ DES COUTUMES : APPRENDRE À VOIR ET À SE VOIR

« Ce détour par autrui qui fait revenir à soi »

La lecture des récits de voyage a conduit à une prise de conscience de la relativité des coutumes et des jugements et à reconnaître, comme l'écrivait déjà Montaigne, dans son célèbre chapitre « Des Cannibales », que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage »<sup>96</sup>. Selon lui,

il se faut garder de s'attarder aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voix de la raison, non par la voix commune<sup>97</sup>.

620

Ainsi, à propos des cannibales, Montaigne observait :

Je ne suis pas marri que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres. [...] Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie<sup>98</sup>.

Certes, ses cannibales avaient des chansons, qu'il comparait à des poésies anacréontiques et « leur langage [était] un doux langage et qui a[vait] le son agréable, retirant aux terminaisons grecques »<sup>99</sup>... L'indigène de Montaigne ressemblait fort à une réincarnation de l'âge d'or antique. Mais les échanges de l'auteur avec un Américain débarqué à Rouen en 1562 ont permis de remettre en cause le pouvoir royal d'un enfant<sup>100</sup>, l'inégalité sociale<sup>101</sup>, – comme dans

96 Montaigne, *Essais*, livre I, chap. XXXI, « Des cannibales », éd. Pierre Michel, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 307.

97 *Ibid.*, p. 303.

98 *Ibid.*, p. 312-313.

99 *Ibid.*, p. 318.

100 « Ils dirent qu'ils trouvaient en premier lieu fort étrange que tant de grands hommes, portant barbe, forts et armés, qui étaient autour du roi (il est vraisemblable qu'ils parlaient des Suisses de sa garde), se soumissent à obéir à un enfant, et qu'on ne choisisse plutôt quelqu'un d'entre eux pour commander » (*ibid.*, p. 318).

101 « secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et gorgés de toutes sortes de commodités, et que leurs moitiés étaient mendiants à leurs portes, décharnés de faim et de pauvreté; et trouvaient étrange comme ces moitiés ici nécessaires pouvaient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons » (*ibid.*, p. 318-319).

une préfiguration du diptyque de La Bruyère, Giton et Phédon<sup>102</sup> –, et la vanité des signes extérieurs de supériorité et d'autorité<sup>103</sup>. Le contact avec l'ailleurs et l'écriture ironique<sup>104</sup> de ce chapitre ont préparé la voie à la notion de relativité. Descartes, un siècle plus tard, enchaîne en écrivant :

en voyageant, [j'ai] reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela des barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous de raison [...] <sup>105</sup>.

Ailleurs, il écrit aussi :

Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu <sup>106</sup>.

Combattre les préjugés, s'ouvrir à l'Autre pour se connaître soi-même : la morale socratique devrait être l'aboutissement d'un voyage réussi. F. Lestringant a défini ce qu'il appelle « l'épreuve exotique » par « ce détour par autrui qui fait revenir à soi »<sup>107</sup>. Ainsi, parmi ces « moralistes », parfois quelques insolites comme Exquemelin développent l'idée de Descartes. Le passage qu'Exquemelin accorde au problème de la relativité des coutumes, un peu à la façon des moralistes classiques – ce qui est très étonnant dans un récit de flibustier –, mérite d'être cité en entier :

Nous autres Français, nous sommes étonnés de voir des manières si différentes des nôtres. Que dirions-nous donc de celles des autres nations, qui le sont bien

<sup>102</sup> *Caractères*, « Des biens de fortune », § 83. Dans une perspective comparée, le terme de Montaigne « moitié » a ici une valeur forte, si on le met en rapport avec l'analyse de l'effet miroir des paragraphes de La Bruyère par Serge Doubrovsky (« Lecture de La Bruyère », *Poétique*, 2, mai 1970).

<sup>103</sup> « Sur ce que je lui demandai quel fruit il recevait de la supériorité qu'il avait parmi les siens (car c'était un capitaine, et nos matelots le nommaient roi), il me dit que c'était marcher le premier à la guerre ; de combien d'hommes il était suivi, il me montra une espace de lieu, pour signifier que c'était autant qu'il en pourrait en une telle espace, ce pouvait être quatre ou cinq mille hommes ; si, hors la guerre, toute son autorité était expirée, il dit qu'il lui en restait cela que, quand il visitait les villages qui dépendaient de lui, on lui dressait des sentiers au travers des haies de leurs bois, par où il pût passer bien à l'aise » (*ibid.*, p. 319).

<sup>104</sup> Conclusion du chapitre : « Tout cela ne va pas trop mal : mais quoi, ils ne portent point de hauts-de-chausses ! » (*ibid.*, p. 319)

<sup>105</sup> Descartes, *Discours de la Méthode*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>107</sup> « Avant-Propos » de Dominique de Courcelles qui résume l'article de Frank Lestringant, « L'exotisme en France à la Renaissance, de Rabelais à Léry », dans *Littérature et Exotisme*, *op. cit.*, p. 3.

davantage ? Par exemple, nous buvons l'eau froide, et les Japonais la boivent chaude. Nous estimons belles les dents blanches, eux les noires ; et si elles sont d'une autre couleur, ils les teignent aussitôt de quelque drogue qui les noircit. Ils montent à cheval du côté de la main droite, nous de la gauche. Pour saluer, nous découvrons la tête, eux les pieds, en secouant légèrement leurs pantoufles. Quand notre ami arrive vers nous, nous nous levons ; eux, au contraire, s'asseyent. Chez nous, les pierres précieuses sont fort estimées ; chez eux ce sont choses communes. Nous donnons aux malades des choses fort douces et bien cuites ; ils leur en présentent de salées et de crues. Nous les nourrissons de volailles ; ils les nourrissent de poisson. Nous usons de médecines amères et de mauvaise odeur ; ils en prennent de douces et qui sentent bon. Nous saignons terriblement le malade et eux, jamais ; ce qui est bien remarquable, c'est qu'ils donnent de bonnes raisons de tous leurs usages. Ils prétendent, par exemple, que s'abaisser quand un ami se présente, au lieu de se relever, est une plus grande marque de respect ; que les vases de quelque usage doivent être plus estimables que les pierres précieuses qui ne sont d'aucune utilité ; que l'eau que l'on boit froide resserre les extrémités des intestins, cause la toux et les autres maladies de l'estomac, et que la chaude, au contraire, entretient la chaleur naturelle ; qu'il faut donner aux malades des médecines que la nature désire et non pas celles qu'elle abhorre. Ils disent enfin qu'il faut ménager le sang, qui est la source de la vie. Pour les dents noires, outre qu'ils les trouvent plus belles ainsi, ils soutiennent qu'il faut leur donner cette couleur, parce que, si elles ne sont pas noires, elles le deviendront par quelque accident qui les rendra telles. Ils raisonnent du reste à peu près de la même manière. Ainsi, les Indiens ont leurs coutumes, différentes des nôtres, mais qui pour cela ne doivent pas nous paraître ridicules<sup>108</sup>.

L'insistance portée sur le regard, la perception visuelle de l'autre, de celui qui ne partage pas cette identité française, est relayée par le problème de l'apparence et de la dissemblance, qui entraînent la surprise mais ne devraient pas, selon Exquemelin, provoquer le « ridicule », c'est-à-dire à la fois un jugement de supériorité sur ce qui semble insignifiant et le rire qui va avec ce sentiment de supériorité. Il s'agit en fait là d'une forme de morale en négatif, qui dit comment ne pas se comporter, tout en suggérant l'attitude à adopter (les adjectifs « remarquables » et « estimable » impliquent l'admiration et l'acceptation d'une logique différente, et les substantifs « raisons » et « raisonnements » accordent à l'Autre la crédibilité intellectuelle qui lui est si souvent et si vite déniée). Nous

<sup>108</sup> Alexandre Exquemelin, *Histoire des Aventuriers*, Paris, Jacques le Febvre, 1686, éd. Bertrand Guégan, Paris, Sylvie Messinger, coll. « Les Pas de Mercure », 1990, p. 290-291.

retrouvons les termes de Descartes (« ridicule et contre raison ») ainsi que le motif du monde renversé.

Un autre voyageur sait faire profiter le lecteur de ses découvertes concernant la relativité des points de vues. Regnard, dans ses *Épîtres*, propose un discours tout à fait novateur pour l'époque :

Chacun dans ses erreurs, ou fâcheux, ou commode,  
s'établit une loi purement à sa mode.  
Ainsi on vit du nil les brûlés habitants  
Peindre les anges noirs, comme les démons blancs.  
Le porc est chez l'Hébreu le morceau détestable,  
Le porc chez les Chrétiens est l'honneur de la table ;  
Et sur le même mets nous voyons attaché,  
Pour les uns du plaisir, pour d'autres du péché.

L'Ottoman ne saurait boire de vin sans crime ;  
Le Germain, s'il n'en boit, ne peut être en estime :  
Et c'est une vertu sur les rives du Rhin,  
De perdre la raison pour faire honneur au vin. [...]

Rien ne fut mieux conçu que nos lois, nos usages.  
Il est vrai : mais bientôt, par de bonnes raisons,  
L'Indien va nous placer aux Petites-Maisons.  
En effet, dira-t-il, quelle fureur extrême  
De mettre en terre un corps qu'on chérit, que l'on aime,  
Pour être indignement la pâture des vers ?  
Qu'avec plus de raisons en cent ragoûts divers  
Le fils mangeant le père, il lui rend en partie  
ce qu'il reçut de lui quand il vint à la vie ;  
Et ranimant sa chair et réchauffant son sang,  
Il lui fait de son corps un sépulcre vivant !

Quelle horreur ne font pas ces sentiments bizarres !  
Mais pourtant dans ces lieux si cruels, si barbares,  
Nous-mêmes nous passons pour des gens sans amour,  
Ingrats, dénaturés, et peu dignes du jour.

Non, non, je le dirai, il n'est point de folie  
Qui ne soit ici-bas en sagesse établie<sup>109</sup>.

109 Jean-François Regnard, *Épître V*, dans *Théâtre de Regnard*, Paris, Garnier, 1876.

L'utopie attribuée à Fontenelle *La République des Philosophes, ou Histoire des Ajaoiens* est suivie, dans son édition posthume, d'une *Lettre à Madame la Marquise \*\*\* sur la Nudité des Sauvages* dont le but est de convaincre que la pudeur est acquise et non innée et que tout est une question de relativité :

Voici une preuve encore plus forte : vous ne rougissez pas certainement, Madame, d'exposer aux yeux & à l'admiration du public, votre beau visage paîtri de roses, vos beaux yeux, & toutes les graces dont la Nature vous a favorisée, pendant que la plus belle Ottomane, je ne dis pas Sultane du serail, mais l'épouse d'un simple Mahométan, croiroit avoir perdu son honneur, si un homme, autre que son mari, avoit vu son visage. [...]

Il s'ensuit de ce que je viens de dire, que presque la moitié des hommes qui sont sur la terre, vont nuds sans rougir de leur nudité : donc, ce que nous appellons pudeur n'est pas une chose innée en nous<sup>110</sup>.

624 Mais cette lettre est plus révélatrice des nouvelles pensées du XVIII<sup>e</sup> siècle que du siècle classique. Ce type d'ouverture d'esprit n'est en effet pas courant. La Fontaine, dans ses *Lettres* composant sa « relation d'un voyage de Paris en Limousin » éprouve la curieuse sensation de rencontrer des types littéraires que le voyage transforme en personnes en chair et en os. Mais au lieu de traiter celles-ci comme telles, sa vision reste littéraire : les Bohémiens qu'il rencontre deviennent des « héros guzmanesques » et des « Philis d'Égypte »<sup>111</sup>. Il emploie tout un vocabulaire destiné à raviver les lectures de *Guzman d'Alfarache* (1599), et son voyage reste avant tout littéraire, jouant sans cesse du badinage et du pittoresque. L'expression « Douegnas » fait surgir l'image de vieilles femmes laides et démoniaques cheminant en « caravane » : « je frémis d'horreur à ce spectacle, et j'en ai été plus de deux jours sans pouvoir manger »<sup>112</sup>. Certes, il prétend vouloir observer de plus près ces Bohémiens, il dit devoir coucher dans les mêmes lits et boire dans les mêmes verres qu'eux. Mais il ne s'agit pas pour lui de les comprendre en tant qu'Autre, seulement de créer un effet de *captatio benevolentiae* où seul le lecteur semble vraiment compter à ses yeux. On retrouve en fait là une technique propre au petit voyage galant, telle que l'exploite Racine, « moscovite » à Uzès. La Fontaine et Racine, en riant d'autrui, sont des exemples de ce que Descartes et Exquemelin réprovent.

110 Fontenelle, *Lettre à Madame la Marquise \*\*\* sur la Nudité des Sauvages*, dans *La République des Philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*, EDHIS, Paris, 1970, p. 159-166.

111 La Fontaine, *Relation d'un voyage en Limousin* (1663), dans *Œuvres complètes*, éd. Pierre Clarac, Paris, Le Seuil, coll. « Intégrale », 1965, p. 24.

112 *Ibid.*

Le but serait de proposer un nouveau regard à la société, une sorte de « révolution sociologique » comme le formule Roger Caillois :

J'appelle ici révolution sociologique la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors et comme si on la voyait pour la première fois. L'examinant alors comme on ferait d'une société d'Indiens ou de Papous, il faut se retenir sans cesse d'en trouver naturels les usages et les lois. Il s'agit d'oser considérer comme extraordinaires et difficiles à entendre ces institutions, ces habitudes, ces mœurs, auxquelles on est si bien accoutumé dès sa naissance et qu'on respecte si fort et si spontanément qu'on n' imagine pas la plupart du temps qu'elles pourraient être autrement. Il faut une puissante imagination pour tenter une telle conversion et beaucoup de ténacité pour s'y maintenir<sup>113</sup>.

Cette remise en question de soi, périlleuse, nous allons le voir, et loin d'être évidente, est possible grâce au motif du voyage, qui offre bien un nouveau regard sur la société, un regard inversé qui devrait permettre au voyageur de se voir en tant qu'être pétri d'une culture qui n'est pas universelle. Mais ce décalage n'est possible que par un détour. C'est le voyage imaginaire et l'essai qui exploitent le mieux ces techniques de renversement que sont le décalage, le rire, le burlesque, l'ironie, l'éloge paradoxal, le discours à rebours faisant surgir l'évidence, etc. Nous allons étudier cette découverte des relativités à travers le cas de *Cyrano de Bergerac* puis à travers celui des moralistes.

#### Voyage et *mundus inversus* : de la Lune à la Terre

Afin de percevoir l'importance de la symbolique du monde renversé pour notre sujet, nous partirons d'une gravure, comme l'a fait P. Ronzeaud dans son article « La femme au pouvoir ou le monde à l'envers »<sup>114</sup>, et plus particulièrement du motif du globe. Le globe fait partie du vocabulaire allégorique du « monde à l'envers ». Généralement allégorie de la Révélation et des vertus qui conduisent au Salut, il peut être aussi la figuration de l'éphémère voué à la destruction, opposée à l'univers harmonieux de la création divine. Céleste ou terrestre, le globe a toujours une symbolique complexe dont témoigne l'iconographie. Nous avons vu en introduction le sens du globe de Coronelli offert par le cardinal d'Estrées à Louis XIV, nous pouvons à présent analyser la gravure de Crispin de

113 Roger Caillois, Préface des *Œuvres de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. V-VI.

114 Pierre Ronzeaud, « La femme au pouvoir ou le monde à l'envers », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1975, n° 108, p. 9-33.



25. Crispin de Pas, *Monde à l'envers*, 1635

Pas datée de 1635 intitulée *Monde à l'envers* (fig. 25). Pour les Pères de l'Église et Thomas d'Aquin en particulier, c'est la chute de Lucifer et celle d'Adam et d'Ève qui mirent fin au monde harmonieux et bien ordonné créé par Dieu. Cette lecture insiste sur les causes humaines du renversement du monde. Or, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, se répand dans l'Europe occidentale un même type de gravures représentant ce « monde à rebours » ou « monde à l'envers », et portant souvent des légendes proches de celle-ci :

Ce modeste dessein en un globe tracé fait voir en racourcy le monde renversé.

Le globe, placé à l'envers, avec sa croix orientée vers le sol, précède des scènes d'inversions où par exemple « La femme donne [...] la bouillie à sa mère », ou « le poisson prend l'homme à l'hameçon »<sup>115</sup>. Aux visées d'édification morale et religieuse s'ajoute souvent une volonté de satire sociale et politique. La gravure de Crispin de Pas propose une vision du monde d'après la Chute. Le globe, dont la croix est plantée dans la terre, encercle (de gauche à droite) des scènes de vol, de luxure, de meurtre, et de jeu, autant de signes de la folie des hommes, tandis

115 Roger Chartier et Dominique Julia, « Le monde à l'envers », *L'Arc*, n° 65, 1976, p. 43-53.

qu'à l'arrière-plan, un bateau chavire près du rivage dans une tempête figurant la colère divine mettant un terme au voyage de cupidité. Le Diable, précisément, au centre et au sommet, offre un sac de richesses au fou et à sa femme pour les soumettre à la tentation. Les angelots qui surmontent la scène rapprochent cette gravure d'une vanité : l'un souffle des bulles de savon, l'autre tient un sablier ailé et un crâne. Enfin, de chaque côté du globe, les deux philosophes antiques Démocrite et Héraclite, connus l'un pour rire et l'autre au contraire pour pleurer la « misère du monde », assistent à ce spectacle d'un « théâtre du monde » mettant en scène un « monde à l'envers ». Le *topos* du *theatrum mundi* est doublé ici de celui du *mundus inversus* pour mieux fustiger la vanité des hommes et de leurs voyages.

Les textes relaie cette idée en appliquant le motif du monde renversé à celui du voyage, qui devient ainsi un « voyage à l'envers » dont le but est de remettre en cause le regard ethnocentrique fermé propre au Français classique. Le voyage inversé et satirique, au dessein moral, utilise la technique du voyage au long cours pour le retourner contre le regard français d'origine, dans la mesure où il présente une France *a contrario*. Nous avons ainsi le cas du voyage extraordinaire des *Estats et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac. L'inversion du regard devient un système chez cet auteur qui fonde tout son voyage imaginaire dans la Lune sur cette topique du regard inversé. Comme l'a remarqué J. Lafond<sup>116</sup>, le narrateur voyageur passe de l'Ancien au Nouveau Monde avant de développer le renversement, non plus continental mais monumental entre le monde de la Terre et l'Autre monde, celui de la Lune. D'emblée, le motif du premier contact avec l'Autre est renversé par Cyrano, qui s'amuse à mettre en scène un voyageur myope qui ne se rend pas compte qu'il est en Nouvelle-France et non en France, et qui prend les habitations indigènes pour des « chaumières », s'étonne de voir les Français aller « tout nus »<sup>117</sup>. . . Toute une série de détails dans ce texte permettent de mettre en cause la colonisation européenne des Amériques : le narrateur naïf s'approche « à une portée de pistolet » de ces « chaumières » – critique de l'invasion brutale –, le premier homme qu'il rencontre est un vieillard qui se jette à ses genoux, joint les mains derrière la tête, ouvre la bouche et ferme les yeux, dans la position de celui qui prend l'hostie – critique de l'évangélisation forcée –, avant de « marmotter » – critique de l'animalisation de l'Autre –, etc.

116 Jean Lafond, « Le monde à l'envers dans les "États et Empires de la Lune" de Cyrano de Bergerac », dans *L'Image du monde renversé*, op. cit., p. 129-139.

117 Cyrano de Bergerac, *Les Estats et Empires de la Lune*, éd. Madeleine Alcover, Paris, STFM, 1996, p. 11-12.

Le face à face inversé du sauvage et du civilisé traduit le décalage dû à la fausse perception de l'Autre, mais autant dans les yeux des soi-disant sauvages qui voient descendre des airs un personnage équipé de fioles de rosées avançant sans presque toucher terre, par branles donnés à son corps, que dans ceux des colons et de Dyrcona. Cyrano nous montre en fait dans l'épisode du Canada que le monde qu'il va quitter est à l'envers et que ceux qui détiennent le pouvoir et qui ont donc le moyen de le changer, le maintiennent à l'envers. Le clergé n'est plus crédible, l'ordre établi est corrompu. La religion est alors un obstacle au progrès scientifique, au rationalisme critique et à la liberté. De plus, comble du paradoxe, elle utilise, comme de nombreuses cosmogonies, le procédé du monde inversé pour justifier sa conception du monde. Cyrano va donc employer la même arme pour démontrer le contraire.

628

Après le Canada, la lune : le voyage extraordinaire de Dyrcona l'emmène dans des lieux paradoxaux où le paradoxe sert à remettre en cause la société française de l'époque. Cyrano en procédant par éloges paradoxaux<sup>118</sup> et en réexploitant la topique du monde renversé arrive vraiment à créer un « autre monde », dans la lune puis dans le soleil, qui soit directement satirique et qui remettent clairement en question l'ethnocentrisme européen. Le récit qui fonctionne symétriquement nous propose le même inversement du motif du premier contact avec l'Autre lors de la rencontre entre Dyrcona et les Sélénites. Le regard propre aux récits de voyage animalisant l'Autre se retourne contre le voyageur lui-même qui est considéré comme un singe, « la femelle du petit animal de la reine » dans le voyage dans la lune, et les procès sur le statut humain du narrateur, qui ont lieu dans la lune comme dans le soleil, sont un écho révélateur de la dialectique que nous avons tenté de mettre en avant avec le Lapon de Regnard et qui est déjà implicitement remise en cause par le soldat aux Caraïbes.

Cette fois, tout est vraiment inversé :

les chesnes [...] sembloient par leur excessive hauteur porter au ciel un parterre de haute fustaye. En promenant mes yeux de la racine jusques au sommet, puis les precipitant du feste jusques au sommet, puis les precipitant du feste jusques aux piedz, je doutois si la terre pendue à leur[s] racine[s] ; on diroit que leur front superbement eslevé plie comme par force sous la pesanteur des globes celestes, dont ils ne soustiennent la charge qu'en gémissant<sup>119</sup>.

118 Au sens où l'entend Patrick Dandrey dans *L'Éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, PUF, 1997.

119 Cyrano de Bergerac, *Les Estats et Empires de la Lune*, op. cit., p. 34.

Cyrano introduit dans le renversement spatial l'idée de miroir, qui peut aussi rappeler les découvertes de la géométrie projective, de l'étude de la vision rétinienne et être rapprochée du thème des Antipodes. Les principales coutumes et idéologies françaises de l'époque comme la noblesse, la gérontocratie<sup>120</sup>, l'idée de respect, la colonisation, le droit, la pudeur, etc. sont tour à tour renversées pour être relativisées et ridiculisées. Divers procédés s'y emploient, comme le détournement comique de la maïeutique socratique, les questions rhétoriques qui permettent de faire surgir l'évidence du bon sens, la parodie, la caricature, le décalage, ici par exemple à propos de la soi-disant suprématie occidentale et surtout espagnole :

Ce petit homme me conta qu'il estoit European, natif de la vieille Castille, [...] qu'estant tombé entre les mains de la reine, elle l'avait pris pour un singe, à cause qu'ils habillent par hazard en ce país là les singes à l'espagnolle, et que l'ayant à son arrivée trouvé vestu de cette façon, elle n'avoit point douté qu'il ne fut de l'espece.

« Il faut bien dire, luy repliqués-je, qu'après leur avoir essayé toutes sortes d'habits, ilz n'en ayent point rencontré de plus ridicule, et que [ce soit] pour cela qu'ils les équipent de la sorte, n'entretenans ces animaux que pour se donner du plaisir.

– Ce n'est pas connoistre, dit-il, la dignité de nostre nation en faveur de qui l'univers ne produit des hommes que pour nous donner des esclaves, et pour qui la nature ne sçauroit engendrer que des matieres de rire »<sup>121</sup>.

Le « par hasard » camoufle mal le travail critique de Cyrano, et le rire se retourne vite contre cet Espagnol imbu de la supériorité de sa nation. Le rire est précisément le moyen le plus à même de mettre en avant la relativité des mœurs et la critique du point de vue unique.

En signe de respect, les Sélénites se couvrent alors que les Terriens se décoiffent. Pour supplier le roi, les Sélénites se traînent sur le dos, les Terriens s'inclinent. Les Sélénites contemplant leurs pieds avec humilité pendant que les Terriens regardent fièrement le ciel. La relativité est une notion que le narrateur et son lecteur découvrent dans tous les domaines. Ainsi son voyage au pays des grands nez, par exemple<sup>122</sup>, reprend-il le genre de la promenade précieuse pour se moquer, par un comique de situation, des tabous français. Dyrcona en effet, au retour de sa « promenade » destinée à « visiter quelques endroits de la ville », a une conversation avant de retourner « au jardin » :

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 184-189.

« Sachés donc que l'escharpe dont cet homme est honoré, où pend pour médaille la figure d'un membre viril, est le symbole du gentil-homme, et la marque qui distingue le noble d'avec le roturier ».

J'avoue que ce paradoxe me sembla si extravagant que je ne pus m'empêcher d'en rire.

« Cette coutume me semble bien extraordinaire, dis-je à mon petit hôte, car en notre monde la marque de noblesse est de porter l'épée. »

[...]

« Vous appelés ce membre là les parties honteuses, comme s'il y avoit quelque chose de plus glorieux que de donner la vie et rien de plus infame que de l'oster »<sup>123</sup>.

Le rire permet une prise de distance critique et donc une réflexion philosophique sur ce que le lecteur concevait comme la norme. L'éloge paradoxal du peuple au grand nez permet de faire un éloge du sexe dans un pays où la pudeur est ingratitude. Ce fétichisme inversé, où le sexe remplace l'épée, vise à remettre en cause la société castratrice française. Là, le grand nez, symbole d'un fort potentiel viril, est signe de spiritualité, de prudence, de courtoisie, d'affabilité, et de générosité. Le clin d'œil de Cyrano à lui-même, connu pour son grand nez, est comique et décrédibilise la science physionomique. L'éloge paradoxal du nez aboutit à une purification « nasale », ou de « l'ethnie des petits nez » : « des camus, on bâtit les eunuques, parce que la République aime mieux n'avoir point d'enfant d'eux, que d'en avoir de semblables à eux » : ils châtrent les petits nez qu'ils jugent mauvais et peu virils pour qu'ils ne se reproduisent pas et n'engendrent pas une race « imparfaite ». Cette idéologie, arienne et nazie avant l'heure, remonte à la tradition antique qui consistait à projeter les enfants faibles du haut d'un précipice, mais aura encore beaucoup de succès dans l'histoire des pays totalitaires. Elle implique une élimination des êtres non conformes à la volonté de la République, et par là même la chute de la République qui par définition doit être la « chose publique » (*res publica*), c'est-à-dire de tous. Cyrano met dans la bouche des Lunaires une contradiction dont ils n'ont pas conscience et qui vise à la fois la dénonciation de leurs propos et vaut comme une mise en garde du lecteur. Les deux éloges paradoxaux du nez et du sexe sont interrompus par l'intervention d'un « homme tout nu », le héraut du Conseil du royaume qui demande à Dyrcona, quand il sera de retour dans son monde terrien, de « construire une certaine machine [...] correspondante à une autre [...] prête en celui-ci [ce Monde ci, le Lunaire] » de façon à ce que les Lunaires puissent attirer son Monde au leur et le joindre à leur globe. « Sitôt

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

qu'il fut sorti », la conversation reprend comme si rien d'important n'avait été dit. Pourtant c'est bel et bien d'une stratégie de colonisation qu'il s'agit, de conquête territoriale et d'annexion de la Terre. Le passage est à rapprocher de *L'Histoire comique de Francion* de Sorel :

Il y aura là [dans la Lune] un prince ambitieux comme Alexandre qui voudra venir dompter ce monde-ci. Il fera provision d'engins pour y descendre ou pour y monter (car à vrai dire, je ne sais encore si nous sommes en haut ou en bas) : il aura un Archimède qui lui fera des machines<sup>124</sup>.

L'allusion est moins directe ici, et Dyrcona ne semble pas y prêter attention, au contraire, il semble avoir plus observé l'auteur du discours que son message. Cet « homme tout nu » vêtu uniquement d'un « bronze figuré en parties honteuses » est en fait emblématique des futurs envahisseurs de la Terre, et sa ressemblance avec les primitifs américains évangélisés de La Nouvelle-France rencontrés par Dyrcona dans son premier voyage au Canada renverse le processus de colonisation pour que le lecteur puisse le remettre en cause.

L'inversion des valeurs et des convenances sociales européennes démontre donc que le fondement de la morale traditionnelle n'est qu'une coutume. Cyrano invite son lecteur à se défaire des idées préconçues, celles qui ne sont pas encore assez repensées par la raison critique au XVII<sup>e</sup> siècle. Il se révolte aussi contre toute forme d'autorité abusive, qu'il s'agisse de Dieu, des prêtres, du père, des Anciens, d'Aristote, etc. Jean Lafond, dans son article sur « Le monde à l'envers chez Cyrano de Bergerac » parvient bien lui aussi à l'idée que le *topos* est ici « porteur d'une visée critique »<sup>125</sup>. Mais le renversement a ses limites. Le procès du narrateur dans *Les Etats et Empires de la Lune* de Cyrano révèle les dangers de l'anthropocentrisme et de ce que J. Prévot a appelé le « sélénocentrisme »<sup>126</sup>. Dyrcona est, tout au long de son voyage, un petit « magot », un singe destiné à amuser les Sélénites. Il est ainsi le martyr de ce peuple qui s'octroie le statut d'homme et, comme les Terriens, ne veut pas bouleverser l'ordre établi. Comme Galilée, Dyrcona doit renoncer à dire la vérité et abjurer en public que « cette lune ici n'est pas une lune mais un monde et que ce monde là-bas n'est point un monde mais une lune ». Or il s'agissait bien pour Dyrcona de démontrer cette hypothèse, mais pas au prix de la négation de l'une ou l'autre humanité. Son hypothèse semble en fait contenir son rejet même, puisqu'elle pose les contradictions de l'altérité qu'aucune dialectique relativiste ne dépasse. Il y a là

124 *Ibid.*, p. 187. *Histoire comique de Francion* (1633), éd. Fausta Gavarini, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1996, p. 547.

125 Jean Lafond, « Le monde à l'envers », art. cit., p. 135.

126 Jacques Prévot, *Cyrano de Bergerac romancier*, Paris, Belin, 1977.

un effet de boucle discursif pervers. Le monde renversé ne remet pas à l'endroit l'envers, qui est critiquable sur la Lune, comme sur la Terre... La Lune n'est donc qu'un matériau scientifique, poétique et satirique. Elle sert de miroir à la Terre en lui renvoyant, dans un premier temps, une image véritablement inversée où les détails paradoxaux abondent puis, dans un second temps, elle ne reflète que la *mimésis* de ces détails. Le miroir est toujours l'autre et l'identique. J.-M. Racault<sup>127</sup> écrit que la finalité du voyage ne réside pas dans la destination mais « dans le voyage même [...] dans le jeu de miroir pervers de la dialectique du même et de l'Autre par laquelle Terre et Lune indéfiniment se renvoient mutuellement leur image ». De ce vertige proprement baroque, aucune représentation idéale du monde « autre » n'est envisageable ni même saisissable. Peut-être la finalité du voyage réside-t-elle dans « l'essor solitaire qui libère de la pesanteur et des contraintes collectives dans l'ordre institué »<sup>128</sup>. Finalement, toute société rejette l'Autre pour affirmer avec orgueil sa position dominante dans l'univers.

632

Robert Challe, dans un récit qu'il présente comme authentique mais qui, depuis que J. Popin a découvert son manuscrit<sup>129</sup>, s'avère de plus en plus aller dans le sens d'une réécriture littéraire, utilise la même technique de « renversement » que Cyrano, mais au lieu de recourir au burlesque et au cercle discursif, il explicite clairement sa remise en cause :

Si on dit qu'on n'a jamais entendu parler de choses si étonnantes, je répondrai ce qu'on m'a répondu, qui est que cela ne paraissant pas vraisemblable, personne ne s'est donné la peine de l'écrire, crainte de passer pour imposteur. Mais nous, qui nous plaignons de n'avoir des pays étrangers que des relations mensongères ou imparfaites, savons-nous ce qui se passe sous nos yeux ? Savons-nous que ces peuples, dont nous nous moquons avec justice, auraient raison de se moquer de nous s'ils savaient ce que cette bizarre superstition fait chez nous<sup>130</sup> ?

Il opère ici un retournement de l'argumentation et suggère que voir les ridicules des autres revient à découvrir nos propres ridicules. Le regard sur l'Autre devrait nous amener à nous regarder nous-mêmes *via* le regard que l'Autre porte sur nous. Challe est bien ce précurseur des « pensers nouveaux », selon la formule

127 Jean-Michel Racault, « Les Ailleurs de Cyrano », dans *Ailleurs imaginés*, La Réunion, Cahiers CRLH-CIRAOI, n° 6, Didier-Érudition, 1990, p. 9-19.

128 *Ibid.*, p. 17.

129 Robert Challe, *Journal du Voyage des Indes Orientales. A Monsieur Pierre Raymond. Relation de ce qui est arrivé dans le royaume de Siam en 1688*, éd. Jacques Popin et Frédéric Deloffre, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1998.

130 Robert CHALLE, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, Rouen, Jean Baptiste Machuel le Jeune, 1721, éd. Frédéric Deloffre et Melâhat Menemencioglu, Paris, Mercure de France, coll. « Le Temps retrouvé », 1983, t. II, p. 25.

de François Moureau<sup>131</sup>, dans la mesure où il fait ainsi le lien entre le XVII<sup>e</sup> siècle et cette crise de la conscience européenne analysée par Paul Hazard.

Voyage imaginaire et voyage précurseur des Lumières exploitent donc vraiment le *topos* du monde renversé pour proposer des pistes philosophiques, politiques et sociales remettant en cause le système français. Certes, il faudra attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour voir de véritables remises en question et le XIX<sup>e</sup> siècle pour que de véritables appréhensions ethnologiques et des discours scientifiques sur l'Autre se mettent en place : Cyrano n'a jamais publié de son vivant son œuvre, qui aurait été censurée, *Candide* ne paraîtra qu'en 1759, et encore anonymement, Buffon ne verra, lui, que les prémices de la science anthropologique... Mais les auteurs de contes philosophiques ne sont pas les seuls à utiliser le voyage imaginaire pour développer leurs réflexions critiques. Les moralistes classiques ont aussi exploité le procédé viatique pour ouvrir les esprits.

#### Voyage à la Cour et à la Ville : le dépaysement des moralistes

Nous avons vu que des auteurs comme Regnard ou l'auteur anonyme aux Caraïbes incarnaient la figure du Curieux, ni savant, ni plaisantin comme D'Assoucy, mais libre penseur et libre voyageur. Mais ce profil reste rare sous Louis XIV. Il pose la question : comment peut-on être lapon, amérindien, etc. ? Mais surtout : comment ne pas être louis quatorzien ? Cette interrogation, même si elle prend une tournure négative, est déjà une ouverture à l'Autre et à l'ailleurs à travers une réelle curiosité ethnologique, et annonce clairement Montesquieu et sa célèbre formule « comment peut-on être persan ? » (*Lettres persanes*)... Pour Jacques Chupeau, il s'agit d'une « forme d'exotisme à rebours qui enseigne, par l'intermédiaire de l'étranger, à conquérir une lucidité nouvelle »<sup>132</sup>. Dès 1684, l'Italien Marana, dans *L'Espion dans les Cours des princes chrétiens*, ouvrage épistolaire en six volumes très vite traduit en français et en anglais, avait introduit à Paris un observateur turc. Ce sont les moralistes classiques, plus que les voyageurs, qui vont vraiment pousser la réflexion en détournant le procédé viatique au profit de la réflexion sociale, morale et philosophique. Nous nous limiterons ici aux cas les plus connus et les plus révélateurs, à savoir La Fontaine, La Bruyère et Dufresny.

131 François Moureau, « La littérature des voyages maritimes : du classicisme aux Lumières », dans Étienne Taillemite et Denis Lieppe (dir.), « La percée de l'Europe sur les océans vers 1690-vers 1790 », *Revue d'histoire maritime*, n° 1, numéro spécial, octobre 1997, p. 253.

132 Jacques Chupeau dans *Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992, p. 984.

*L'appel du voyage dans les Fables de La Fontaine : un chant de sirène funeste*

634

J. Chupeau a montré depuis longtemps « le refus du voyage »<sup>133</sup> du fabuliste, et, depuis, il est courant de dire que le fait d'être en voyage dans l'univers de La Fontaine est toujours mauvais signe<sup>134</sup>. Le voyage dans les *Fables* de La Fontaine fonctionne comme un chant de sirène funeste : « Dieu nous préserve du voyage ! » écrit-il dans la fable du « Chartier embourbé ». À « l'ample comédie » du monde, à ses désordres et à ses vices (fourberie, perfidie, etc.) que dénoncent les *Fables*, La Fontaine oppose des remèdes précaires tels que la promesse d'un ailleurs meilleur. Le sentiment d'insatisfaction que développent dans l'esprit du fabuliste les conditions de vie au sein de la société des hommes provoque parfois une tentation de dérobade, de fuite. La curiosité qui mène à la découverte des horizons lointains, la lassitude que secrète un univers trop familier, le charme imprévu que réservent les différentes étapes d'un long itinéraire se présentent comme autant de prétextes faciles qui essaient de justifier la séduction du voyage. Mais, pour La Fontaine, l'alibi est faible. L'aventure lointaine est le plus souvent sanctionnée par une cruelle infortune ou une désillusion brutale. La fable des « Deux Pigeons » (IX, 2) ou « Le Rat et l'Huître » (X, 2) déconsidèrent ce genre de mirage. Le poète semble préférer à ce rêve irresponsable l'acceptation lucide de la condition humaine, malgré toutes ses insuffisances. Le voyage est donc conçu comme séducteur et dangereux, nous l'avons vu avec l'étude des « Deux Pigeons », et la fable « La Grenouille et le Rat » le montre bien :

Une Grenouille approche et lui [au Rat] dit en sa langue :  
« Venez me voir chez moi; je vous ferai festin. »  
Messire Rat promet soudain :  
Il n'était pas besoin de plus longue harangue.  
Elle alléqua pourtant les délices du bain,  
La curiosité, le plaisir du voyage,  
Cent raretés à voir le long du marécage :  
Un jour il contera à ses petits-enfants  
Les beautés de ces lieux, les mœurs des habitants,  
Et le gouvernement de la chose publique  
Aquatique.

133 Jacques Chupeau, « La Fontaine et le refus du voyage », *L'Information littéraire*, 1968, 20, n° 2, p. 62-72.

134 Par exemple, Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII<sup>e</sup> siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, PUF, 1998, p. 268.

Elle veut en fait le couler et le croquer, mais ils sont tous les deux emportés par un milan. Le voyage est vanté ici selon les règles du récit viatique : « curiosité », « plaisir du voyage », les singularités à découvrir, la gloire à le raconter dans un récit oral à la manière d'Ulysse, l'apprentissage géographique, esthétique, moral, social, et politique. Mais il est en fait détourné puisqu'il fait office d'appât pour tuer le voyageur au lieu de lui plaire et de l'instruire. La singularité de ce passage réside dans le fait que la grenouille n'avait pas besoin de vanter ces caractéristiques du voyage, puisque le rat l'envisageait précisément pour ce qu'il était, un voyage gastronomique, même s'il ne savait pas qu'il devait en être le plat principal. Quel est donc l'utilité de ce détour par les règles viatiques ? Certes, la grenouille apparaît plus perfide, tenant un discours hypocrite charmeur, à la manière du chant des sirènes pour attirer le voyageur, et prend ainsi le relais du discours enjôleur du Renard dans « Le Corbeau et le Renard »... La fonction de ce passage serait donc à la fois de suivre une logique interne aux *Fables*, afin de compléter une typologie des habiles rhétoriciens, rusés et flatteurs, et de présenter le voyage comme une forme de séduction tentatrice et funeste.

La Fontaine propose une morale sédentaire : il renverse le *topos* préfaciel des récits de voyage traditionnels qui mettent en avant le savoir expérimental comme étant plus fiable que le savoir livresque, pour dénoncer l'ignorance du voyageur qui n'a alors pas les connaissances nécessaires pour interpréter le monde, et qui voit des « singularités » là où il n'y en a pas et qui est incapable de profiter vraiment du contact avec l'Autre. C'est ici « Le Rat et l'Huître » qui nous le montre : le voyageur apparaît comme un être sans cervelle, téméraire ignorant, privilégiant la découverte du monde par rapport au savoir livresque, mais incapable de vraiment la déchiffrer. Pour La Fontaine, mieux vaut ne pas voyager si c'est pour manquer la vérité des choses rencontrées. La fin de la fable le montre bien : le rat veut manger une huître qui se referme sur lui. Voici la morale :

Cette fable contient plus d'un enseignement :  
 Nous y voyons premièrement  
 Que ceux qui n'ont du monde aucune expérience  
 Sont, aux moindres objets, frappés d'étonnement ;  
 Et puis nous y pouvons apprendre  
 Que tel est pris qui croyait prendre.

La Fontaine fait ici la critique des fausses singularités rencontrées par le voyageur inexpérimenté et dénonce le voyageur naïf, incapable de vraiment « voir ».

Même le voyage philosophique est dangereux, « Le Philosophe scythe » le découvre à ses dépens. Il fait un contre-sens sur le message transmis par le Grec :

cet « indiscret stoïcien » « prescrit à ses amis / Un universel abatis » au lieu de suivre la leçon de jardinage du Grec, à portée philosophique universelle. Au delà de la critique épicurienne du stoïcisme mal employé<sup>135</sup>, La Fontaine semble ici encore une fois condamner le voyage, même à intention philosophique, dans la mesure où il implique un décalage mental et culturel et la confrontation à une altérité que seul un vrai sage peut comprendre et utiliser à bon escient. Le voyage est donc dangereux car il nécessite une grande sagesse pour être réellement utile et réussi.

Mais si les *Fables* montrent que le voyage doit être évité, La Fontaine a tout de même le sens de la relativité et utilise les récits pour les intégrer à sa démonstration. Ainsi, par exemple, « Le rat et l'éléphant » met en scène

Une sultane de renom,  
Son chien, son chat et sa guenon,  
Son perroquet, sa vieille, et toute sa maison,

636

qui « S'en allait en pèlerinage » sur un éléphant « bête de haut parage, / Qui marchait à gros équipage ». Cette scène semble venir directement d'une gravure issue d'une relation en Orient. Le but de la fable est de montrer que

Se croire un personnage est fort commun en France :  
On y fait l'homme d'importance,  
Et l'on n'est souvent qu'un bourgeois,  
C'est proprement le mal français :  
La sottise vanité nous est particulière.

Le rat figure ici l'image de l'orgueil français, que La Fontaine juge encore plus sot que l'orgueil espagnol. La Fontaine montre donc dans ses *Fables* que le voyage n'est pas le moyen de s'enrichir moralement et matériellement, mais il aide néanmoins à prendre conscience de la relativité des choses. Si concevoir le voyage comme un lieu d'apprentissage est encore pour lui une illusion, c'est tout de même une figure à exploiter dans sa perspective morale. Le refus du voyage<sup>136</sup> qu'exprime La Fontaine, selon N. Doiron, concerne moins le déplacement que la théorie humaniste :

Le fabuliste n'accepte pas cette idée que du voyage on puisse tirer quelque enseignement. Il se moque des règles savantes qui transformaient le périple en apprentissage<sup>137</sup>.

135 Voir à ce sujet l'analyse de J.-C. Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature, op. cit.*, p. 268.

136 Jacques Chupeau, « La Fontaine et le refus du voyage », art. cit.

137 Normand Doiron, *L'Art de voyager, op.cit.*, p. 97.

N. Doiron parle de « parodie de la pédagogie humaniste » à la manière de juste Lipse :

[...] tout le fruit  
 Qu'il tira de ses longs voyages,  
 Ce fut cette leçon, que donnent les sauvages :  
 « Demeure en ton pays, par la nature instruit ».  
 [...] Il renonce aux courses ingrates,  
 Revient en son pays, voit de loin ses pénates,  
 Pleure de joie, et dit : « Heureux qui vit chez soi,  
 De régler ses désirs faisant tout son emploi »<sup>138</sup>.

Établir un lien entre les lettres du voyage en Limousin et le motif du voyage dans les *Fables* montre que, voyageur ou fabuliste, La Fontaine célèbre une forme de voyage qui sache se limiter « aux rives prochaines » et mépriser les contrées lointaines, à travers une écriture à la fois didactique et burlesque. Dans ses lettres de voyage, il déclame, à propos des « endroits fort champêtres » qu'il « aime sur toutes choses » :

J'aime cent fois mieux cette herbe  
 Que les précieux tapis  
 Sur qui l'Orient superbe  
 Voit ses empereurs assis<sup>139</sup>.

La Fontaine propose donc à la curiosité de nouveaux objets : après la grande période des voyages et des découvertes, il s'agit de ramener l'homme à lui-même, le rappeler à l'intériorité et à la connaissance de soi. « Apprendre à se connaître est le premier des soins »<sup>140</sup> prône-t-il dans ses *Fables* comme dans ses promenades. À la fable revient l'utilité que La Fontaine refuse au voyage, et à la lettre revient le rôle plaisant que les aléas connus par les voyageurs ne permettent pas : on assiste bel et bien à un transfert *littéraire* des vertus humanistes accordées au déplacement concret. Le pouvoir allégorique et les vertus divertissantes de ces deux formes d'écritures se complètent : il semblerait donc que l'on puisse nuancer la rivalité entre le voyageur et le fabuliste, et les relations palinodiques qui leur sont traditionnellement attribuées<sup>141</sup>. La Fontaine refuse moins le voyage que son sens humaniste et stoïque, et pratique une forme de voyage *rhétorique* bien plus efficace quand il s'agit de plaire : épicurien, La Fontaine

138 La Fontaine, « L'homme qui court après la Fortune et l'homme qui l'attend dans son lit », dans *Fables*, VII-12, v. 66-69 et 74-77.

139 *Voyage en Limousin*, *op. cit.*, p. 18.

140 La Fontaine, *Fables*, XII, 27 « Le juge arbitre, l'hospitalier et le solitaire ».

141 Par exemple, N. Doiron, *L'Art de voyager*, *op. cit.*, p. 100.

l'est bien dans ses *Fables* comme dans ses *Lettres* du voyage en Limousin<sup>142</sup> en prônant le retrait et le repos, ainsi que Jean-Charles Darmon l'a excellemment analysé<sup>143</sup>. Les promenades galantes et libertines du voyageur « aux rives prochaines » s'opposent aux grands voyages, comme le fabuliste mondain s'oppose aux « arts de voyager avec fruit » d'inspiration stoïcienne. Épris surtout de voyages imaginaires, La Fontaine loue la stabilité et la mesure en indiquant à la fois le charme et le danger des « flatteuses erreurs » qui emportent les âmes : il édifie ainsi une sagesse complexe et ambiguë dont la compréhension doit être recherchée dans des directions apparemment contradictoires.

Finalement, le seul véritable « voyage » digne est le voyage final, qui fonctionne comme métaphore de la mort. Elle est filée dans la fable « La Mort et le Mourant » :

638

La Mort ne surprend point le sage ;  
 Il est toujours prêt à partir,  
 S'étant su lui-même avertir  
 Du temps où l'on se doit résoudre à ce passage.  
 [...]  
 La Mort avait raison. Je voudrais qu'à cet âge  
 On sortît de la vie ainsi que d'un banquet,  
 Remerciant son hôte, et qu'on fit son paquet ;  
 Car de combien peut-on retarder le voyage ?

Les *Fables* peuvent être interprétées comme un voyage labyrinthique dont l'issue est la mort, ultime jalon de l'itinéraire, qu'il est illusoire de vouloir retarder. « Retarder le voyage » est inutile, comme le sous-entend La Fontaine par sa question rhétorique. Le seul voyage imparable est donc le voyage métaphorique vers un ailleurs métaphysique, où l'altérité et la relativité ne peuvent plus être appréhendées comme dans une perspective géographique et ethnologique. L. Van Delft montre comment La Fontaine se fait « cartographe existentiel » :

L'impératif de la sagesse socratique représente le « point » fixe, éminent, de tout parcours, à partir duquel tout le reste – toutes les péripéties, tant de choix aux croisées des chemins – s'ordonne et apparaît enfin dans la juste perspective<sup>144</sup>.

<sup>142</sup> Sur le sujet de l'épicurisme lafontainien, voir Jean-Charles Darmon, *op. cit.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Louis Van Delft, « La cartographie morale au xvii<sup>e</sup> siècle », « Cartographies », *Études françaises*, Presses de l'université de Montréal, 1985, 21/2, p. 110.

« L'Homme qui court après le Fortune et l'homme qui l'attend dans son lit » fournit certes des repères cartographiques, avec Surate, la Mongolie, et le Japon, mais ils ne sont que des points d'ancrage dans un réel géographique le moins réfutable possible « pour conférer davantage de densité et de substance à sa stylisation des parcours existentiels »<sup>145</sup>. Les références cartographiques ne font que mettre en place « une cartographie mentale d'essence poétique »<sup>146</sup>.

*Hurons, zombaye et Mingrèlie : la face exotique des Caractères de La Bruyère*

La Bruyère souligne à plusieurs reprises dans ses *Caractères* la singularité de nos usages qu'il nous donne à voir à travers le prisme du regard d'un étranger. Le voyage dans cette mystérieuse région, que « les gens du pays [...] nomment \*\*\* », « à quelques quarante-huit degrés d'élévation du pôle, et à plus d'onze cents lieues de mer des Iroquois et des Hurons », dans le célèbre §74 du chapitre « De la Cour » est une sorte de fragment ethnographique ironique qui utilise le principe de la découverte des récits de voyages authentiques au long cours (Cartier, Champlain...) pour parvenir à radioscopier l'homme de cour. Les mystérieux « \*\*\* » évitent de nommer Versailles, qui n'est décryptable qu'à l'envers et à la fin du texte, à travers le détour des longitudes et latitudes calculées à partir de la Nouvelle-France. L'usage ici des critères de mesures cartographiques et maritimes provoque un effet d'étrangeté étonnant. Le modèle réel du voyage fournit à La Bruyère la distanciation nécessaire à l'élaboration d'une critique aulique. Celle-ci procède en deux temps : d'abord la cour et les courtisans, caractérisés par les thèmes de la dévoration et de l'artifice, puis le pouvoir, avec un regard étranger porté sur la monarchie de droit divin. Voici le texte :

L'on parle d'une région où les vieillards sont galants, polis et civils; les jeunes gens, au contraire, durs, féroces, sans mœurs ni politesse : ils se trouvent affranchis de la passion des femmes dans un âge où l'on commence ailleurs à la sentir ; ils leur préfèrent des repas, des viandes, et des amours ridicules<sup>147</sup>.

Le ton caustique et sans pitié, ainsi que les références à un « ailleurs », impliquant une comparaison de l'ici exotique à l'ailleurs connu, typique du genre viatique, servent à mettre en relief un regard jugeant « ridicules » des mœurs pourtant proches de celles des lecteurs de La Bruyère. Nous avons affaire à un regard exotique inversé où les monstres et les prodiges sont les courtisans. L'ailleurs devient le critère de normalité. La tautologie ternaire finale donne un étrange résultat, presque cannibale... Après le manger, le boire :

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> La Bruyère, *Caractères*, éd. Pierre Ronzeaud, Paris, Le Livre de Poche, 1985, p. 207.

Celui-là chez eux est sobre et modéré, qui ne s'enivre que de vin : l'usage trop fréquent qu'ils en ont fait le leur a rendu insipide; ils cherchent à réveiller leur goût déjà éteint par des eaux-de-vie, et par toutes les liqueurs les plus violentes ; il ne manque à leur débauche que de boire de l'eau-forte<sup>148</sup>.

L'expression « chez eux » marque la distanciation et rappelle le regard étranger du narrateur anthropologiste qui observe les mœurs d'un peuple différent. Dans cette phrase, La Bruyère passe de l'observation à la réprobation la plus *caustique* (cette fois au sens figuré et au sens propre, puisque l'eau-forte est bien une solution d'acide nitrique). Cette déclinaison des termes aqueux arrive ici à son paroxysme et la condamnation éclate avec le terme péjoratif « débauche ». Après les vieillards et les jeunes gens, voici les femmes :

640

Les femmes du pays précipitent le déclin de leur beauté par des artifices qu'elles croient servir à les rendre belles : leur coutume est de peindre leurs lèvres, leurs joues, leurs sourcils et leurs épaules, qu'elles étalent avec leur gorge, leurs bras et leurs oreilles, comme si elles craignoient de cacher l'endroit par où elles pourroient plaire, ou ne pas se montrer assez<sup>149</sup>.

Le vocabulaire des *mirabilia* se poursuit, la référence aux Sauvages Peaux-Rouges permet un jeu chromatique sur les « artifices » du maquillage des femmes françaises, tandis que celle aux voiles des femmes musulmanes dénonce par antithèse le manque de pudeur des Françaises qui croient plaire par des moyens anti-naturels. La Bruyère joue avec son voyageur qui émet des hypothèses et semble prendre pour de la réserve ce qui n'est qu'exhibition. La critique n'est pas neuve (l'artifice est dénoncé dans son chapitre « Des femmes », dans la satire X de Boileau, etc.), comme toujours chez La Bruyère, c'est le procédé qui est très original. L'énumération des parties du corps féminin peintes recourt à la technique du blason, mais le blasonnement est ici fragmentation, focalisation fétichiste, désordre. Le manque d'ordre logique de cette énumération montre qu'à la place d'une magnification, le voyageur procède à une réification. Cette fragmentation de la femme fait d'elle un pantin, ou des bouts de corps « consommés » par les jeunes gens « cannibales » du début du texte. Certes, les récits de voyage nous ont montré que les références aux femmes exotiques étaient surtout érotiques et que les « honneurs » dus aux femmes des hôtes précédaient souvent les échanges diplomatiques. Mais appliquer cette logique aux femmes de France accentue la critique des bizarreries de Versailles. Montesquieu reprendra ce lien entre coquetterie féminine et regard extérieur

---

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*

dans ses *Lettres persanes* : la lettre LII semble décrire toute une génération de *Lise* et *Clarice* (§8, « Des femmes ») pour mettre en valeur cet étonnement de Rica « Ah ! bon Dieu, dis-je en moi-même, ne sentirons-nous jamais que le ridicule des autres ? »... La critique des artifices se poursuit dans le texte de La Bruyère avec les perruques des courtisans :

Ceux qui habitent cette contrée ont une physionomie qui n'est pas nette, mais confuse, embarrassée dans une épaisseur de cheveux étrangers, qu'ils préfèrent aux naturels et dont ils font un long tissu pour couvrir leur tête : il descend à la moitié du corps, change les traits, et empêche qu'on ne connoisse les hommes à leur visage<sup>150</sup>.

La périphrase est la figure utilisée pour créer un effet d'étrangeté, puisque la perruque n'est pas nommée comme telle, et pour accentuer le ridicule de l'objet. Là aussi le *topos* comique n'est pas neuf (cf. *L'Avare*, I, 4 ; *Le Misanthrope*, II, 1 ; etc.), mais le jeu sur l'adjectif « net », à prendre au sens propre et figuré, uniformise les individualités, et renvoie chaque courtisan à un ensemble autochtone très « curieux ». La seconde partie du fragment pose cette fois un regard étranger sur la monarchie de droit divin :

Ces peuples d'ailleurs ont leur Dieu et leur roi : les grands de la nation s'assemblent tous les jours, à certaine heure, dans un temple qu'ils nomment église ; il y a au fond de ce temple un autel consacré à leur Dieu, où un prêtre célèbre des mystères qu'ils appellent saints, sacrés et redoutables ; les grands forment un vaste cercle au pied de cet autel, et paroissent debout, le dos tourné directement au prêtre et aux saints mystères, et les faces élevées vers le roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, et à qui ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqués. On ne laisse pas de voir dans cet usage une espèce de subordination; car ce peuple paroît adorer le prince, et le prince adorer Dieu<sup>151</sup>.

Le regard étranger aborde maintenant le pouvoir religieux et le pouvoir monarchique. Il procède toujours de la même manière : cette fois-ci ce sont les déictiques (« celui-là », « ceux qui habitent », « ces peuples ») qui marquent la distance du voyageur, et la périphrase concerne la messe, qui comme la perruque, n'est pas nommée mais détaillée minutieusement pour créer l'effet d'étrangeté. Le voyageur étudie ici un comportement sociologique, plus précisément la place du fidèle à la messe. La Bruyère décrit le rituel historique de la messe dans la chapelle du château de Versailles où les courtisans tournent le dos à l'autel et regardent le roi à son balcon, qui, lui seul, regarde l'autel. L'auteur montre ainsi

150 *Ibid.*

151 *Ibid.*, p. 207-208.

qu'au xvii<sup>e</sup> siècle, c'est la religion qui cimente la cour. Le roi est Dieu sur la terre, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, selon la théorie de Bossuet. La Bruyère ne propose pas une critique de la religion ici, mais une critique de la pratique de la religion à Versailles. Les Grands, en tournant le dos au prêtre apparaissent comme blasphématoires, et c'est pourquoi les termes utilisés sont non catholiques (« assemblée », « temple », « mystères »). Nous avons là l'exact renversement du regard des Jésuites dans leurs *Relations* lorsqu'ils décrivent des cérémonies religieuses barbares en Amérique ou bouddhistes en Orient. La pratique de la monarchie de droit divin semble ainsi relever d'une sorte de secte étrange, exactement comme la religion solaire des Incas pour les Espagnols ou la religion musulmane pour Thévenot. On a d'ailleurs pu voir dans ce texte la réécriture d'une page du *Mercurie Galant* de juillet 1686 :

642

Le roi de Siam a accoutumé d'aller tous les ans à une pagode afin de se montrer à ses peuples. S'il rend par là le culte qu'il croit devoir à ses dieux, il reçoit en même temps une manière d'adoration de ses sujets, qui, se tenant prosternés contre terre pendant qu'il passe, le traitent de Dieu lui-même et lui donnent lieu d'oublier qu'il est né homme<sup>152</sup>.

Il est vrai que le parallèle est frappant. Le procédé viatique dans le texte de La Bruyère va même plus loin avec la formule « l'on voit » : le pronom indéfini englobe ici le narrateur et le lecteur, ce n'est plus le pronom de la *vox populi* précédemment employé dans la formule « l'on parle d'une région » par exemple. Il y a alors une prise à parti, une obligation de participation. Or, si « l'on voit » le roi, c'est qu'« on » est dans le cercle formé par les Grands. Le voyageur, et le lecteur avec lui, participent à la messe d'en bas. D'une pure extériorité et étrangeté, nous sommes donc passés à une participation étonnée, comme le voyageur forcé d'assister à un rite étranger. La modalisation de l'expression « ils semblent » montre bien le regard incertain, qui tente de décrire et essaie de comprendre, mais qui ne peut pas cerner tout le sens des actions de l'Autre. « Ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqués », mais il leur manque l'essentiel : l'âme, le mot clé de la foi catholique fait défaut. La dernière phrase exprime le détachement du voyageur qui ne se sent pas concerné personnellement (« on ne laisse pas de voir »), tout en mettant en relief, à travers le mot « subordination », l'essentiel de la critique qui porte sur le pouvoir temporel de l'Église, réduite à une hiérarchie de dépendance. La critique la plus forte du texte éclate dans le verbe « paraître » : à Versailles, tout n'est qu'apparence et faux-semblant, le roi est appelé « le prince » comme n'importe quel Mufti turc... Elle est redoublée

---

152 cité par Patrice Soler, *Moralistes du xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992, p. 1190.

par le verbe « adorer », qui pourrait faire référence aussi bien aux rites aztèques qu'à l'épisode biblique du Veau d'Or et à la tentation paganiste du peuple de Moïse qui se met à adorer une idole à la place de Dieu.

Finalement, en mentionnant les « Iroquois » et les « Hurons », La Bruyère établit un parallèle relativiste : Versailles n'est en fait pas plus étrange que le pays des sauvages américains. Cette relation de voyage à la cour donne ainsi à La Bruyère la distance nécessaire pour souligner la relativité des coutumes. La référence aux Hurons et Iroquois ne nous apprend rien sur eux, et il ne s'agit bien sûr pas de les proposer comme un modèle à imiter. Ils ne sont là que pour caricaturer la cour qui gagnerait à être plus dépouillée. Le regard exotique inversé, obtenu par un rigoureux exercice de style, présente les courtisans comme des indigènes perruqués et adorateurs d'un faux dieu, soumis à l'illusion et à l'apparence, et donc incapables d'atteindre la vérité et le sens du relativisme.

Ce fragment est sans doute le plus célèbre, et le procédé viatique n'est pas systématique dans les *Caractères*, mais on peut le retrouver à divers endroits. Ainsi le §19 de « De la ville » se clôt-il par une question rhétorique mettant en avant cette « coutume » « bizarre et incompréhensible » d'exposer les femmes nouvellement mariées à la curiosité des visiteurs :

Le bel et le judicieux usage que celui qui préférant une sorte d'effronterie aux bienséances et à la pudeur, expose une femme d'une seule nuit sur un lit comme sur un théâtre, pour y faire pendant quelques jours un ridicule personnage, et la livre en cet état à la curiosité des gens de l'un et de l'autre sexe, qui, connus ou inconnus, accourent de toute une ville à ce spectacle pendant qu'il dure ! Que manque-t-il à une telle coutume, pour être entièrement bizarre et incompréhensible, que d'être lue dans quelque relation de la Mingrèlie<sup>153</sup> ?

Là aussi, la posture étonnante du corps féminin, dont le sens est difficile à décrypter dans un premier temps, provoque un effet d'étrangeté saisissant. Le motif du théâtre du monde et la ridiculisation du personnage principal sont, eux, des procédés déjà étudiés chez Cyrano. Enfin, le parallèle avec la lecture des récits de voyage semble bien relever d'un dessein de transformer les *Caractères* en une sorte de « Voyage de Mingrèlie », non pas pour découvrir l'ancienne Colchide évidemment, mais pour que les lecteurs français apprennent à se retourner sur eux-mêmes, à poser sur leurs propres coutumes un regard étonné, et à découvrir la relativité.

<sup>153</sup> La Bruyère, *Caractères*, éd. cit., p. 177-178.

Dans son chapitre « Des biens de fortune », La Bruyère complète même son fragment 71 d'une note renvoyant aux « relations du royaume de Siam » pour développer l'idée de barbarie, déjà soulevée par Montaigne, en l'appliquant au jeu :

Si l'on m'oppose que c'est la pratique de tout l'Occident, je réponds que c'est peut-être aussi l'une de ces choses qui nous rendent barbares à l'autre partie du monde, et que les Orientaux qui viennent jusqu'à nous remportent sur leur tablettes : je ne doute pas même que cet excès de familiarité ne les rebute davantage que nous ne sommes blessés de leur *zombaye* et de leurs autres prosternations<sup>154</sup>.

644

Le père Tachard, le comte de Forbin, l'abbé de Choisy fournissent assez d'exemples, à tel point que La Bruyère ne se sent pas obligé de préciser sa note de référence. Une gravure dans le récit du père Tachard montre même le *zombaye* de l'envoyé du Siam à la cour de Louis XIV en 1684, et le frontispice de l'édition de 1687 (**fig. 26**) représente la réception d'une ambassade par le roi de Siam<sup>155</sup>. Patrice Soler<sup>156</sup> a montré que « le moraliste parle depuis l'étranger, relativise le gallocentrisme » et met en avant les « *zombaye[s]* », nouveaux « nom[s] exotique[s] de l'ineptie ». Montesquieu se souviendra de ce fragment dans ses *Lettres persanes* lorsqu'Usbek proposera une image du jeu en Europe à Ibben resté à Smyrne... Montesquieu lie le jeu au vin, et montre, en faisant parler Usbek, que

Il semble que notre saint prophète ait eu principalement en vue de nous priver de tout ce qui peut troubler notre raison : il nous a interdit l'usage du vin, qui la tient ensevelie, il nous a, par un précepte exprès, défendu les jeux de hasard<sup>157</sup>.

154 *Ibid.*, p. 160.

155 Guy Tachard, *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, chez Pierre Mortier, 1687, livre IV, p. 183-184 : « Dès qu'on ouvre la porte de la cour, l'Amassadeur paroît prosterné avec les Interprètes de sa nation, & le Gentilhomme ordinaire qui sert dans cette occasion de Maître de Cérémonies. Ils font tous ensemble devant le Roy la zombaye, qui est une profonde inclination, & se traînent ensuite lentement sur les genoux & sur les mains jusques au milieu de la cour. Alors en se levant trois fois sur les genoux les mains jointes au dessus de la tête, Ils se courbent & frappent autant de fois la terre de leur front. Après quoy ils continuent à se traîner comme auparavant jusques à ce qu'ils arrivent à un escalier qui est entre les deux salles où les Grands sont prosternez, & là après avoir fait la zombaye, l'Amassadeur attend que le Roy luy fasse l'honneur de luy parler ». Sur les zombayes et autres prosternations, voir aussi le livre V, p. 245 : l'illustration intitulée « Le roi monte sur son éléphant » représente le souverain entouré de huit personnes allongées en guise de prosternation.

156 Patrice Soler, *Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 645.

157 Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettre LVI, éd. Paolo Carile, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 180.



26. Frontispice, Guy Tachard, *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.

La Bruyère, lui, revient sur le vin dans le fragment 24 du chapitre « Des jugements » :

24. Si nous entendions dire des Orientaux qu'ils boivent ordinairement d'une liqueur qui leur monte à la tête, leur fait perdre la raison et les fait vomir, nous dirions : « Cela est bien barbare »<sup>158</sup>.

Le jugement inversé est là pour créer encore cet effet d'étrangeté et de surprise qui devrait amener le lecteur à se retourner sur lui-même. L'idée de barbarie, développée par Montaigne et par Descartes, est reprise par La Bruyère : il l'étend même à une réflexion plus vaste, qui, cette fois, exprime directement sa pensée sur la relativité des coutumes :

22. Si les ambassadeurs des princes étrangers étoient des singes instruits à marcher sur leurs pieds de derrière, et à se faire entendre par interprète, nous ne pourrions pas marquer un plus grand étonnement que celui que nous donne

<sup>158</sup> La Bruyère, *Caractères*, *op. cit.*, p. 324.

la justesse de leurs réponses, et le bon sens qui paroît quelquefois dans leurs discours. La prévention du pays, jointe à l'orgueil de la nation, nous fait oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes. Nous n'aimerions pas être traités ainsi de ceux que nous appelons barbares ; et s'il y a en nous quelque barbarie, elle consiste à être épouvantés de voir d'autres peuples raisonner comme nous.

Tous les étrangers ne sont pas barbares, et tous nos compatriotes ne sont pas civilisés [...].

23. Avec un langage si pur, une si grande recherche dans nos habits, des mœurs si cultivées, de si belles lois et un visage blanc, nous sommes barbares pour quelques peuples<sup>159</sup>.

Le concept de barbarie est donc bien réversible, et le regard extérieur devrait nous apprendre le relativisme. Cette fois ce n'est plus l'écriture du récit de voyage qui est utilisée mais le discours viatique de « l'épreuve exotique », de « ce détour par autrui qui fait revenir à soi », de la découverte de soi par l'appréhension de l'Autre. Mais le but de La Bruyère n'est pas de faire connaître ce que sont vraiment ces étrangers qui lui servent de modèles de référence, son but est plutôt de faire découvrir à l'honnête homme ce « nouveau monde qui lui étoit inconnu, où il voit régner également le vice et la politesse, et où tout lui est utile, le bon et le mauvais »<sup>160</sup>..., c'est-à-dire la cour !

Et il en va de même à la ville, « partagée en diverses sociétés, qui sont comme autant de petites républiques, qui ont leurs lois, leurs usages, leur jargon, et leurs mots pour rire » :

L'homme du monde d'un meilleur esprit, que le hasard a porté au milieu d'eux, leur est étranger : il se trouve là comme dans un pays lointain, dont il ne connoît ni les routes, ni la langue, ni les mœurs, ni la coutume ; il voit un peuple qui cause, bourdonne, parle à l'oreille, éclate de rire, et qui retombe ensuite dans un morne silence ; il y perd son maintien, ne trouve pas où placer un seul mot, et n'a pas même de quoi écouter. Il ne manque jamais là un mauvais plaisant qui domine, et qui est comme le héros de la société [...]<sup>161</sup>.

L'honnête homme devient dans certains cercles de Paris aussi emprunté qu'un voyageur en terre étrangère. Mais là, il ne s'agit pas du courtisan versaillais hautain méprisant les bourgeois de la capitale, comme Racine, parisien à Uzès, dédaignant la province française. L'honnête homme devient cet étranger capable d'ouvrir l'esprit du lecteur parisien sur ses propres travers.

<sup>159</sup> La Bruyère, *Caractères*, *op. cit.*, p. 323-324.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 168.

Finalement, La Bruyère apparaît bel et bien comme un novateur, à tel point que certaines analyses des *Lettres persanes* peuvent lui être déjà appliquées. Ainsi Starobinski par exemple à propos de Montesquieu<sup>162</sup>. Cependant, si La Bruyère exploite donc bien le récit comme le discours viatiques au profit de sa démonstration, le voyage en revanche n'est pas pour lui, paradoxalement, un moyen d'ouvrir les esprits, mais un facteur de désordre et de corruption. C'est ce que dit clairement le fragment 4 du chapitre « Des esprits forts » :

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 ; ils ressemblent à ceux qui entrent dans les magasins, indéterminés sur le choix des étoffes qu'ils veulent acheter : le grand nombre de celles qu'on leur montre les rend plus indifférents ; elles ont chacune leur agrément et leur bienséance : ils ne se fixent point, ils sortent sans emplette<sup>163</sup>.

Le voyageur serait blasé par tant de relativité et perdrait toute valeur des choses, tel un visiteur snob et capricieux incapable de se « fixer ». Certes, ce fragment s'insère dans le chapitre sur les « esprits forts » libertins se réclamant de Lucrèce et d'Épicure, et dans la querelle entre gassendistes et cartésiens, et on a pu voir ici une allusion possible à Bernier, qui avait, selon G. Cayrou, « perdu dans ses voyages en Égypte, en Assyrie, dans l'Inde, le peu de religion que lui avaient laissé les leçons de Gassendi et son goût pour Épicure »<sup>164</sup>. Néanmoins on retrouve également le *leitmotiv* de La Fontaine et de Fénelon sur les dangers du voyage. Même si La Bruyère va bien plus loin dans le traitement stylistique du renversement exotique, il exploite les procédés et les discours viatiques comme La Fontaine finalement, tout en dénonçant le risque de perte qu'entraîne le voyage.

#### *Le « voyage du monde » de Dufresny ou l'amusement viatique*

*Les Amusements sérieux et comiques* de Dufresny (1699), puis la *Lettre écrite par un Sicilien à un de ses amis contenant une critique agréable de Paris* de Cotelendi (1700), le traducteur de Marana, les *Réflexions morales, satiriques et comiques sur les mœurs de notre siècle* de J.F. Bernard et *The Spectator* d'Addison en 1711, la *Lettre écrite à Musala* de Jean Bonnet en 1716, et enfin *Les Lettres persanes* de Montesquieu en 1721 poussent jusqu'au bout le procédé inauguré par Montaigne puis développé par Marana, dans *L'Espion dans les Cours des princes chrétiens*, et par La Bruyère. Ces œuvres s'inspirent des récits de voyage permettant aux étrangers au regard candide et à l'esprit dénué de tout préjugé,

162 Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1953.

163 La Bruyère, *Caractères*, éd. cit., p. 430.

164 Patrice Soler, *Moralistes*, op. cit., note 4, p. 1247.

de formuler sur la société française une réflexion étonnée et sans complaisance, et instaurent une mode littéraire, étudiée par F. Moureau dans sa thèse consacrée à Dufresny<sup>165</sup>. Ce genre de chroniques fictives est destiné à solliciter le témoignage abrupt de quelques étrangers découvrant les usages de l'Europe. Le Siamois de Dufresny s'inscrit à côté des pérégrinations d'Indiens étonnés par la découverte de Londres d'Addison. Progressivement, Hurons, Tahitiens et Péruviens deviennent des personnages littéraires.

Tout l'Amusement second de Dufresny intitulé « Le voyage du monde »<sup>166</sup> repose sur une métaphore ironique qui ne couvre en fait qu'une promenade rapide dans l'espace restreint de Paris et annonce aussi, mais plus visiblement que la Bruyère, *Les Lettres persanes*. Dans sa valeur plus profonde, le « voyage du monde » est une initiation à la vie.

Si le monde est un livre qu'il faut lire en original, on peut dire aussi que c'est un pays qu'on ne peut ni connaître, ni faire connaître aux autres, sans y avoir voyagé soi-même. J'ai commencé ce voyage bien jeune, j'ai toujours aimé à faire des réflexions sur ce que j'y ai vu : celles de ces réflexions qui viendront au bout de ma plume vont composer mon second Amusement.

#### AMUSEMENT SECOND

##### *Le voyage du monde*

Il n'y a guère d'amusement plus agréable ni plus utile que le voyage : le plus grand fruit qu'on en puisse tirer, c'est de connaître les mœurs et les caractères différents des hommes ; voyons si, chez nos Français seuls, nous ne trouverions point une aussi grande variété de mœurs et de caractères que dans toutes les autres nations ensemble. Si quelqu'un veut voyager avec moi par le monde français, c'est-à-dire parcourir peu à peu tous les états de la vie, qu'il me suive, je vais en faire *une relation en style de voyage* : cette *figure* m'est venue naturellement, je la suivrai.

Par où commencer ce grand voyage ? Que de pays se présentent à mon imagination ! Celui de tous qui peut donner les plus fines leçons de la science du monde, c'est la cour : arrêtons-nous-y un moment.

##### La cour.

La cour est un pays très amusant. On y respire le bon air ; les avenues en sont riantes, d'un abord agréable. Elles tendent toutes à un seul point. Et ce point, c'est la fortune [...] <sup>167</sup>.

<sup>165</sup> Voir François Moureau, *Un singulier moderne : Dufresny, auteur dramatique et essayiste (1657-1724)*, Paris, Champion, 1979, vol. 2, chap. II, p. 481 et suivantes : « Fonctions de l'Orient dans la littérature de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : le rêve siamois. Les *Amusements* entre *L'Espion turc* et les *Lettres persanes*, une filiation apparente et une chaîne secrète ».

<sup>166</sup> *Moralistes*, op. cit., p. 999.

<sup>167</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

Le lieu commun (agrément et utilité du voyage) sert à filer la métaphore jusqu'à l'équivoque (« parcourir peu à peu tous les *états* de la vie »). Pour J. Chupeau, « Dufresny, comme La Fontaine, est de ceux qui, plutôt que de courir les routes, préfèrent les vagabondages de la pensée et les jeux de l'écriture »<sup>168</sup>. Dufresny imagine donc de placer sur la scène parisienne un voyageur siamois en exploitant une idée qui est dans l'air du temps, surtout à cette époque avec les visites des différents ambassadeurs que signale le *Mercur*e galant. On retrouve ainsi à la fin des *Amusements* un éloge du roi comme dans les rapports officiels et comme chez Marana, mais la fiction permet de mettre en place une distance ironique et critique. Le départ du Siamois est narré ainsi :

Je conviens, dit mon Siamois en me disant adieu, que la France fournit quelques-uns de ces héros parfaits, et leur réputation est venue jusques en mon pays ; mais c'est pour voir encore quelque chose de plus grand que j'ai entrepris ce voyage ; et voici le raisonnement que j'ai fait en traversant les mers. La France est pleine d'hommes illustres, qui ne s'entr'aiment guère ; il y a aussi quelques vrais héros qui s'entr'estiment sincèrement ; mais les uns et les autres s'accordent tous pour en révéler et en admirer un seul : il faut que ce soit un grand homme<sup>169</sup> !

Le voyage se clôt donc par un éloge à Louis XIV, selon la forme traditionnelle de *decipit* encomiastique. Mais placé dans la bouche du voyageur étranger, l'éloge prend valeur de témoignage objectif et traduit en même temps le rayonnement d'une monarchie dont l'éclat s'étend aux représentants des pays les plus éloignés. Il était d'usage sous Louis XIV de désigner la cour comme un pays particulier, distinct du monde plus familier de la ville. L'expression est employée par Alceste dans *Le Misanthrope* (III, sc. 5, vers 1090), par La Fontaine dans « Les obsèques de la lionne » (VIII, 14 : « Je définis la cour un pays... »), etc. En 1696, dans ses *Portraits sérieux, galants et critiques*, l'avocat Brillon développe cette métaphore géographique pour évoquer la carrière d'un arriviste de cour : « [...] il apprit la carte en peu de temps, connut bientôt le terrain et étudia avec succès le caractère de tous ceux qu'il voyait »<sup>170</sup>. Le troisième chapitre des *Amusements* précise qu'observer « avec des yeux de voyageur » revient à avoir un regard neuf, libéré des « préjugés de l'usage et de l'habitude ». Mais contrairement à Marana et à Montesquieu, Dufresny ne tente pas de faire passer pour authentique son Siamois et ne développe pas son exotisme, il en fait une abstraction, une marionnette comique, sans chercher à persuader au lecteur de

168 *Ibid.*, note 1, p. 1253.

169 *Ibid.*, p. 1045.

170 *Ibid.*, p. 1253.

la réalité de son voyageur. Dans l'*Amusement troisième*, Dufresny explique la technique fictive du regard siamois :

Pour être frappés plus vivement d'une variété que les préjugés de l'usage et de l'habitude nous font paraître presque uniforme, imaginons-nous l'usage qu'un Siamois entre dans Paris. Quel amusement ne serait-ce point pour lui d'examiner avec des yeux de voyageur toutes les particularités de cette grande ville? Il me prend envie de faire voyager ce Siamois avec moi ; ses idées bizarres et figurées me fourniront sans doute de la nouveauté, et peut-être de l'agrément<sup>171</sup>. Par forme de digression, je vous avertis que dans tous les endroits de mon voyage où le Siamois m'embarrassera, je le quitterai, comme je viens de faire, pour m'amuser dans mes réflexions, sauf à le reprendre quand je m'ennuierai de voyager seul. Je prétends quitter aussi l'idée de voyage toutes les fois qu'il m'en prendra fantaisie : car bien loin de m'assujettir à suivre toujours une même figure, je voudrais pouvoir à chaque période changer de figure, de sujet et de style, pour ennuyer moins les lecteurs du temps; car je sais que la variété est le goût dominant<sup>172</sup>.

650

Ce qui compte est bel et bien l'effet sur le lecteur, la mise à distance de soi à soi. Le voyage est une « figure », c'est-à-dire une manipulation rhétorique de l'expression<sup>173</sup>. Le motif du voyage est donc ici une métaphore dynamique servant de fil directeur à ses réflexions. Selon Jacques Chupeau,

se substituant à l'image classique du portrait ou du miroir, [elle] donne à l'activité du moraliste un élan nouveau et reflète l'ambition avouée d'un livre qui entend suivre le cheminement imprévisible d'un esprit ondoyant et noter les saillies de la pensée dans la surprise de leur surgissement<sup>174</sup>.

Jacques Chupeau rapproche alors Dufresny de Montaigne et de son écriture vagabonde « à sauts et à gambades »... L'agrément du voyage, dont Dufresny fait le principe directeur, symboliserait aussi le plaisir d'une lecture tournée vers « la découverte et la surprise », l'écrivain pratiquerait

la réflexion buissonnière, exploitant de propos délibéré la discontinuité de la forme fragmentaire pour tracer, en marge des sentiers trop sagement balisés, un itinéraire riche de diversité et d'imprévu. Aussi s'amuse-t-il de l'arbitraire de ses enchaînements, allant même jusqu'à attirer l'attention, dans la table finale, sur

---

171 *Ibid.*, p. 1003.

172 *Ibid.*, p. 1006.

173 Voir « figure », dans Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 152-153.

174 Jacques Chupeau, *Moralistes, op. cit.*, p. 987.

la transition particulièrement acrobatique et inattendue qui conduit, à la fin de l'Amusement neuvième, « du pays de la médecine à celui du jeu »<sup>175</sup>.

La figure viatique est donc tout à fait fictive et reconnue comme telle. À propos de Paris et des « *petits maîtres* » :

En voyageant par cette grande ville, si je les trouve en mon chemin, j'en parlerai peut-être. Si je n'en parle point, ils ne m'auront servi que de transition pour passer de la cour à Paris. Entrons dans cette ville immense.

Nous y trouverons de quoi nous amuser longtemps ; la vie d'un homme ne suffit pas pour en achever le voyage<sup>176</sup>.

[...] En voyageant dans le pays de la cour, j'ai remarqué que l'oisiveté règne parmi ses habitants [...]<sup>177</sup>.

Cet extrait nous montre successivement l'arbitraire, l'ironie et la critique qui sont permis par cette figure. Le voyage ne sert que de « transition » entre des lieux dont les mœurs sont critiquables, dont il serait trop long d'espérer dénoncer l'exhaustivité. L'in vraisemblance du voyage n'est alors pas gênante, elle fait même partie de la poétique de Dufresny. En ce sens, l'Opéra, dans l'*Amusement cinquième*, semble être la mise en abîme de l'idéal du procédé viatique, à savoir un voyage merveilleux où le voyageur est sédentaire et où les pays mobiles s'offrent à sa vue :

L'Opéra est, comme je vous l'ai dit, un séjour enchanté ; c'est le pays des métamorphoses : on y voit des plus subites. Là, en un clin d'œil, les hommes s'érigent en demi-dieux, et les déesses s'humanisent ; là le voyageur n'a point la peine de courir le pays, ce sont les pays qui voyagent à ses yeux ; là, sans sortir d'une place, on passe d'un bout du monde à l'autre, et des Enfers aux Champs-Élysées. Vous ennuyez-vous dans un affreux désert ? un coup de sifflet vous fait retourner dans le pays des dieux ; autre coup de sifflet, vous voilà dans le pays des fées<sup>178</sup>.

Des *mirabilia* s'offrent alors à lui, dont les plus comiques sont sans doute ces femmes-oiseaux de l'*Amusement sixième* :

En arrivant au bout de la grande allée des Tuileries, mon compagnon de voyage fut enchanté du plus agréable spectacle qui se puisse présenter à la vue ; il n'y avait que des femmes ce jour-là, et l'allée en était toute couverte<sup>179</sup>.

175 *Ibid.*, p. 988.

176 *Ibid.*, p. 1103.

177 *Ibid.*, p. 1001.

178 *Ibid.*, p. 1010.

179 *Ibid.*, p. 1011.

Voilà notre voyageur parcourant cette nouvelle cartographie féminine, géographie très ironique des vices féminins, et transformant par un joyeux palimpseste la célèbre Carte de Tendre en une sorte de carte des tendrons :

Parmi nos Françaises, combien de nations différentes ?

La nation policée des femmes du monde.

La nation libre des coquettes.

La nation indomptable des épouses fidèles.

La nation docile des femmes qui trompent leur mari.

La nation aguerrie des femmes d'intrigue.

La nation timide... mais il n'y en a plus guère, de celles-là.

La nation barbare des belles-mères.

La nation fière des bourgeoises qualifiées.

La nation errante des visiteuses régulières.

Et tant d'autres, sans compter la nation superstitieuse des coureuses d'horoscope ; on devrait renfermer celles-là, et détruire la nation des devineresses qui les abusent, et qui, sous prétexte de deviner ce que font les personnes, leur font faire des choses qu'elles n'auraient jamais faites<sup>180</sup>.

652

La Carte de Tendre est définitivement effacée et réécrite dans la mesure où la galanterie elle-même semble avoir disparu :

Je m'aperçois que je m'arrête trop dans cet endroit de mon voyage : on s'amuse toujours plus qu'on ne veut avec les femmes ; puisque nous y sommes, faisons voir à notre Siamois le pays de la galanterie, dont elles font tout l'ornement.

La galanterie

Entrons dans ce charmant pays, et voyons d'abord... mais qu'y peut-on voir ? La galanterie autrefois si cultivée, si florissante, fréquentée par tant d'honnête gens, est maintenant en friche, abandonnée : quel désert ! hélas ! je n'y reconnais plus rien<sup>181</sup>.

Les préliminaires sautés, reste la triste et unique perspective du mariage :

Suivons donc l'usage nouveau ; et sans nous amuser à la galanterie, passons tout d'un coup au mariage<sup>182</sup>.

[...] Pour rentrer dans notre style de voyage, je vous dirai d'abord que le mariage est un pays qui peuple les autres ; la bourgeoisie y est plus fertile que la noblesse ; c'est peut-être que les grands seigneurs se plaisent moins chez eux que chez leurs voisins. Le mariage a la propriété de faire changer d'humeur ceux qui s'y

---

180 *Ibid.*, p. 1012.

181 *Ibid.*, p. 1016.

182 *Ibid.*, p. 1016.

établissent : il fait souvent d'un homme enjoué un stupide, et d'un galant un bourru ; quelquefois aussi d'un stupide et d'un bourru, une femme d'esprit fait presque un galant homme<sup>183</sup>.

[...] Le pays du mariage a cela de particulier que les étrangers ont envie de l'habiter, et les habitants naturels voudraient en être exilés<sup>184</sup>.

La logique du voyage, des déplacements, des séjours et des relations entre tribus indigènes est développée jusqu'au bout du procédé, et c'est ce qui provoque le rire, qui comme chez Cyrano est un moyen burlesque de mettre à distance et de retourner le regard du lecteur vers ses propres us et coutumes. Ici, sans même recourir au relativisme, Dufresny arrive à rendre ridicule l'institution sacrée.

Dufresny va donc bien plus loin que La Bruyère. Lorsqu'il semble reprendre la division de Paris, « partagé en diverses sociétés, qui sont comme autant de petites républiques, qui ont leurs lois, leurs usages, leur jargon, et leurs mots pour rire » du §4 du chapitre « De la ville » de La Bruyère, Dufresny, dans l'*Amusement dixième*, épure les districts par une écriture coupée et formulaire qui explicite directement les critiques :

Je n'aurai jamais fait si j'entreprenais de parcourir tous les pays qui sont renfermés dans Paris ; la robe, l'épée, la finance, chaque état enfin y fait comme un pays à part, qui a ses mœurs et son jargon particulier.

Vous y voyez le pays fertile du négoce.

Le pays ingrat de la pierre philosophale.

Le pays froid des novellistes.

Le pays chaud des disputeurs.

Le pays plat des mauvais poètes.

Le pays désert des femmes de bien.

Le pays battu des coquettes, et une infinité d'autres, sans compter les pays perdus habités par plusieurs personnes égarées, qui ne cherchent qu'à égarer les autres [...]<sup>185</sup>.

*L'Amusement onzième* conclut le cercle bourgeois :

C'est promener trop longtemps mon voyageur de pays en pays ; épargnons-lui la fatigue de courir le reste du monde.

Pour en connaître tous les différents caractères, il lui suffira de fréquenter certaines assemblées nombreuses où l'on voit tout Paris en raccourci. Ces

183 *Ibid.*, p. 1018.

184 *Ibid.*, p. 1019.

185 *Ibid.*, p. 1026-1027.

assemblées sont des espèces de cercles bourgeois, qui se forment à l'imitation du cercle de la cour<sup>186</sup>.

Enfin, toute une série de lieux décident le Siamois à rentrer chez lui. Par exemple, le Palais, lieu du lacs juridique, qui le fait chavirer du vaisseau métaphorique d'où il manque de se noyer :

Pendant que je me suis amusé, mon voyageur s'est perdu dans le Palais : allons le chercher. Je l'aperçois dans la grande salle, je l'appelle, il veut venir à moi, mais l'haleine lui manque, la foule l'étouffe, le courant l'emporte ; il nage des coudes pour se sauver. Il m'aborde enfin ; et pour toute relation de ce qu'il vient de voir, il s'écrie : O le maudit pays ! sortons-en vite, pour n'y jamais rentrer<sup>187</sup>.

La peur et le désir de fuite du Siamois l'emportent en fin de voyage lorsqu'il découvre l'inégalité sociale, comme le sauvage de Montaigne l'avait déjà expérimenté dans le chapitre « Des cannibales » :

654

O dieux ! transportez-moi vite hors d'un pays où l'on ferme l'oreille aux sentences du pauvre pour écouter les sottises du riche<sup>188</sup> !

Ce point d'orgue dans l'énumération des absurdités françaises révoltantes termine le voyage, dont le retour n'est pas mentionné, puisqu'il ne sert plus la réflexion morale. Le voyage est donc bien une figure-prétexte, et le Siamois un point de vue étranger plus qu'une personnalité « autre ». L'altérité n'a servi qu'à provoquer un sentiment de relativité et à ridiculiser les travers français. Mais c'est déjà beaucoup.

Finalement, l'ironie et la critique n'aboutissent pas à une remise en question totale, comme toujours au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais, comme La Fontaine et La Bruyère, Dufresny sait masquer sa critique pour mieux la publier, et l'éloge final au roi ne camoufle pas totalement le caractère caustique de ses pensées. J. Chupeau soulignait déjà « l'affirmation d'un esprit nouveau, qui s'est éloigné de l'ordre classique pour engager la création littéraire sur les voies incertaines mais neuves de la modernité »<sup>189</sup>. Son jeu vagabond avec les rythmes, par exemple :

après la soudaine accélération de la fin du chapitre dix, où défilent tous les *pays* que le voyageur pressé renonce à explorer, le onzième amusement choisit de s'arrêter en un lieu défini, le cercle bourgeois ; mais cette halte n'est qu'une manière nouvelle de mettre en lumière, comme sur le théâtre, une suite de

---

186 *Ibid.*, p. 1027.

187 *Ibid.*, p. 1007.

188 *Ibid.*, p. 1039.

189 *Ibid.*, p. 990.

figures caractéristiques, et de substituer au plaisir du voyage celui du spectacle comique ; belle occasion pour notre dramaturge de se faire le metteur en scène d'une comédie sociale qu'il révèle et commente avec entrain<sup>190</sup>.

Au motif du *via mundi* se superpose donc celui du *theatrum mundi*... Le « voyage du monde » est d'abord, selon J. Chupeau, « une aventure personnelle, ouverte à tous les hasards de la réflexion et de l'écriture », mais aussi et surtout un moyen de faire prendre conscience à son lecteur de la relativité des coutumes et de la vanité de ses agitations urbaines et auliques.

Les moralistes classiques utilisent donc le voyage comme un moyen de critiquer la Cour et la Ville, mais pas encore comme la possibilité de vraiment découvrir l'Autre et de développer un véritable renversement permettant d'accéder à la relativité des mœurs et des valeurs. Le voyage est un prétexte. Selon Mercier, dans la Préface du *Tableau de Paris*,

Quand on dit [de Paris], c'est l'abrégé de l'univers, on n'a rien dit; il faut le voir, le parcourir [...]. Supposez mille hommes faisant le même voyage : si chacun d'eux était observateur, chacun écrirait un livre différent sur ce sujet, et il resterait encore des choses vraies et intéressantes à dire, pour celui qui viendrait après eux<sup>191</sup>.

#### Anciens timorés et Modernes timoniers

La Querelle entre les Anciens et les Modernes a des implications sur l'appréhension de la notion de voyage et de relativité. Alors que les Anciens critiquent le voyage « corrompateur »<sup>192</sup> (La Fontaine, La Bruyère, Fénelon, etc.), les Modernes ont plutôt tendance à faire l'apologie du voyage en préparant les nouvelles pensées du siècle suivant (Bayle, Locke, etc.). L'Âge classique prône l'équilibre, et le voyage semble alors refléter un esprit inquiet et insatisfait, qui ne peut pas cadrer avec les vertus de stabilité et de recueillement que privilégient Boileau – qui ne connut que Paris – Bossuet et Fénelon – qui ne firent jamais de voyage à Rome. Ce sont essentiellement l'Antiquité et la Bible, et non l'Ailleurs, qui constituent l'univers intellectuel de l'honnête homme. L'année 1685 marque une vraie rupture avec la révocation de l'Édit de Nantes et l'obligation pour les protestants de voyager ou de changer de religion. Elle prépare en fait la naissance d'une nouvelle pensée cosmopolite. Les protestants contraints à l'exil

190 *Ibid.*, p. 989.

191 Mercier, *Tableau de Paris*, 1783, « Préface », éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, p. 15.

192 « Quelques-uns achèvent de se corrompre par de longs voyages [...] » (La Bruyère, *Caractères*, éd. cit., p. 430).

forment en Europe une communauté francophone qui voyage et rencontre les philosophes étrangers. Une pensée réformiste, enrichie des controverses nées de ces contacts multipliés, se constitue et s'affirme dans des publications qui arrivent en France malgré les interdits. Des hommes comme Locke et Leibniz sont de grands voyageurs. La *Lettre sur la Tolérance* (1689) de Locke est traduite en français en 1710 et servira de référence à tous ceux qui exerceront leur esprit critique contre le Pouvoir et l'Église, contre toute forme de pensée statique en général. Dans son *Essai sur l'Entendement humain* (1690), Locke s'en prend aux préjugés et affirme, contrairement à Descartes, que toutes nos connaissances viennent de l'expérience. Le voyage est alors considéré dans cette perspective comme une source de connaissance, une arme contre les préjugés, et le moyen d'expérimenter vraiment le relativisme. En 1719, Daniel Defœ raconte *La Vie et les Étranges et Surprenantes Aventures de Robinson Crusôé, marin d'York, qui vécut vingt-huit ans complètement seul sur une île déserte, au large des côtes d'Amérique*, en ne précisant pas le nom de l'auteur, le lecteur devant croire qu'il s'agit d'authentiques mémoires. Defœ exprime cette nouvelle idéologie de la classe moyenne anglo-saxonne, sur laquelle s'appuie Guillaume III, prônant l'individualisme et le libéralisme. *Robinson Crusôé* sert à vulgariser à travers le *topos* de l'*homo viator* celui de l'homme industriel.

Baudelot de Dairval, dans *De l'utilité des voyages* (1697), est explicite :

L'on n'acquiert de nouvelles perfections, on ne fortifie ses talents et l'on ne corrige ses défauts que dans les climats étrangers.

L'apologie du voyage devient un procédé pour défendre des théories novatrices et non plus seulement un moyen de se retourner sur soi-même. Dans cette perspective, il faudrait alors étudier la fin du livre V « Des voyages » dans *Émile* de Rousseau, les *Lettres* du Président des Brosses, les *Lettres persanes* de Montesquieu, les *Contes* de Voltaire, le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, etc., mais ce serait aller plus loin que notre sujet<sup>193</sup>, qui s'attache aux origines de ce lien croissant entre voyage et modernité. Le temps et l'espace du voyage au XVII<sup>e</sup> siècle sont soit aménagés pour correspondre à une esthétique baroque ou classique, romanesque ou dramaturgique, nous l'avons vu avec *Polexandre* et avec *Bajazet*, soit ils sont développés dans une réflexion qui n'est possible que dans le voyage imaginaire et l'utopie. Il faut attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour qu'elle se généralise plus amplement dans l'ensemble de la littérature. Le sourire ironique de Rica à propos des Parisiens pourrait aussi s'appliquer aux auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle :

<sup>193</sup> Voir Daniel Mornet, *La Pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1947.

Je souriais quelquefois d'entendre des gens qui n'étaient presque jamais sortis de leur chambre, qui disaient entre eux : « Il faut avouer qu'il a l'air bien persan » (*Lettre XXX*).

La référence implicite à Pascal est forte et la pique semble s'adresser aux discours les plus cosmopolites de nos moralistes. En fait, la différence entre les Anciens et les Modernes réside dans le fait que les premiers sont tournés vers l'amont alors que les seconds regardent vers l'aval. Prenons le cas de La Bruyère, par rapport à Montesquieu et Lahontan. Développer la comparaison nous entraînerait trop loin dans l'analyse des différences d'écriture et des sources, c'est la méthode et le sens de son emploi qui nous intéressent ici. Tous trois utilisent le discours viatique pour déplacer et replacer des coutumes et démontrer leur relativité. Mais alors que La Bruyère rêve d'un idéal passé, d'un âge d'or à la manière de la Bétique de Fénelon, Montesquieu opère une véritable critique politique qui vise à faire évoluer les choses. Toute une partie du récit des *Lettres persanes* est consacrée au pays d'origine des deux voyageurs et aux régions asiatiques environnantes, et cette évocation de l'Orient, pour paraître vraisemblable, exige de la part de l'auteur un vrai souci de documentation sur l'Autre, qui soit à la fois géographique, historique et ethnographique. Montesquieu lit réellement les relations de Chardin, Tavernier, Pitton de Tournefort, ainsi que les histoires de l'Empire Turc de Rycaut et de Du Vignau... Les Anciens français se mettent à douter sans pourtant rien créer de neuf et sans prendre conscience que les valeurs absolues n'existent plus. L'Italien Marana, lui, avait fait une véritable critique déiste et anti-despotique, dans une perspective plus audacieuse que La Bruyère. Le genre viatique aide nos moralistes à proposer une morale, mais ils ne vont pas jusqu'au bout de cette morale. Ils se contentent de suggérer des cas au lecteur, qui reste libre d'en discuter et de se forger sa propre idée. Ils mettent en place une « littérature projective », qui suggère sans construire, qui doute sans repenser, mais prépare les remises en cause du siècle suivant.

Certains récits de voyage authentiques et imaginaires au xvii<sup>e</sup> siècle proposent donc des pistes de réflexion sur la relativité des coutumes et apprennent à se voir en voyant l'Autre, parallèlement à l'entreprise des moralistes qui utilisent le procédé viatique au service de leur entreprise morale. Il existe donc bien un faisceau de démarches individuelles au xvii<sup>e</sup> siècle mettant en garde contre l'ethnocentrisme et la tentation de ridiculiser l'Autre. Juger l'Autre ridicule, c'est aussi s'exposer au même jugement en retour, l'inversion des regards permet d'en prendre conscience. L'ironie, le burlesque et la satire ont alors une conséquence philosophique, ils suscitent un nouveau regard sur les autres et sur sa propre société. Le regard devient réflexif, et c'est en cela que réside sa principale nouveauté. Certes le regard anthropologique et esthétique change, mais très

lentement avant la Révolution française, et au XVII<sup>e</sup> siècle il s'agit surtout d'un nouveau regard *littéraire* que permet l'écriture du voyage. Il est encore très difficile au XVII<sup>e</sup> siècle de côtoyer un Autre qui ne soit pas « honnête homme ».

Voit-on alors vraiment l'Autre? L'Autre n'est-il pas devenu plutôt le prétexte pour tendre un miroir à sa propre société et le reflet où on cherche à se voir soi-même? Ces questions nous renvoient finalement à l'idée d'un Autre ne servant que de référence et renvoyant à un ethnocentrisme plus subtil mais toujours autotélique... Comme Granger dans *Le Pédant joué* de Cyrano, les voyageurs, authentiques ou fictifs, et les moralistes mettent en avant la condition humaine « embarqué[e] sur une mer où la moitié du monde a fait naufrage »<sup>194</sup> et montrent que « le monde s'en va renverser »<sup>195</sup> (I, 2). Mais peut-on vraiment leur répondre, comme le fait Paquier à Granger :

Tant mieux, car autrefois j'entendais dire la même chose, que tout était renversé.

Or si l'on renverse aujourd'hui ce qui était renversé, c'est le remettre en son sens<sup>196</sup>.

658

Dénoncer le renversement du monde et prendre conscience de l'Autre, de soi et des dysfonctionnements de sa société ne revient pas à rétablir l'ordre juste. L'ouverture à l'Autre a ses limites. La découverte de la relativité n'implique pas la disparition de celle-ci, bien au contraire. L'ouverture à l'Autre entreprise par le voyageur se heurte finalement aux mentalités figées de ceux qui sont restés : c'est alors lui qui apparaît comme l'Autre, l'étranger...

### VII. 3. LA BOUCLE DU RETOUR : LE VOYAGEUR ÉTRANGER CHEZ LUI

Lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays.

Descartes, *Discours de la méthode*.

Dans la carte de Champlain de 1632, le vent souffle dans les voiles des caravelles en direction de la France en indiquant le nécessaire retour du voyageur à son point fixe<sup>197</sup>. Selon N. Doiron, « toutes les difficultés de la philosophie classique résident dans cette nécessité du retour au point d'origine »<sup>198</sup> et explique la

194 Cyrano de Bergerac, *Le Pédant joué*, I, sc. 2, dans *Théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. Jacques Scherer et Jacques Truchet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 2, p. 770.

195 *Ibid.*

196 *Ibid.*

197 Voir Normand Doiron, « La réplique du monde », « Cartographies », *Études françaises*, 1985, 21/2, p. 78.

198 *Ibid.*, p. 84.

nécessité d'en faire un « rituel »<sup>199</sup>. Quand le voyageur revient de son voyage, après s'être confronté à l'altérité de l'Autre et à la sienne propre, il éprouve le paradoxe d'être traité lui-même comme un étranger par ses pairs<sup>200</sup>. Le retour au foyer s'avère problématique : après s'être ouvert à l'Autre et avoir vaincu ses préjugés, le voilà lui-même confronté à de nouveaux préjugés.

**Le retour au foyer, ou du voyageur au triomphateur : transformer l'échec en récit de gloire**

N. Doiron ouvre son chapitre sur les « rituels du retour » par cette citation de La Mothe Le Vayer :

La plupart de ceux, qui quittent leurs Cantons incultes & sauvages pour venir en France ou ailleurs, tombent dans une maladie qu'eux-mêmes nomment *Heimweh*, c'est-à-dire, *rage de retourner chez lui*, parce que le seul désir de revoir leur país les rend si hectiques, & si imbecilles, qu'ils courent fortune de la vie, s'ils ne retournent visiter leurs foiers & leurs montagnes, aussi affreuses qu'infertiles<sup>201</sup>.

Cette nostalgie est valable aussi bien pour l'étranger en France, *a fortiori* lorsque ces terres infertiles sont au delà des mers, que pour le Français à l'étranger.

La nostalgie du foyer est un thème ovidien par excellence. S. Viarre<sup>202</sup> a étudié l'invention par Ovide d'un pays mythique à travers la métamorphose poétique et psychologique d'un pays réel : le réinvestissement du mythe de Médée et la simplification des différences pittoresques et mentales de la terre d'exil avec l'Italie regrettée permettent de diaboliser un paysage *autre* purement imaginaire, que le voyageur en exil ne veut pas connaître. Challe, à la fin de son long voyage aux Indes, cite justement Ovide en mettant en avant le mystère de l'*Heimweh* :

On ne perd jamais l'amour de la patrie ; & quoique j'aie toujours été malheureux dans la mienne, je ne demande qu'à la revoir.

*Nescio quâ natale solum dulcedine cunctos*

199 Voir Normand Doiron, *L'Art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Sainte-Foy, Paris, Les Presses de l'université Laval, Klincksieck, 1995, chap. XII « Les rituels du retour : la dialectique classique du voyage et de la retraite ».

200 Sur la curiosité comme désappropriation de soi dans l'Antiquité, sur le voyage comme processus d'altération faisant éprouver au voyageur sa propre « porosité » et son altérité dans l'altérité de l'autre, voir Joëlle Soller, « Lecture nomade et frontières de la fiction dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans M.-C. Gomez-Géraud et M. Ph. Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, PUPS, coll. « Imago mundi », 2001, p. 11-23.

201 La Mothe Le Vayer, *Petits Traités en forme de lettres*, 1648, dans *Œuvres*, 1970, t. II, p. 537. Normand Doiron, *L'Art de voyager*, *op. cit.*, p. 177.

202 Simone Viarre, « Les aspects mythiques du pays d'exil dans les *Tristes* et les *Pontiques* d'Ovide », dans *Peuples et pays mythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 149-158.

*Ducit, & immemores non sinit esse sui.  
Quid melius Roma ? Scythico quid frigore pejus ?  
Huc tamen ex illa Barbarus urbe fugit*<sup>203</sup>.

Le retour au foyer est un thème antique récurrent dont N. Doiron donne quantité d'exemples en se référant à Horace, Eschyle, Sénèque, Catulle, César, Auguste, Pline le Jeune, Mamertin, Martial, etc. *L'Odyssée*, et les romans grecs en sont également imprégnés. « Plus qu'un moment crucial du parcours, le retour du voyageur s'avère peut-être le sujet même de l'épopée »<sup>204</sup>. Nous avons en fait deux types de retour : celui hérité d'Ulysse et d'Ovide (le thème de l'exil et du douloureux retour au foyer), et celui venu des triomphes guerriers païens et des Écritures (le retour glorieux et la parousie). Quoiqu'il en soit, le voyageur n'est plus le même qu'à son départ, le voyage l'a transfiguré. Comme l'écrit M.-L. Chênerie, « au cœur même de la solitude, le poids du groupe se manifeste dans la conscience de l'errant »<sup>205</sup>. Le philosophe Sénèque

ne cesse de rapporter la condition de l'*exsul* à celle du *viator*, afin de rendre supportable la souffrance, il confond l'isolement et le déplacement<sup>206</sup>.

Le sens symbolique du rituel médiéval souligné par N. Doiron perdure au XVII<sup>e</sup> siècle :

Au Moyen Âge, de retour dans la communauté arthurienne, le chevalier garde quelque temps l'incognito, qu'il assure par le port du heaume dans les joutes. Le combat du chevalier inconnu apparaît ainsi comme un rite de réintégration à la société courtoise<sup>207</sup>.

Le voyageur, pour se faire reconnaître comme tel, doit narrer le récit de ses voyages. C'est ce que fait Ulysse dans *L'Odyssée*, ce que fait le héros de Fénelon dans les cinq premiers livres des *Aventures de Télémaque* et tout personnage de théâtre dans l'exposition des pièces, nous l'avons vu<sup>208</sup>. Le récit est nécessaire pour donner au voyageur sa légitimité. Il vise en même temps le recueillement après la dispersion, l'unité d'un sens positif après les différentes souffrances du

203 Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, op. cit., t. II, p. 231. La note 987 précise la citation d'Ovide, *Pontiques*, l. 3. 35-38. Le texte est exact ; traduction : « Je ne sais par quelle douceur le sol natal nous mène tous captifs, et ne nous laisse pas perdre son souvenir. Quoi de mieux que Rome ? Quoi de pis que le froid de Scythie ? Et pourtant, c'est de cette ville fameuse que le barbare s'enfuit pour revenir ici ».

204 Normand Doiron, *L'Art de voyager*, op. cit., p. 180.

205 Marie-Luce Chênerie, « Liens du héros avec la cour, rencontres, retours », dans *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986, p. 126.

206 Normand Doiron, *L'Art de voyager*, op. cit., p. 180.

207 *Ibid.*, p. 179.

208 Voir chapitre I.3. « le voyage comme récit ».

trajet. En effet le retour est souvent dans les faits plutôt penaud, quand il signe la conscience d'un échec. La dernière phrase du soldat anonyme accompagnant le capitaine Fleury est ainsi d'un prosaïsme désabusé :

nous nous en allâmes chacun faire bonne chère selon ses moyens et crédit<sup>209</sup>.

Carpeau du Saussay, lui, refuse l'idée de repartir :

J'avois contenté mon inclination en entreprenant ce voyage une première fois ; mais les périls & la fatigue que j'avois soufferts, me détournèrent de l'entreprendre une seconde fois<sup>210</sup>.

Regnard, quant à lui, conclut :

nous terminâmes enfin notre pénible voyage, le plus curieux qui fût jamais, que je ne voudrais pas n'avoir fait pour bien de l'argent, et que je ne voudrais pas recommencer pour beaucoup davantage<sup>211</sup>.

Et Diéreville finit en vers son dernier chapitre intitulé « Retour du Voyage » dans une veine similaire :

Voilà le détail de mon Voyage de la Nouvelle-France, où j'ai mis cinquante-quatre jours pour y aller, & trente-trois pour en revenir, joyeux dans le beau temps, & triste dans le mauvais.

À bien examiner les plaisirs & les maux,

On trouvera toujours la Voiture importune :

J'en ay couru la bonne & mauvaise fortune,

Je goûte sur la terre un tranquille repos,

Et las de naviguer je promets à Neptune

De ne m'exposer plus au caprice des Flots.

FIN<sup>212</sup>.

Ces épilogues sonnent bien comme des « plus jamais cela ». Les dangers d'une longue navigation sont des freins au désir de voyager et expliquent les délices suggérées par le rêve du retour pendant le trajet. Des titres comme *La Consolation des Navigants Dans laquelle est enseignée à ceux qui voyagent sur mer un moyen de se garantir de la faim & de la soif, voire mesme des maladies qui leur pourroient survenir*

<sup>209</sup> Anonyme, *Relation*, op. cit., p. 276.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>211</sup> Jean-François Regnard, *Voyages*, éd. Jean-Clarence Lambert, Paris, 10/18, coll. « Odyssees », 1997, p. 205.

<sup>212</sup> Diéreville, *Relation du voyage du Port-Royal de l'Acadie suivie de Poésies diverses*, éd. Normand Doiron, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, p. 343.

durant un long voyage (Glauber, 1659)<sup>213</sup>, et les nombreux *Traité du scorbut* qui suivent les relations, comme celle de Martin de Vitré<sup>214</sup>, sont évidemment propices au désir du retour. Alors que les récits de voyage authentiques mettent en avant l'aspect médical et corporel, les romans insistent sur l'aspect moral. N. Hepp a montré comment Télémaque, dans l'œuvre de Fénelon, développe le thème par rapport au modèle de l'*Odyssée*. Alors qu'Ulysse disait à Alcinoüs :

rien n'est plus doux que la patrie et les parents, même si l'on habite un riche domaine loin d'eux en terre étrangère.

Télémaque, lui, déclare :

Rien n'a pu me faire oublier ma patrie, mes parents et mes amis. J'ai cédé à ce sentiment si profond et si légitime : je lui ai sacrifié les honneurs, les richesses, les plaisirs et l'immortalité même<sup>215</sup>.

662 Dans cette optique, le voyageur apparaît comme un être sacrifié au mythe du bonheur des peuples :

Non, je ne connais rien de plus agréable que de voir régner l'aisance et la joie dans tout un peuple, que de voir goûter paisiblement les plaisirs de la table et de la musique : c'est l'image ravissante du bonheur<sup>216</sup>.

Mais en même temps, le thème du retour, en proposant une clôture rassurante, comme dans les contes, a l'effet d'une clause, qui, selon I. Morlin, « atténue l'angoisse intemporelle liée au thème de l'apatride » :

C'est par le retour, constante du récit de voyage, que prend tout son sens l'expérience acquise dans un trajet initiatique; par lui que s'accomplit l'assomption héroïque, le parcours de la transgression et de la séparation coupable que représente parfois le voyage s'inversant en exploit<sup>217</sup>.

Le thème du retour renvoie au thème de la patrie comme lieu d'attraction centrifuge :

la découverte de l'altérité, l'expérience de la dispersion, suscite la litanie de l'appartenance et de l'identité, qui dit le besoin d'un recentrement, d'une

213 Voir Gérard Amourette, « Le *Voyage des Isles occidentales et orientales* de Jean Vauquelin des Yveteaux (1651-1716) », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 120, 1978, p. 188.

214 Sa *Description du premier voyage fait aux Indes orientales par les François* de 1609 est en effet suivie d'un *Traicté du scorbut*.

215 Cité par Noémi Hepp, *Homère en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 605.

216 *Ibid.*, p. 606.

217 Isabelle Morlin, « Le *Télémaque*, récit de voyage : topographie de l'épopée », *L'École des lettres*, II, vol. LXXXVI, n° 4, 1994, p. 62.

évaluation de l'ailleurs relativement à un « ici » ancré dans l'esprit et dans l'espace<sup>218</sup>.

Nous voilà ramené à la vision ethnocentrique déjà analysée. Le récit de voyage, malgré son appel aux grands espaces, fait œuvre d'enracinement et de fondation, dans la lignée de l'*Enéide*. I. Morlin a analysé précisément cette idée dans le *Télémaque* de Fénelon<sup>219</sup>. Elle est en effet valable aussi bien pour le genre viatique, – surtout quand il a un dessein colonisateur –, que pour les romans, qui redoublent ce dessein, et le théâtre de voyage. En effet, A. Rathé, dans son chapitre « La Reine voyage » écrit que

Corneille ne confond pas voyage et exil. Contrairement à Hypsipyle et à Bérénice, D. Elvire, Laodice et Eryxe, chassées de leur pays, n'ont qu'une pensée, y retourner au plus vite<sup>220</sup>.

Le voyage est fondateur, l'exil est expulsion de la fondation. De plus, la plupart des tragédies ne sont pas fondées sur des voyages mais sur des retours. Tout se passe comme si la tragédie commençait là où le roman et le récit de voyage s'achèvent : c'est la réintégration du voyageur à un univers domestique ayant vécu sans lui qui est la cause des tragédies exotiques. *Bajazet* par exemple est fondé sur l'angoisse provoquée par le retour d'Amurat, *Mithridate* sur celui du héros éponyme, *Ibrahim ou l'illustre Bassa* sur l'accueil triomphant du Grand Vizir à son retour de Perse. Le retour apporte une perturbation funeste à la cité en révélant au grand jour les intrigues de palais.

Quand Ulysse revient, il paie son droit de passage aux Phéaciens par son récit. Le récit de voyage est avant tout ce qui permet de s'assurer un bon retour. Pour Ulysse il s'agit d'un voyage de retour, pour les voyageurs du XVII<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'écrire pour se placer sous la protection d'un Grand qui puisse convertir le retour en situation sociale agréable. Le retour nécessite une réinsertion, qui passe généralement par le destinataire de la relation : Challe change son destinataire en fonction des ses buts (son oncle Pierre Raymond ou le ministre de la Marine Seignelay), Bernier adresse des lettres différentes selon les personnes qu'il souhaite entretenir (La Mothe Le Vayer, Chapelain, Colbert, Chapelle), Chenu de Laujardière dit écrire « pour obéir aux ordres auxquels il ne [lui] est pas permis de rien refuser », etc.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>219</sup> Voir aussi Sylvie Requemora, « L'imaginaire du voyage dans le *Télémaque* de Fénelon », dans F.-X. Cuhe et J. Le Brun (dir.), *Fénelon. Mystique et Politique (1699-1999)*, Paris, Champion, 2004, p. 433-451.

<sup>220</sup> Alice Rathé, *La Reine se marie. Variations sur un thème dans l'œuvre de Corneille*, Genève, Droz, 1990, chap. V « La reine voyage », p. 69.

Le retour du voyage n'est en fait triomphal que lorsque le récit l'est. Ainsi, Gerzan, dans *L'art de voyager utilement*, écrit :

Il est encore très-glorieux d'avoir fait des voyages aux païs estranges. Car estant de retour en son païs on reçoit beaucoup de satisfaction. On est plus estimé de ses parents & de ses amis quand on leur parle à loisir des merveilles qu'on a veues aux païs estranges. Car qui est celui qui n'aime l'entretien de tant de nations différentes [...]. On récite les noms des lacs & des grandes rivières [...] & enfin vous donnez du plaisir au récit que vous faites des fréquents dangers que vous avez évités, tantost par votre bonheur, tantost par votre adresse<sup>221</sup>.

Ce récit du retour est d'ailleurs souvent le but ultime du voyageur. Thévenot espère transmettre son plaisir et ses connaissances aux lecteurs restés chez eux, comme lui-même a décidé de voyager après la lecture de nombreuses relations :

664

je ne doutais point avec tant de connaissances qu'à mon retour je ne pusse faire part au public de tout ce que l'Orient produit de beau par la science, par l'art, et par la nature<sup>222</sup>.

Tavernier, lui, fier de son anoblissement à son retour, illustre en 1676 ses *Six Voyages* de dessins gravés représentant des diamants avec la pompeuse inscription suivante :

Représentation de vingt des plus beaux diamants choisis entre tous ceux que le sieur J.B. Tavernier a vendus au roi à son dernier retour des Indes, qui a été le 6 décembre 1668. Et en cette considération, et des services que ledit Tavernier a rendus à l'État, Sa Majesté l'a honoré de la qualité de noble<sup>223</sup>.

Bernier, lui, le « joli philosophe », est l'attraction des salons, et particulièrement de celui de M<sup>me</sup> de la Sablière où il raconte ses voyages, notamment à La Fontaine qui transforme en fable quelques-unes de ses anecdotes. Chardin offre à la bibliothèque du roi de précieux manuscrits orientaux, dont Donneau de Visé se fait l'écho dans le *Mercur*. Sindbad, dans la version des *Mille et une nuits* de Galland, finit ses sept voyages dans la richesse, racontant ses voyages à Hindbad et à un cercle d'hôtes attentifs, tel un dignitaire célèbre fortuné et recherché<sup>224</sup>. Le portefaix, d'abord jaloux devant une situation qu'il juge injuste, conclut :

221 François Du Soucy sieur de Gerzan, *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, p. 697-699.

222 Thévenot, *Voyages, op. cit.*, p. 33.

223 Cité par Dirk Van Der Cruysse, *Chardin le Persan*, Paris, Fayard, 1998, p. 117.

224 Voir Jean-Louis Laveille, *Le Thème du voyage dans les Mille et une nuits. Du Magreb à la Chine*, Paris, L'Harmattan, 1998, chap. « Le retour », p. 75-80.

« Vous méritez non seulement une vie tranquille, vous êtes digne encore de tous les biens que vous possédez, puisque vous en faites un si bon usage et que vous êtes si généreux ». Sindbad acquiert alors son entière identité dans les derniers mots prononcés par Scheherazade à son sujet : « il aurait lieu de se souvenir toute sa vie de Sindbad le Marin ». La formule finale donne enfin au héros sa légitimité de voyageur, à son retour de tant d'aventures surmontées en lui conférant un patronyme qui intègre sa condition de voyageur.

Sans perspective de retour, le voyageur devient vite un mélancolique errant. Ainsi Tiridate dans *Cléopâtre* :

La peur que j'eus de me rendre par mon chagrin insupportable à l'Empereur et à sa cour me la fit abandonner sans aucun dessein de retraite et sans autre intention que celle de promener un mal qui ne me laissait aucun repos. Après avoir erré et sur la terre et sur les eaux, je fus jeté sur cette côte<sup>225</sup>.

Ou encore Oreste au début d'*Andromaque*, auquel Pylade dit :

[...] Depuis le jour fatal que la fureur des Eaux,  
Presque aux yeux de Mycène, écarta vos Vaisseaux.  
Combien dans cet exil ai-je souffert d'alarmes ?  
Combien à vos malheurs ai-je donné de larmes ?  
Craignant toujours pour vous quelque nouveau danger  
Que ma triste Amitié ne pouvait partager.  
Surtout je redoutais cette Mélancolie  
Où j'ai vu si longtemps votre Âme ensevelie<sup>226</sup>.

D'une autre façon, dans *Polexandre*, la princesse Ennoramita erre seule sur la mer. Quand son pilote lui demande quelle direction prendre, perdue elle répond :

Plus agitée que la mer même sur laquelle je naviguais, je ne sus quel ordre lui donner<sup>227</sup>.

Le retour est ce qui donne un sens au voyage et une identité au voyageur. Pour M<sup>me</sup> de Sévigné :

C'est une chose étrange que les grands voyages. Si l'on était toujours dans le sentiment qu'on a quand on arrive, on ne sortirait jamais du lieu où l'on est<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> La Calprenède, *Cléopâtre*, Paris, Cardin Besongne, Antoine de Sommaville et Guillaume de Luyne, 1647-1663, p. 166.

<sup>226</sup> Racine, *Andromaque*, Paris, Théodore Girard, 1668, I, 1, v. 12-18.

<sup>227</sup> Gomberville, *Polexandre* (1641), Genève, Slatkine Reprints, 1978, t. II, p. 137.

<sup>228</sup> M<sup>me</sup> de Sévigné, *Correspondance*, éd. R. Duchêne, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, t. I, p. 261.

Et M<sup>me</sup> de Sévigné ne s'est pas embarquée sur un galion ou n'a chaussé de skis lapons pour aller à Grignan... Voyager au XVII<sup>e</sup> siècle est rarement considéré comme une entreprise poétique ou même agréable. Écouter les récits de voyage est plaisant mais voyager l'est beaucoup moins. Le récit est alors le meilleur moyen pour transformer l'épreuve viatique en gloire littéraire. Les *Lettres* de Racine à Uzès sont entièrement orientées vers le retour et l'intégration à la vie de cour, ainsi que l'ont montré A. Viala et Ph. Bousquet<sup>229</sup>.

**Fin du voyage, débuts du « voyageur » : du mouvement à la retraite**

La fin du voyage signe-t-elle alors la fin du voyageur ? Le passage de l'héroïsation viatique à l'absence du texte ne doit pas mener au manque de reconnaissance hors-texte mais à la constitution de l'identité du voyageur par les lecteurs et auditeurs du *récit* qui fonde son statut. Si le voyageur devient étranger chez lui et a perdu son identité passée, il se doit d'en acquérir une nouvelle en assumant l'altérité que les autres lui confèrent. Comme le souligne N. Doiron, un modèle semble s'imposer dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, substituant la retraite au voyage :

666

Il propose la retraite comme le terme d'une période plus ou moins longue de voyages. Tantôt sur le thème de la repentance, tantôt sur le thème du glorieux repos, et Charles Quint renonçant à l'Empire, le prince de Condé se retirant à Chantilly viennent donner de grandioses cautions à cet itinéraire idéal. Ainsi le retour entraîne-t-il la conversion du voyageur en bien-heureux sédentaire. Le voyage n'est plus qu'un stade de formation qu'on ne saurait sans dommage prolonger au-delà de sa durée normale. La visite d'un lieu sauvage, la rencontre d'un personnage solitaire constituent des expériences décisives<sup>230</sup>.

Le retour devient alors un retour méditatif sur soi et sur ses opinions. Et nombre de voyageurs, au lieu de sentir le poids de l'enrichissement intellectuel et de l'ouverture apportée, concluent à la vanité de leurs courses, dans la droite lignée du discours moraliste de La Bruyère, La Fontaine et Fénelon. Ainsi, Guez de Balzac dans son premier *Entretien* sur « les Plaisirs de la vie retirée » traduit les vers d'Horace dénonçant les voyages qui ne peuvent pas nous enlever à nous-mêmes : « À traverser la mer, on change de pays, on ne change pas d'âme »<sup>231</sup>.

229 Alain Viala, « Les lettres d'Uzès de Racine : topiques d'un parisien ? » dans *La Découverte de la France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS, 1980, p. 87-94 ; Philippe Bousquet, « Les Lettres d'Uzès de Racine : les lettres d'un voyageur ? », dans R. Duchêne et P. Ronzeaud (dir.), *Autour de Madame de Sévigné. Le Voyage en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », n° 105, 1997, p. 273-289.

230 Normand Doiron, *L'Art de voyager*, op. cit., p. 183.

231 Horace, *Épîtres*, I, XI, 25-27, repris par Guez de Balzac, *Les Entretiens* (1657), éd. Bernard Beugnot, Paris, STFM, 1972, p. 59.

Jean-François Regnard, dans ses *Réflexions* publiées de façon posthume en 1731, écrit :

Un voyage n'est pas plutôt fini, qu[e le voyageur] en entreprend un autre. Ainsi, se fuyant toujours lui-même, il ne peut s'éviter ; il porte toujours avec lui son inconstance ; et la source de son mal est dans lui-même, sans qu'il la connaisse<sup>232</sup>.

On retrouve le thème de la retraite dans de nombreux romans, ainsi que l'a relevé L. Plazenet : que la finalité soit didactique, religieuse ou morale, les héros voyageurs devenus ermites dans des déserts de Lydie ou dans des couvents d'Italie sont récurrents<sup>233</sup>. Le retour est en fait intimement lié aux idéaux du classicisme, comme le souligne N. Doiron :

La règle du retour au foyer écarte la menace de nomadisme, mais surtout illustre le mythe classique d'un retour à la pureté des origines. Le classicisme est l'expression esthétique d'une vision primitive caractérisée par la répétition et la périodicité, un avatar de l'éternel retour que le voyageur transpose simplement dans l'espace, ainsi qu'Ulysse le faisait une première fois, à l'origine de la littérature occidentale. Cette dialectique du mouvement et de l'immobilité, du progrès et du retour, du voyage et de la retraite, caractérise non seulement l'esthétique, mais la morale classique<sup>234</sup>.

Le réquisitoire classique présente le voyage comme une « école du mensonge et de la corruption »<sup>235</sup>, inclinant à la frivolité, la superficialité et à la vantardise. N. Doiron donne pour exemple Bêat de Muralt qui dans ses *Lettres sur les voriages* écrites à la fin du siècle mais publiées seulement en 1725, écrit :

[Le Voiageur] sçait quel est le succès de tout Voiage, & ce qui l'attend à son retour. On ne pensoit plus à lui, & le voila qui paroît tout à coup, Homme nouveau par là, par l'attention qu'il s'attire, & qui en effet, lui donne une Contenance nouvele. La disposition de toute une Ville, tenuë dans l'attente, est changée alors pour lui, & elle change la sienne pour tous ceux qui le voient, au moins pendant tout le temps que la fête dure, & qu'il a de quoi fournir à la Curiosité de ceux à, qui il se présente en Spectacle. Avant qu'il soit épuisé, un autre Voiageur arrive, & détourne de dessus lui l'Attention du Public<sup>236</sup>.

232 Jean-François Regnard, « Réflexions », 1731, dans *Théâtre de Regnard*, Paris, Garnier, 1876, p. 479-481.

233 Voir Laurence Plazenet, *L'Ébahissement et la Délectation. Réception comparée et poétiques du roman grec en France et en Angleterre aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 1997, p. 444-445.

234 Normand Doiron, *L'Art de voyager*, op. cit., p. 180.

235 La formule est de Normand Doiron, *ibid.*, p. 184.

236 *Ibid.*, p. 184-185.

Cette citation met en avant le renversement qui s'opère : le voyageur en quête de curiosités et de singularités, devient à son retour lui-même une curiosité, aussi éphémère et futilement conçue que celles qu'il appréhendait lui-même dans ses propres voyages. Le voici devenu l'Autre, attirant le regard de ces nouveaux voyageurs sédentaires que sont ces compatriotes restés sur place, mais dont le regard ne s'arrête lui aussi qu'à la superficialité des choses.

668 Les arts de voyager, en revanche, mettent l'accent sur le souvenir et les plaisirs que le voyageur peut retirer de ses souvenirs, dans un second voyage, idéal car sédentaire. Sorbière, dans *De l'utilité des grands Voyages* écrit que les voyages « remplissent la mémoire d'une infinité d'idées dont la vieillesse se nourrit »<sup>237</sup>, l'abbé de Lille dans son *Épître sur les voyages* de 1765 met en avant « la tranquillité d'un loisir studieux » où le voyageur « revoit en esprit ce qu'il a vu des yeux »<sup>238</sup>. Le retour fonctionne selon la « rhétorique de l'épilogue »<sup>239</sup>. Ainsi, La Mothe Le Vayer achève son traité « De l'utilité des voiajes » de la façon suivante :

Pour conclusion, j'approuve vôtre résolution, & je suis de vôtre avis, qu'il faut voir le Monde avant que d'en sortir<sup>240</sup>.

Seule restent la carte et le texte, qui achèvent une vie de voyageur et le confirment dans son statut. Le retour nécessaire au point de départ distingue le voyageur du vagabond et le transforme en Ancien :

Le récit de voyage devient alors le discours médiateur qui réunit le Monde et le Livre que les humanistes avaient séparés<sup>241</sup>.

Reste au voyageur à trouver un moyen de communiquer avec son propre peuple qui lui est devenu si étranger, comme lorsqu'il cherchait à communiquer avec les autochtones exotiques pendant ses voyages. Thévenot, en Orient, soulève en effet l'idée que parler une langue étrangère crée un hiatus entre ce que pense et ce que peut dire le voyageur :

enfin après luy avoir bien rompu la teste de mon Turc à la mode, qui consistoit presque tout en ces mots, alläi feuerfen, qui veut dire « pour l'amour de Dieu », il envoya un de ses camarades à leur colonel, qui estoit sous le porche, pour

237 Sorbière, *Lettre LXXXIII* à M. Vitré, « De l'utilité des grands voyages et de la lecture des relations », signé Sorbière, à Paris, le 1 septembre 1659, s.l.n.d., p. 647.

238 Abbé de Lille, *Épître sur les voyages*, Paris, Vve Duchesne, 1765, p. 7.

239 La formule est de Normand Doiron, *L'Art de voyager*, op. cit., p. 183.

240 La Mothe Le Vayer, *Petits traités en forme de lettres*, 1648, cité par Normand Doiron, *ibid.*

241 Normand Doiron, « La réplique du monde », art. cit., p. 83-84.

lui demander permission de nous laisser entrer, ce que le colonel accorda facilement<sup>242</sup>.

Ici, il ne s'efforce pas de traduire ses pensées ou de communiquer, il souhaite juste produire un effet adéquat. Il s'agit d'un acte purement performatif, « pour l'amour de Dieu » agit comme « Sésame ouvre-toi »<sup>243</sup>. Selon M. Longino,

L'acte d'utiliser la langue de l'autre marque la performance du voyageur qui devient, par cette performance, témoin, transgresseur, voyeur de ce qui est interdit<sup>244</sup>.

La Mothe le Vayer explique que la connaissance des langues étrangères limite largement le sentiment d'intrusion, en précisant que les langues ne sont que les servantes de la pensée : ce sont les sciences qui en sont les maîtresses. Il s'agit donc pour le voyageur de s'adapter une ultime fois au pays dans lequel il souhaite séjourner, même s'il s'agit du sien. Ironiquement, Bernier, dans sa lettre à Chapelle, de Chiras en Perse du 10 juin 1668, se démarque à la fois du *topos* du voyageur-menteur et de celui du libertin revenu de son libertinage, changé par ses voyages et ramené à la foi :

Ce n'est pas que je prétende faire icy le Predicateur et le grand homme de bien à mon retour (un Voyageur comme moi et nourri à l'École des Atômes, pourroit bien faire des Miracles que je ne sais si on en croiroit rien)<sup>245</sup>.

Jouer le « Prédicateur » et le « grand homme de bien » : voilà le rôle que doit tenir le voyageur pour se réintégrer à sa société et être dignement reconnu comme un « Voyageur ». Selon R. Pintard,

La vie française, qui déjà avait marqué son pli sur les voyageurs avant leur départ, les ressaisit à leur retour. Analogie des habitudes intellectuelles et des contraintes subies, nécessité de relations réciproques, – elle a tôt fait de leur rappeler ce qu'un instant ils avaient pu méconnaître<sup>246</sup>.

242 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, p. 161.

243 Sur le problème linguistique dans le genre viatique, voir Michèle Duchet (dir.), *L'Inscription des langues dans les relations de voyage (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, Paris, ENS Fontenay/St-Cloud, coll. « Les cahiers de Fontenay », n° 65/66, 1992.

244 Michèle Longino, « Politique et théâtre au xvii<sup>e</sup> siècle : les Français en Orient et l'exotisme du *Cid* », dans *Littérature et Exotisme*, op. cit., p. 41.

245 Bernier, *Voyages*, P. Marret, Amsterdam, 1699, t. II, p. 183.

246 René Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 120.

Le voyageur, pour reprendre la formulation de Simone Vierne, doit parvenir à « changer totalement son statut ontologique, [à] renaître ‘autre’ »<sup>247</sup>, pour, paradoxalement, rester parmi les siens. La quête exotique conduit à celle d'un *locus amœnus* intérieur :

l'originalité de Montaigne dans la tradition de l'errance [...] est de déplacer radicalement l'objet de la quête, l'objet du désir, d'un but extérieur à un *locus amœnus*, qu'il appelle un « país au-delà », à l'intérieur de lui-même<sup>248</sup>.

L'utopie tente de projeter ce lieu idéal dans des terres exotiques imaginaires, mais très vite, il devient clair qu'elle ne fait finalement que redoubler la réalité de l'exclusion sociale du voyageur dans le traitement imaginaire qu'elle propose.

#### Le voyageur en utopie : intrus ou espion paria

670 Les Anciens sont particulièrement sensibles au lien entre le voyage et l'exclusion dans la mesure où l'individu, à l'origine, n'a de droits qu'en tant que membre de sa communauté. Les utopies reprennent ce principe. Déjà, dans les romans intégrant des utopies comme l'île d'Alcidiane dans *Polexandre*, les sujets sont bien séparés des étrangers, pour plus de prudence et pour protéger l'innocence naturelle des premiers. Alcidiane interdit les contacts avec les Espagnols suspects de vouloir coloniser le monde entier. Les « lois fondamentales » de son État n'autorisent l'existence que de trois vaisseaux, dont le plus important ne prend la mer qu'une fois par an pour déposer les offrandes de la reine et de son peuple sur l'île du Soleil<sup>249</sup>. Polexandre en profitera pour s'introduire dans l'île inaccessible comme un intrus. Dans l'utopie, l'étranger est forcément considéré comme un facteur de corruption. Ainsi les Sévarambes de Veiras craignent-ils

que les étrangers ne viennent corrompre, par leur mauvais exemple, leur innocence & leur tranquillité, en introduisant leurs vices parmi eux<sup>250</sup>.

Le voyageur est considéré comme un transgresseur : il va au delà de l'espace clos et autarcique de la cité utopique, il voit ce qui est interdit et donc apprend des choses qu'il ne devrait pas savoir et n'est plus le bienvenu chez lui. Il devient intrus et agent corrompeur. Dans cette optique, la condition du voyageur narrateur est parallèle à la condition des espions dans la cité utopique.

<sup>247</sup> Simone Vierne, « Le voyage initiatique », *Romantisme*, n° 4, 1972, p. 37.

<sup>248</sup> Mary B. MC Kinley, *Les Terrains vagues des Essais, itinéraires et intertextes*, Paris, Champion, coll. « Études montaignistes », n° 25, 1996, p. 150.

<sup>249</sup> Gomberville, *Polexandre*, éd. cit., IV, p. 1164.

<sup>250</sup> Veiras, *Histoire des Sévarambes*, éd. Raymond Trousson, Slatkine Reprints, Genève, 1979, livre I, p. 206.

Les espions, chez les utopistes, sont les seuls voyageurs dans une communauté éminemment sédentaire. Mais ils sont interdits de retour chez eux pour ne pas mettre en péril la patrie, et ne peuvent plus être citoyens à part entière de la cité. Le voyage apprend mais corrompt également. *La République des Philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*, attribué à Fontenelle, détaille ce cas :

Pour prévenir toute surprise, ils ont soin d'envoyer de temps en temps quelques-uns des plus prudens de leurs citoyens dans les États voisins, sur-tout en Tartarie, à la Chine & au Japon. Ces envoyés, ou plutôt ces espions, ont un grand soins d'examiner sur-tout qu'on ne parle pas de leur Isle & ce qu'on en pourroit dire<sup>251</sup>.

Le voyage sert donc à préserver avant tout l'autarcie et le mystère en prévenant toute découverte et toute intrusion possible. Les voyageurs ont une fonction préventive et instructive :

Comme ces espions ont connu dans leurs différentes courses, l'avidité des François, des Portugais, des Espagnols & des Hollandois, à découvrir de nouveaux pays, pour s'en rendre maîtres sans aucun droit, le comité pour la guerre, &c. en a envoyés avec l'ordre de pénétrer jusqu'à Goa, à Madagascar, à Batavia, afin d'y veiller aux intérêts de leur patrie. C'est dans ces principales villes de l'Asie orientales, qu'ils apprennent toutes les langues de notre Europe & de l'Asie.

Il y a toujours douze vaisseaux dans le port d'Ajao & dans celui de Jaroi, qu'on entretient avec beaucoup de soin, tant pour être toujours en état de défendre l'Isle au dehors, que pour transporter ces envoyés selon la nécessité, sur les côtes de la Chine, d'où ils passent dans les autres pays à la faveur de l'habit & du langage Chinois, qui est le premier qu'ils apprennent après être sortis de leur pays. C'est par ces envoyés que les Ajaoiens ont une connaissance parfaite de ce qui se passe dans l'Europe & dans l'Asie, qu'ils savent les guerres qui s'y font, les révolutions qui y arrivent, & les mœurs de presque toutes les Nations ; c'est ce dont on tient des registres exacts, qu'on a soin de faire lire aux jeunes gens dans les maisons d'éducation<sup>252</sup>.

Mais leur fonction pédagogique et stratégique a un lourd prix dans la mesure où elle les marginalise :

Mais ces envoyés, quelque respect qu'on ait pour eux, quand ils sont de retour dans leur patrie, ne parviennent à aucune charge, parce qu'on craint avec raison,

251 Fontenelle, *La République des Philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*, EDHIS, Paris, 1970, p. 102.

252 *Ibid.*, p. 103-104.

qu'ayant eu tant de mauvais exemples dans leurs voyages, ils ne viennent les pratiquer au péril de la liberté de leurs concitoyens<sup>253</sup>.

Contrairement à la conception humaniste du voyage enrichissant, le voyage est considéré ici comme un facteur de corruption et un moyen de régler le sort des indésirables :

Les vaisseaux qui conduisent ces espions sur les côtes de l'Asie, transportent en même temps tous les jeunes garçons esclaves que le comité de la guerre juge être de trop dans l'Isle. On les débarque sur la première côte où on croit le pouvoir faire sans être vu, & on les abandonne à leur bonne ou mauvaise destinée<sup>254</sup>.

Cet abandon correspond à la pratique eugéniste typique de l'utopie : les Hermaphrodites de Foigny étouffent « comme un monstre » les enfants nés avec un seul sexe, les Sélénites de Cyrano châtrant les nez camus, etc. Dans la « République », les « Philosophes » décident de l'abandon dans un lieu désert et de l'interdiction du retour. Le narrateur est toujours une exception, nécessaire pour faire découvrir l'utopie au lecteur :

à la vérité bien nous en prit d'avoir été séparés de nos vaisseaux de guerre, car s'ils se fussent approchés, nous n'eussions pu nous disculper, & nous serions tombés dans un malheureux esclavage : ce qui étoit arrivé à cent Japonnois découvreurs de terres inconnues ; comme ils n'eurent pas l'adresse de se tirer d'affaire comme nous, ils payerent de leur liberté l'avidité de découvrir<sup>255</sup>.

Le narrateur de Fontenelle désire néanmoins imiter les espions afin de remercier ses hôtes en leur apprenant des techniques occidentales utiles. La nostalgie de sa patrie influence également sa décision, mais il ne s'agit pas d'une fuite :

Mais toujours occupé du désir de procurer quelque avantage à ces heureux peuples, je résolus de leur apprendre plusieurs choses utiles qu'ils ignorent, comme l'imprimerie, la potterie, le greffage : mais comme je ne savais pas la manière de les exécuter, je pris la résolution de repasser la mer, pour m'en instruire à fonds. Je communiquai mon dessein à mon beau-pere, & à Puki-haï, qui étoit devenu mon intime ami. Je leur expliquai les avantages que les particuliers en retireroient. Je les priai d'obtenir du Souverain Magistrat que je pusse repasser la mer avec les premiers espions qu'on enverroit en Asie ; & je m'engageai sous les sermens les plus inviolables de me rendre au rendez-vous

---

253 *Ibid.*, p. 104-105.

254 *Ibid.*, p. 105.

255 *Ibid.*, p. 106-107.

au temps précis qu'on devrait les reprendre. Ils n'eurent point grande peine à obtenir cette permission; & je suis parti d'Ajao vers la fin de Juin 1680. Arrivé en Asie, j'auroid pu m'arrêter dans quelque ville de la Chine, ou de l'Inde, & aller même à Batavia, mais un reste d'amour pour ma patrie m'y a attiré<sup>256</sup>.

De fait, le retour dans la patrie s'avère décevant. Un renversement ultime s'opère : le voyageur exposé à la corruption découvre que sa patrie est plus corrompue qu'à son départ, et le retour chez lui, lui fait prendre conscience de la transformation de son identité :

Je n'ai point retrouvé mes compatriotes meilleurs que je les avois laissés : au contraire, ils m'ont paru doublement corrompus. Peut-être est-ce parce qu'accoutumé aux mœurs d'Ajao, tout me parût vice ailleurs. Quoi qu'il en soit, je me suis hâté de m'instruire des choses dont j'étois venu chercher une parfaite connoissance ; & dans mes heures de loisir je me suis amusé à écrire cette courte histoire pour satisfaire la curiosité d'un ami. A-present, que j'ai une connoissance assez complete des choses qui manquent à mes concitoyens, je pars pour Ajao, & j'espere d'y rejoindre mes concitoyens, mes femmes, mes enfans, & mes amis ; d'y changer le parchemin en papier, d'y imprimer moi-même & les hymnes & les odes des Ajaoiens ; d'y établir des potteries dans le quartier de Peridi ; & d'apprendre à ces heureux laboureurs la manière de multiplier leurs arbres par les greffes : outre que j'y porte plusieurs sortes de grains qu'ils ne connoissent pas & dont les fruits sont très-sains. Enfin, je vais passer le reste de mes jours loin de la superstition, de l'ambition, de l'avarice & de la médiance ; en un mot, parmi des hommes qui, peut-être, ne descendent pas d'Adam, puisqu'ils ne ressentent point la violence des passions insensées<sup>257</sup>.

Tous les commentateurs d'utopies depuis More aboutissent au constat de l'ethnocentrisme utopique. « Toutes les autres Nations étoient miserables & aveugles auprès de la leur » écrit par exemple Veiras<sup>258</sup>. Sélénocentrisme chez Cyrano, l'« utopocentrisme » est la norme, comme dans un effet de miroir renversant et reflétant l'ethnocentrisme français. Mais généralement, les narrateurs reviennent dans leur cité d'origine malgré tout, à cause de la nécessité de transmettre le manuscrit de la relation, et meurent la plupart du temps en route, comme le capitaine Siden de Veiras. La nostalgie est l'excuse principalement évoquée, comme chez Veiras où le narrateur écrit qu'un « violent désir de revoir [s]a Patrie s'empara de [s]on cœur malgré toute [s]a raison »<sup>259</sup>. Le narrateur reste

256 *Ibid.*, p. 149.

257 *Ibid.*

258 Veiras, *Histoire des Sévarambes*, op. cit., livre V, p. 432.

259 *Ibid.*, livre V, p. 437.

humain et donc inaccessible à la perfection utopique. Le voyageur de Fontenelle, lui, écrit son récit lors d'un retour qui ne s'avère que provisoire et qui se transforme en escale. Êtranger dans son ancienne patrie, il aspire au retour dans la nouvelle, comme si lui-même pouvait constituer une exception par rapport aux autres voyageurs espions. Le procédé semble bien artificiel, et fonctionne comme un prétexte pour développer la thèse de la corruption du monde occidental. La corruption ne vient pas, comme dans les textes de Rousseau, de l'apport des techniques, et du progrès, puisque le voyageur part précisément les chercher pour enrichir la cité utopique. Les fondateurs des utopies sont généralement des anciens voyageurs eux-mêmes, très au fait des sciences et des mœurs des différents pays : Sévarias, par exemple, « grand Seigneur Persan de naissance, avoit voyagé dans plusieurs endroits se l'Asie & de l'Europe »<sup>260</sup>. Mais en principe, ils négligent « les bons exemples, & les belles inventions qu'on peut tirer des Chinois, & des autres peuples de votre Continent »<sup>261</sup>. Avec Fontenelle, ce n'est pas la connaissance qui corrompt, mais « la superstition, l'ambition, l'avarice & la médisance; en un mot, [...] les passions insensées ». Les vices sont moraux et s'opposent à la droite raison des Philosophes de la République. On ne peut néanmoins s'empêcher de s'interroger sur la réintégration effective du narrateur dans sa nouvelle cité. Avec Veiras, les voyageurs

ne peuvent sortir du país sans y laisser du moins trois enfans pour une assurance de leur retour. [...] ils ne manquent jamais s'ils le peuvent, de retourner chez eux [...] je n'ay pas ouï dire que depuis qu'on a établi cette coûtume il s'en soit trouvé qui ait deserté sa Patrie, pour demeurer ailleurs, & que ceus qui ne sont pas morts dans leurs voyages ayent manqué d'aller revoir leur país<sup>262</sup>.

Le retour est donc contraint par le chantage. Le narrateur de Veiras n'y cède pas, il laisse « trois femmes & seize enfans », désireux de retrouver « le premier fruit de [s]es amours », c'est-à-dire « les enfants laissés en Hollande »<sup>263</sup>. Le voyageur de Fontenelle préfère, lui, revoir ses femmes, enfants et amis philosophes. Mais il balaie la question de sa réintégration d'une clausule :

Et lorsque le mouvement cessant dans mon individu, me mettra au nombre des morts, je m'écrierai avec joie, en finissant ce fâcheux pelerinage : « *J'ai été, & je ne serai plus.* »

*Fini le 4 Décembre 1682*<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> *Ibid.*, livre II, p. 167.

<sup>261</sup> *Ibid.*, livre II, p. 171.

<sup>262</sup> *Ibid.*, livre III, p. 340-341.

<sup>263</sup> *Ibid.*, livre V, p. 440-441.

<sup>264</sup> Fontenelle, *La République des Philosophes*, op. cit., p. 151-152.

On revient ainsi *in fine* à l'idée que le voyage ultime est celui d'où l'on ne revient jamais. La vie n'est plus alors que « fâcheux pèlerinage » d'où l'*homo viator* sort « avec joie », dans une perspective matérialiste et athée où tout voyage métaphysique est impossible. Le voyage vers l'au-delà est le seul voyage vraiment mystérieux dont il n'existe ni cartes ni relations et d'où le retour est impossible – et le départ imposé.

Quand le voyageur devient l'Autre... Dans un ultime renversement, le voyageur de retour parmi ceux qui étaient les siens à son départ devient l'étranger. C'est ce que constate Descartes, dans la première partie du *Discours de la Méthode* :

Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager. [...] lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci<sup>265</sup>.

Voyage dans le temps et voyage dans l'espace ont le même effet<sup>266</sup>, en fin de compte : l'étrangeté. Après s'être soi-même confronté à l'altérité, avoir réussi à la dépasser pour la comprendre et s'enrichir à son contact, le voyageur transformé devient lui-même un étranger dans son propre pays... Selon L. Guirlinger :

pour Descartes le voyage est une triple expérience de la liberté : liberté d'indifférence – témoignage négatif de notre liberté comme possibilité de balancer entre les possibles sans être nécessairement amené à choisir l'un des possibles, c'est l'expérience des hésitations du voyageur; liberté de pouvoir changer l'homme et le monde – liberté positive cette fois-ci, active, efficiente, expérience encore de l'extraordinaire ingéniosité des hommes dont le voyageur Descartes cite mille exemples; liberté infinie du vouloir enfin, une expérience intérieure de cette force, de cette grandeur d'âme que nous confère la conscience de disposer librement de nos volontés, et la ferme et constante résolution d'en user, en un mot, ce qu'il appelle, la générosité<sup>267</sup>.

Mais la liberté mène à l'étrangeté dans une société où être libre n'est pas le critère fondamental et est même considéré comme dangereux. Avec Montaigne en revanche, le retour, après un voyage fonctionnant comme une plongée dans la diversité de l'humaine condition, est un retour sur soi, une méditation sur cette expérience qui occupe l'essentiel de sa vie et dont les *Essais* et le *Journal*

<sup>265</sup> Descartes, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 129.

<sup>266</sup> Nous revenons finalement ici à l'idée qu'utilise Racine comme argument dans sa préface de *Bajazet*.

<sup>267</sup> Lucien Guirlinger, *Voyages de philosophes et philosophies du voyage*, Paris, Pleins Feux, 1998, p. 47-48.

sont le fruit. Il est bien plus proche de la notion de « retraite » qui marque la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle.

Le retour est donc bien un « rituel » déterminant, posant la question de l'identité du voyageur, à la fois en tant d'individu, en tant que voyageur, en tant qu'Autre, et *in fine* en tant que citoyen. Bien avant les réflexions sur la notion de « citoyen du monde » le voyageur au xvii<sup>e</sup> siècle doit chercher à se situer parmi les siens et les autres peuples, entre les uns et les autres. La confrontation à l'altérité lui fait prendre conscience de la sienne propre et l'amène à revoir une identité donnée, pour réfléchir à une identité souhaitée.

676 L'Autre, d'abord objet de scandale et de préjugés devient progressivement objet de réflexion, en attendant de devenir objet d'étude puis de respect. Il permet surtout de faire découvrir à l'homme sa propre identité, en lui faisant prendre conscience de la relativité. La notion de « renversement » est primordiale dans le lent processus menant à un réel « déplacement » de perspective en accord avec le déplacement spatial impliqué par le voyage. C'est le genre viatique authentique qui permet le plus de progrès, tandis que le roman et le théâtre contribuent à perpétuer l'ethnocentrisme français. Mais le genre du voyage imaginaire développe encore davantage les remises en question sur la relativité des coutumes, parallèlement aux essais des moralistes qui accentuent également les renversements, dans un nouveau processus dialectique du point de vue de l'ailleurs exotique, éminemment *stylistique*. Travailler rhétoriquement le renversement du monde revient à prendre conscience de l'Autre, de soi et des dysfonctionnements de sa société. La réflexion sur l'Autre ramène donc à soi tout en ouvrant la méditation à l'organisation politique de sa propre cité, où l'individu se définit surtout en tant que sujet. La réflexion humaniste est alors intimement liée aux considérations politiques.

## CONCLUSION DE LA III<sup>e</sup> PARTIE

Quels voyages, pour faire *quoi* du monde, et de ce que l'on doit penser du monde ? Si on aboutit vite au xvii<sup>e</sup> 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 extérieur<sup>1</sup>, nous arrivons au contraire à la conclusion que l'imaginaire lié au développement de la curiosité au xvii<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle, la modernité passe par une interrogation sur les pensées positives et construites du monde, qui naît en grande partie du *décalage*. Au xvii<sup>e</sup> 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 »<sup>2</sup>. 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 »<sup>3</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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, Norembregue, 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 habitants, 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 Mouëtte dans les royaumes de Fez et de Maroc*, Paris, Jean Cochart, 1683 ; éd. Jean Lafond, dans *Nouvelles du XVII<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> et II<sup>nd</sup> ; *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. O<sup>2</sup>f. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 Loix*, 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

<b>Des poétiques génériques.....</b>	<b>35</b>
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 <sup>e</sup> 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 <sup>e</sup> 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

<b>« Un genre métoyen » (F. Bertaud) : Interférences entre roman et récit.....</b>	<b>167</b>
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	
<b>La genèse d'une écriture théâtrale et poétique du voyage</b> .....	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
<b>Conclusion de la I<sup>re</sup> partie</b> .....	329

DEUXIÈME PARTIE  
DE LA MANIÈRE D'IMAGINER LE VOYAGE

CHAPITRE IV

<b>L'imaginaire du voyage et de l'ailleurs .....</b>	<b>335</b>
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

<b>Imaginer la figure de l'<i>homo viator</i> et ses <i>topoi</i> au XVII<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>425</b>
V. 1. Ulysse au Grand Siècle : Figures du héros marin de Polexandre à Sindbad <i>via</i> Télémaque.....	425
Ulysse au XVII <sup>e</sup> 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

<b>Des fonctions du voyage au grand siècle</b> .....	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
<b>Conclusion de la II<sup>e</sup> partie</b> .....	585

878

TROISIÈME PARTIE

DE L'ART D'ÉCRIRE LE VOYAGE

CHAPITRE VII

<b>Réflexions sur l'Autre</b> .....	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

<b>Réflexions sur soi et l'état</b> .....	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
 <b>CHAPITRE IX</b>	
<b>Réflexions sur la religion et la nature humaine</b> .....	<b>753</b>
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
<b>Conclusion de la III<sup>e</sup> partie</b> .....	<b>827</b>
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<sup>e</sup> siècle. Le *corpus* étudié couvre une période qui s'étend de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'aux premières années du xviii<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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>