

Université de Montréal

**Le développement des genres littéraires  
dans l'œuvre de Lahontan**

(volume 1 de 2)

par

France Boisvert

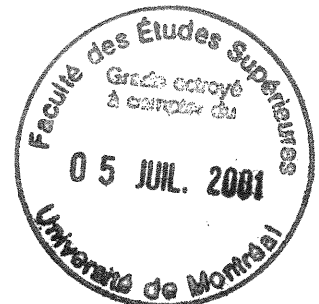
Département d'Études françaises

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

31 décembre 2000

© France Boisvert, 2000



PQ

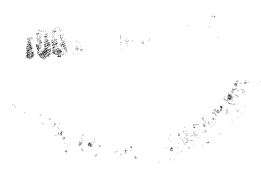
35

U54

2001

v.015

t.1





**Page d'identification du jury**

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**Le développement des genres littéraires dans l'œuvre de Lahontan**

présentée par :

**France Boisvert**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :**

**Président-rapporteur** : Jean-Philippe BEAULIEU

**Directeur de recherche** : Éric MÉCHOULAN

**Membre du jury** : Stéphane VACHON

**Examineur externe** : Andréas MOTSCH  
(U. de Toronto)

**Thèse acceptée le** : .....

## SOMMAIRE

Notre thèse porte sur le développement des genres dans l'œuvre de Lahontan, publiée à La Haye en 1703 et 1704. Elle traite du développement des genres dans l'œuvre de Louis-Armand de Lom d'Arce, troisième baron de Lahontan. Cette étude a pour but d'identifier les procédés d'écriture propre aux trois genres littéraires qui articulent l'œuvre: la relation de voyage par lettres, les mémoires et le dialogue d'idées.

L'histoire des idées prévalant au tournant du XVIIIe siècle tant en France que dans le Refuge hollandais (où se sont réfugiés les huguenots frappés par la Révocation de l'Édit de Nantes, en 1685) permet de resituer l'œuvre lahontanienne, associée à la pensée libertine. Par ailleurs, l'étude du mythe du Bon Sauvage permet d'identifier son origine, reliée aux Guerres de Religion et à la *Conquista* espagnole en Amérique du Sud, puis de comprendre son développement et sa transformation chez Lahontan, qui évolue dans l'entourage de Pierre Bayle, lexicographe érudit et controversiste célèbre défendant la bannière protestante. Enfin, l'étude de chacun des trois genres a permis d'en dégager un autre, plus central : la controverse religieuse. C'est pourquoi l'histoire du schisme protestant, depuis Jean Calvin jusqu'à la libéralisation de sa tradition dans une Hollande hétérodoxe, a été mise à contribution pour comprendre l'émergence d'une poétique de la controverse protestante menant au déisme, présente dans l'œuvre lahontanienne.

Les résultats apportent beaucoup à l'histoire qui, dorénavant, ne saura négliger les genres littéraires dans la caractérisation des textes. En effet, les relations des voyageurs qui nourrissent l'histoire de la Nouvelle-France appartiennent, de fait, au récit biographique et à la controverse. Ceci a pour conséquence de les apprécier ainsi que des romans autobiographiques, voire de l'autofiction, et non plus en tant que rapports historiques de voyageurs où l'on peut puiser des renseignements d'ordre ethnologique. Quant aux relations missionnaires, elles

appartiennent toutes au grand genre de la controverse que les catholiques mènent contre les protestants, dans le sillage de la Contre-Réforme. Les mémoires constituent une tentative de réécriture de l'histoire permettant au mémorialiste de s'y faire une place.

Dans le cas des cinq *Dialogues*, nous démontrons que les quatre derniers ont été sensiblement inspirés par le *Leviathan* du philosophe anglais Thomas Hobbes. Lahontan s'est approprié quelques idées de la vulgate hobessienne, et, parfois, en a inversé certains aspects, et ce, dans une réélaboration originale où le droit naturel triomphe des lois, corps civil artificiel. L'œuvre, rattachée au *Refuge*, permet de comprendre l'évolution de la représentation du Sauvage, depuis le «Bon Sauvage» de Jean de Léry au «Vrai Sauvage» décrit dans les *Mémoires* lahontaniennes. Enfin, ce sont les mêmes *Dialogues* réécrits toutefois par Nicolas Gueudeville (meilleur lecteur de Hobbes) qui viennent délier le Bon Sauvage pour en faire un personnage revendicateur, symbole du Rebelle nourrissant la littérature des Lumières, de Voltaire aux Encyclopédistes.

Lahontan, Bon Sauvage, controverse religieuse, mémoires, historiographie.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	IX
<b>INTRODUCTION : ÉCRIRE À L'AVENTURE.....</b>	<b>1</b>
1. <b>PROBLÉMATIQUE GÉNÉRIQUE DE L'HISTOIRE.....</b>	<b>1</b>
2. <b>PROBLÉMATIQUE HISTORIQUE D'UN GENRE.....</b>	<b>4</b>
3. <b>L'AVENTURE D'UN AUTEUR.....</b>	<b>8</b>
4. <b>LA QUESTION DES GENRES.....</b>	<b>19</b>
<b>CHAPITRE 1 : LAHONTAN ET SON MYTHE.....</b>	<b>22</b>
1. <b>ÉTUDE DE LA RÉCEPTION CRITIQUE DE SON ÉPOQUE.....</b>	<b>22</b>
2. <b>UN CLIMAT INTELLECTUEL SOUS LE SIGNE DE L'OUVERTURE.....</b>	<b>24</b>
3. <b>RELATIONS ENTRE JOURNAUX ET LIBRAIRES-IMPRIMEURS.....</b>	<b>26</b>
3.1. <i>Basnage de Beauval et l' Histoire des ouvrages des Sçavants</i> .....	32
3.1.1 Recension des deux premiers tomes de Lahontan.....	33
3.1.2 Recension du troisième tome de Lahontan.....	39
3.2. <i>Jacques Bernard et les Nouvelles de la République des lettres</i> .....	45
3.2.1 Recension des deux premiers tomes de Lahontan.....	47
3.2.2 <i>Le Petit dictionnaire</i> de Lahontan.....	51
3.2.3 Recension du troisième tome de Lahontan .....	54
3.3 <i>Les jésuites des Mémoires de Trévoux</i> .....	59
3.3.1 Un accueil acerbe.....	60
3.3.2 La réponse de Lahontan.....	64
3.4 <i>Nicolas Gueudeville, et l'Esprit des cours de l'Europe</i> .....	68
4. <b>CONCLUSION PROVISOIRE.....</b>	<b>75</b>
<b>CHAPITRE 2 : LA POÉTIQUE D'UN VOYAGE .....</b>	<b>76</b>
1. <b>ENTRE LE ROMAN, LA CONTROVERSE ET L'HISTOIRE.....</b>	<b>81</b>
2. <b>RELATIONS DE VOYAGES ET UTOPIES.....</b>	<b>99</b>
3. <b>FORMES, CRITÈRES ET AUTHENTICITÉ.....</b>	<b>115</b>

<b>4. PORTRAIT DU DESTINATAIRE LAHONTANIEN</b> .....	122
<b>5. VÉRACITÉ, DÉFORMATION ET FICTION</b> .....	133
<b>6. ÉCRIRE À CRÉDIT, PRIVILÈGE NOBILIAIRE</b> .....	137
6.1 L'emprunt de mots amérindiens.....	137
6.2 L'emprunt littéraire.....	140
6.2.1 Citations et expressions étrangères.....	141
6.2.2 L'emprunt au discours savant et littéraire.....	148
6.3 L'emprunt d'actes héroïques.....	153
6.3.1 De quelques influences.....	153
6.3.2 De quelques actes héroïsans.....	160
6.3.2.1 La 20 <sup>e</sup> lettre : Lahontan messenger de Frontenac.....	160
6.3.2.2 Lettre 24 <sup>e</sup> : Lahontan, stratège des Grands Lacs. ....	167
<b>7. UN MOT SUR LA PRÉSENCE HUGUENOTE CHEZ LAHONTAN</b> .....	171
<b>8. CONCLUSION PROVISOIRE</b> .....	185

<b>CHAPITRE 3 : DES «MÉMOIRES» DÉGUISÉES PAR LA FORME ENCYCLOPÉDIQUE</b> .....	189
<b>1. DES «MÉMOIRES» PROTÉIFORMES</b> .....	191
<b>2. LE DISCOURS DES «MÉMOIRES»</b> .....	199
2.1 Souvenirs d'un nouveau monde.....	199
2.1.1 L'étrangeté des vivants d'Amérique.....	200
2.1.2 Grandeurs et misères de la vie coloniale.....	211
2.2 L'inscription huguenote.....	218
2.3 Le discours amérindien.....	232
2.3.1 La description ethnographique.....	233
2.3.2 Chasse, guerres; signes et signaux.....	244
<b>3. DU «VRAI» AU «BON SAUVAGE»</b> .....	252
<b>4. CONCLUSION PROVISOIRE</b> .....	258

<b>CHAPITRE 4: CONTROVERSES, OU <i>DIALOGUES</i> DE LAHONTAN</b> .....	260
<b>1. APPRÉCIATION DE LA LECTURE ROELENSIENNE</b> .....	262
1.1 Le sens de la parole sauvage.....	262
1.2 La tentation de l'hypothèse huguenote.....	271
1.3 Nicolas Gueudeville, révélateur de Lahontan.....	274
<b>2. APPRÉCIATION DE LA LECTURE OUELLETTIENNE</b> .....	280
<b>3. LA PRATIQUE DE LA CONTROVERSE</b> .....	283
3.1 Approches et tactiques des jésuites.....	286
3.1.1 François Véron et la «Véronique».....	287
3.1.2. L'influence salésienne.....	289
3.1.3 De Jansénius à la bulle <i>Unigenitus</i> .....	292
3.1.4 Retour des jansénistes et expulsion d'oratoriens.....	298
3.2 La tradition de la controverse chez les protestants.....	301
3.2.1 Pierre Viret et le droit de rire.....	302
3.2.2 Jean Daillé et la «critique souriante».....	310
3.2.3 Pierre Bayle, champion protestant.....	317
3.3 La controverse en Nouvelle-France.....	322
3.3.1 Conversion sans métissage.....	323
3.3.2 Deux types de conversion : Marc Lescarbot et Jean de Brébeuf.....	326
3.3.3 La controverse comme stratégie de conversion.....	330
3.4 Controverse, scolastique et libertins.....	332
3.5 Une littérature controversée.....	335
3.6 Un duel singulier.....	339
3.7 De la controverse au dialogue d'idées :	
mêmes règles, autres combats.....	341
<b>4. LECTURE DES <i>DIALOGUES</i></b> .....	350
4.1. Interprétation des cinq dialogues lahontaniens.....	350
4.1.1 La religion.....	355
4.1.2 Les lois.....	373
4.1.3 Le bonheur.....	384
4.1.4 La médecine.....	390

4.1.5 Le mariage.....	396
4.2. Étude comparative avec la version Gueudeville.....	407
4.2.1 Conversation sur la Religion.....	408
4.2.2 Conversation sur les Loix.....	411
4.2.3. Conversation portant sur l'Intérêt propre.....	415
<b>5. CONCLUSION PROVISOIRE.....</b>	<b>421</b>
 <b>CONCLUSION : ÉCRIRE POUR TRAVERSER.....</b>	 <b>425</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	 <b>432</b>
 <b>ANNEXES.....</b>	 <b>457</b>
I Tableau des lieux et dates des 25 lettres des <i>Nouveaux Voyages</i> .....	457
II Tableau des renvois reliant les trois tomes.....	458
III Tableau des lieux et dates des 7 dernières lettres.....	459
IV «Hiéroglyphe» amérindien selon Lahontan.....	460
V Recensions des voyages dans <i>l'Histoire des ouvrages des Sçavans</i> .....	461
VI Préface des <i>disputations chrestiennes</i> de P. Viret [1541].....	462
VII L'adoration de la croix imposée aux Sauvages .....	466
VIII De l'usage du mot «fable» chez Jean Daillé.....	467
IX Extrait de la <i>Réplique de Jean Daillé</i> .....	468
X Lettre de Bierling à Leibniz, 3 décembre 1710.....	475
XI Propos du Sauvage sur la Guerre de Succession d'Espagne.....	476

## AVANT-PROPOS

Faire de grandes études était mon rêve d'adolescente. Mais une fois inscrite au doctorat, Alice s'est retrouvée au Pays des hommes sévères et n'a su traverser le miroir qui avait volé en éclats. Il fallait donc un passeur. Après avoir songé à des auteurs contemporains dont Réjean Ducharme et Albert Camus, je me suis tournée vers une zone d'ombre : les genres littéraires et la logique qu'ils infusent à l'écrivain. Je suis venue vers la relation de voyage par la force des choses, errant depuis le Québec de la post-modernité, « ce pays qui n'existe pas » dirait Gaston Miron, jusqu'à la Nouvelle-France des missionnaires, non-pays qui n'existe plus. J'y ai rencontré Lahontan, un jeune aventurier riant, courageux et frondeur dont l'œuvre reste depuis trois siècles la cible de toutes les critiques, allant des plus mauvaises aux plus dithyrambiques.

Alors, j'ai sauté dans le bateau protéiforme, tantôt flûte, frêle esquif, canot d'écorce ou belle galère. J'ai vu des pays inconnus défiler au milieu des forêts boréales, un nouveau monde jaillir du sang de ceux qui refusaient le Christ. Des hivers durs et glacés succédaient à des étés torrides, infectés d'insectes piqueurs. Au détour d'un bourg nommé Québec, la Cour du Gouverneur, tel un écrin précieux, s'ouvre pour recevoir des chefs iroquois et hurons suivis de leurs guerriers peints d'ocre et de safran. Soldats et jésuites s'y côtoient, se rabrouant les uns les autres, chacun au service de son Roy. Voilà la colonie et ses filles à marier, les postes de traite où l'on finit par s'ensauvager... et la vie que les Hurons mènent aux frontières des Songes et de la Foi. J'assistais au déploiement d'un univers tu depuis l'oubli, une silencieuse contrée parcourue de chemins d'eau.

Il fallait être fort pour séduire autant, et bien fou, dans ses dialogues avec Adario, pour contester aussi effrontément le pouvoir absolu de Louis XIV. Pour un malentendu, Lahontan disait avoir tout perdu. Je l'ai cru. Jusqu'à son exil. Quand j'ai craint le naufrage ultime, j'ai finalement ouvert les yeux pour le retrouver



espion en Angleterre avant de le voir rouler carrosse à la Cour de l'Électeur du Hanovre et, de sa plus belle encre, correspondre avec Leibniz.

Je n'avais pas dit mon dernier mot, ni même écrit le premier. J'ai commencé à analyser, lire et relire ce récit pour suivre des pistes qui n'étaient pas toutes amérindiennes... Bref, j'ai refait le voyage. Peu à peu, l'œuvre lahontanienne s'est mise à cohabiter avec ma thèse, jusqu'au renversement où le voyage s'est dénoué ainsi qu'une énigme. Entre le début de cette étude et sa fin, mon père est mort et ma mère a tout oublié. Or, un soir, en feuilletant mon passeport, j'ai revu mon nom entier : Marguerite France Boisvert. À ma naissance, ma dévote marraine voulait que je porte le même prénom que Marguerite Bourgeois<sup>1</sup>. Fallait-il que pareil *détail* remonte à la surface pour justifier cette thèse sur l'œuvre d'un aventurier venu jadis en Nouvelle-France? Chaque réalisation est-elle reliée à la mémoire de son nom retrouvé?

Je ne saurais clore cet avant-propos sans rappeler combien tout thésard vit dangereusement. Sans les encouragements de mon fils Philippe et de collègues du département de français du Collège Lionel-Groulx que je salue ici, j'aurais cent fois abandonné. J'avoue aussi que certaines parties des *Dialogues* lahontaniens m'auraient échappé n'eût été la connaissance de la Bible de M. René Paquin, chercheur en histoire versé dans la littérature calviniste. Il en va de même des explications du Dr Georges Émery Sioui, historien et spécialiste de la civilisation huronne-wendate qui m'a parlé de l'indianité de Lahontan, son *américité*. Mais il me faut surtout remercier M. Éric Méchoulan qui a accepté de diriger cette thèse et a su le faire avec beaucoup d'intelligence, d'attention et, enfin, de générosité. Puisse le lecteur parcourir cette thèse avec autant d'intérêt que j'ai pu en éprouver tout au long de son écriture.

Marguerite France Boisvert

---

<sup>1</sup> Née en France en 1620 et décédée à Montréal en 1700, Marguerite Bourgeois est venue vivre à Montréal en 1653. Célibataire et sans moyens de subsistance au moment de son arrivée, elle se consacra à l'éducation des enfants et fonda la Congrégation de Notre-Dame, vouée à l'enseignement.

## INTRODUCTION : ÉCRIRE À L'AVENTURE

### 1. PROBLÉMATIQUE GÉNÉRIQUE DE L'HISTOIRE

C'est, en partie, à l'occasion des grandes disputes théologiques autour de la vie des saints que l'histoire savante apparaît. En effet, la véritable histoire repose sur des faits incontestables et vérifiables puisqu'ils s'appuient sur un ensemble de documents qui en attestent la véracité, chose qu'un examen approfondi vient authentifier. Ces actes écrits, pièces justificatives d'ordre juridique, sont les chartres, contrats, traités et autres textes notariés. Ils constituent la base de la diplomatique, discipline fondant l'histoire en tant science.

Parce que l'histoire n'est pas qu'une simple chronologie de faits, mais aussi le lieu d'une narration où l'on confère un sens aux événements par une appréciation, voire une interprétation, la production historiographique reste soumise aux aléas de la subjectivité. Cette dernière colle plus ou moins à la réalité selon le talent d'écrivain de l'historien, sa connaissance de la matière qu'il traite et des œuvres des maîtres qui l'ont marqué. On trouve ainsi au fil des siècles nombre de chroniques historiques à tonalité dramatique, des histoires nationales modulées par un souffle épique ou lyrique, et des pièces historiographiques d'un étonnant réalisme. L'histoire qui se fait historiographie subit parfois même l'influence des courants culturels de l'époque puisqu'elle est un genre littéraire elle-même. Mais qu'en est-il de l'histoire de soi?

Très tôt apparaissent ces fictions autobiographiques. Les gens de lettres les nomment «confessions», «mémoires» ou «correspondances» lorsque ces récits sont sous forme épistolaire. Toutes ces narrations personnelles mettent en scène leur propre auteur. Dans ce cadre, on peut y joindre les relations de voyage.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, cette forme narrative se développe considérablement. Issue du journal de bord que doivent tenir les officiers de marine, explorateurs du Roi, ce rapport administratif, ou journal de mer, subit peu à peu des transformations en ce qu'on y ajoute, en plus des coordonnées spatio-temporelles d'usage, des propos d'ordre ethnologique concernant les Sauvages entrevus, des impressions sur le pays découvert, les richesses qu'il recèle, et des justifications concernant certains incidents (quand il y a perte d'hommes, par exemple). Plus tard, viennent les reconstructions complètes des notes de voyage donnant les relations de soldats et de missionnaires. On voit comment un Lahontan finit par publier, près de dix ans après son retour d'Amérique, la relation de voyage en trois tomes qui nous occupe.

La réalisation de l'«autobiographie» peut aussi s'actualiser selon plusieurs formes allant du roman intercalant parfois de longs entretiens contrefaits, au recueil de lettres, ce dialogue en différé, en passant par la mise en forme du passé en mémoires, où s'entremêlent vie privée et événements publics dont certains deviennent historiques. En fait, le mémorialiste qui écrit sa vie ne peut que faire coïncider à rebours les faits d'importance et certains éléments personnels car on ne sait jamais ce qui «fait l'histoire» au moment où l'on est plongé dans l'action.

Il en est ainsi de Lahontan et des autres relationnaires qui se plagient d'ailleurs les uns les autres afin de ne rien omettre, fût-ce une observation forgée de toute pièce. Les voyageurs inventent pour toutes sortes de raisons. Outre celle de justifier la nécessité d'évangéliser un peuple dit barbare, il y a cette nécessité de condamner certaines pratiques rituelles (ou sexuelles) dont le sens échappe à l'observateur. Mais ils le font surtout pour être crédible, l'unanimité des dires conférant une crédibilité accrue au voyageur. Enfin, il n'est pas exclu que la fantaisie amalgamée au désir d'éblouir soient à l'origine de bizarreries, véritables hapax.

Devant l'inconnu, le voyageur reste coi et, plus tard, s'avère soudainement disert. On comprend alors pourquoi l'historiographie prenant appui sur soi n'est plus l'histoire, cette discipline scientifique empreinte de rigueur qui s'ébauche tout au long du XVIIe siècle.

## 2. PROBLÉMATIQUE HISTORIQUE D'UN GENRE

Il est difficile de concevoir l'émergence d'un genre littéraire sans tenir compte des événements qui encadrent son évolution dans les siècles. Ainsi, la relation de voyage, ce récit de soi plongé dans quelque pays neuf, connaît une floraison à l'occasion de la découverte de l'Amérique, de l'Asie et de l'Océanie. Elle est sans doute à l'origine de l'utopie qui porte le rêve évanescent d'un monde parfait où s'entremêlent le Nouveau Monde à l'Ancien, le présent et le passé, à l'exemple de quelque *République* platonicienne dans un Mexique européenisé. Mais le récit de voyage dit autre chose en ce qu'il rapporte à ses lecteurs ce regard étonné de l'Européen qui a vu l'inconnu et que les mots, manquants, n'arrivent pas à rendre.

Peu avant l'époque qui nous occupe, la France se déchire en factions adverses défendant chacune sa Vérité révélée, ce qui produit les Guerres de Religion qui perdurent jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes (1685). On constate alors que, pour les catholiques, la découverte de l'Hérétique se produit avec la découverte de l'Amérique. Affligée de toute part, l'Église romaine, jusque-là triomphante, convoque le Concile de Trente dont résulte la Contre-Réforme. On y prend plusieurs décisions dont celle de rechristianiser la France en établissant des missions intérieures, et de porter au-delà le message évangélique, dans les missions extérieures. Pour ce faire, les prélats décident de former des missionnaires tant chez les ecclésiastiques réguliers et que chez les prêtres séculiers.

Soumis à Rome, ces soldats de Dieu ont pour apostolat, outre la diffusion de la Bonne Nouvelle, la tâche de convertir les païens et de ramener les Réformés ou autres égarés au sein de l'Église catholique afin d'assurer le Salut éternel du plus grand nombre d'âmes. Or les Sauvages doivent bien avoir une âme puisque le pape Alexandre VI a dit, en 1493, qu'ils étaient «christianisables» et que Paul

III clame, en 1537, qu'ils sont «comme de vrais hommes», ce qui est réitéré par Urbain VIII en 1639.

Pourtant, au milieu du seizième siècle, un groupe de protestants part à son tour à la conquête d'une France Antarctique qui les mène au Brésil. Jean de Léry raconte cette aventure sans lendemain dans sa relation publiée en 1578, vingt ans après. Pendant ce temps, les jésuites ibériques partagent de nouveaux horizons avec de brutaux conquistadors assoiffés de pouvoir et d'or en Amérique du Sud. Cette équipée crée ce que certains appellent un «christianisme de bourreaux», tant dénoncé dans les relations du dominicain Bartholomé de Las Casas qui, du coup, propage la *leyenda negra*. Plus tard, dans un vaisseau qu'il partage avec des catholiques, Marc Lescarbot, avocat huguenot, découvre une Nouvelle-France dont il signe le premier l'histoire en 1609, espérant toujours fonder ce Refuge pour Français protestants. Les relations des voyageurs se colorent selon la représentation du monde que leur foi et conception de l'Autre viennent altérer.

Suite à la réforme tridentine, les catholiques développent toute une artillerie de la conversion dont une forme de joute oratoire qu'on appelle précisément la controverse. Il s'agit pour le jésuite de convoquer le non-catholique sur quelque tréteau et de prouver, devant la foule assemblée, que ses propres arguments sont les plus forts afin d'anéantir la partie adverse. Formés selon des techniques oratoires de combat, les missionnaires partent dans le vaste monde, prêts à vivre les pires martyrs au nom de Dieu. Sur leur chemin, ils rencontrent des calvinistes, luthériens, sociniens, arminiens et des Amérindiens, qu'importe! Les ministres du culte ou chefs de tribu reçoivent leur cartel, insigne appel au duel au nom de Jésus-Christ. Évidemment, ces disputes mènent à l'échec de nouvelles conversions. Et les catholiques doivent changer leur fusil d'épaule et même le troquer pour de plus séduisants atours, des chants et des processions fleuries.

Quand l'Autre ne parle pas français, les missionnaires tâchent d'apprendre la langue de l'obscur. En Nouvelle-France, récollets et jésuites mettent des dizaines d'années à faire des dictionnaires et des grammaires des langues huronne, montagnaise et algonquine, en vain<sup>1</sup>. Les relations missionnaires ont beau se targuer de quelques conversions, où, enfin, le Sauvage reçoit un nom français et se voit dès lors rapatrié dans le monde policé, il reste que chacune d'elles constitue une lutte contre l'hérétique, la condamnation de païens idolâtres priant quelque Grand Esprit ou autre chimère, et l'édification du travail des prosélytes qu'il faut soutenir coûte que coûte pour vaincre le Malin qui serpente dans la colonie.

Dans cette perspective, toutes les relations de voyage sont teintées par cette immense controverse qui secoue les mondes Ancien et Nouveau, que ces relations soient missionnaires ou non, sous forme épistolaire, romanesque, dialoguée, poétique, à l'instar des *Muses de la Nouvelle-France* (1609) de Marc Lescarbot ou théâtrale, tel le *Nouveau Monde découvert par Christophe Colomb* (1604) de Lope de Vega. Tous les auteurs se sentent concernés par le débat religieux et la Révélation de l'Altérité, nouveau continent qu'on ne sait pas mesurer, tant il déclenche le rêve, l'imagination, la curiosité, et attise hélas des désirs de cupidité.

Le soldat Lahontan n'échappe pas au climat théologique qui prévaut et, avant d'être Français en colonie, il reste un Catholique au service de Louis XIV, Roi-Soleil d'une monarchie absolue de droit divin. Sa relation de voyage raconte l'histoire d'un jeune officier qui, à 17 ans, déshérité, risque l'ensauvagement et finit, à 27, ainsi qu'un chevalier errant - sans foi, ni roi ni loi - à son retour d'Amérique. Mais ce récit annonce aussi la fin d'un ancien monde convulsé par l'intolérance à la pensée plurielle, puis le début d'un nouveau, fondé sur des valeurs reliées à la raison.

---

<sup>1</sup> Voir l'excellent article de Pierre Berthiaume, «Babel, l'Amérique et les jésuites», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 341- 354.

Lahontan est le premier relationnaire qui traduit la pensée amérindienne par des concepts appartenant à la chrétienté, tantôt issus de la pensée catholique, tantôt provenant de l'univers protestant. Ce jeu qui se plaît à confondre deux confessions ennemies pour en traduire une autre, dite naturelle, mène le lecteur vers un déisme certain. Sans les *Dialogues avec un Sauvage qui a beaucoup voyagé* (1703), le «Sauvage» serait resté simplement «Bon». Mais avec Adario, chef Huron, l'Indien s'individualise, se radicalise, devient guerrier et controversiste pour tout dire.

S'il faut «réhabiliter» Lahontan, comme certains cherchent à le faire depuis quelque temps déjà, ce n'est pas en raison de la valeur historique de sa relation de voyage, mais bien plutôt pour ses mémoires et ses dialogues mettant en scène la principale controverse de l'époque et dont le sujet concerne la qualité de l'Autre, porteur de différences, qu'il soit huron ou huguenot.

De nos jours, pareille dispute semble sinon futile, du moins incompréhensible. Cependant, nous conservons de ces siècles agités par l'intransigeance un triste héritage qui s'exprime encore par le racisme et l'ethnocentrisme de nos sociétés américanisées confinant toujours les Indiens dans leurs réserves, comme les immigrants dans leurs ghettos et les minorités dans leur silence.

L'aventure d'un Lahontan en Amérique septentrionale nous suggère de refaire, par l'appréciation de son écriture, cette traversée vers l'altérité, histoire de reprendre un dialogue interrompu, faute de mots, de traduction, à force de trahison, afin qu'il reste inachevable, pour ainsi dire.



### 3. L'AVENTURE D'UN AUTEUR

Si on ne naît pas aventurier, c'est souvent par la force des choses qu'on le devient. Il en va ainsi de Louis-Armand de Lom d'Arce, troisième baron de Lahontan que Réal Ouellet présente d'ailleurs comme *l'Aventurier du hasard*, titre un peu tautologique s'il en fut, dans le roman d'inspiration biographique qu'il lui a consacré<sup>2</sup>. Cependant, il convient de prendre quelque distance par rapport aux fictions<sup>3</sup> que l'aventurier écrivain inspire.

Louis Armand de Lom d'Arce naît un 9 juin 1666 à Lahontan, petit village du Béarn. Son père Isaac de Lom d'Arce est «ingénieur pour les armées du roi»<sup>4</sup>. Sa mère, Françoise Le Fascheux de Couttes «est apparentée aux Bragelonne de Paris» dont un membre, Claude, avait été l'un des Cent-Associés<sup>5</sup> de la Compagnie du même nom qui participe à la relance de la Nouvelle-France sous Richelieu. L'héritier est aussi l'aîné de deux sœurs : Marie-Françoise et Jeanne-Françoise, la benjamine. Le double baptême de Louis-Armand en étonne certains. Gilbert Chinard dit simplement que «le baptême devait être renouvelé à Pau, le 15 juillet 1669, de façon solennelle», ce qui est beaucoup plus aimable que ce que Joseph-Edmond Roy en dit :

Il était écrit que le futur officier devait jouer de malheur dès son entrée dans la vie. Baptisé une première fois dans la chapelle du château, on s'aperçut, trois ans après la cérémonie, que certaines formalités essentielles au sacrement avaient été omises ou différées pour faire un chrétien du jeune baron. Il fallut renouveler le baptême à Pau, le 15 juillet 1669.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Réal Ouellet, *L'Aventurier du hasard – Le baron de Lahontan*, roman, Septentrion, Sillery, 1996, 436 pages.

<sup>3</sup> Outre le roman de Réal Ouellet, le dramaturge Jean-Claude Germain traite de Lahontan, sommairement il est vrai, dans une œuvre à saveur historique : *La Tartufferie ou le charivari québécois* a été monté à Montréal, à l'automne 1998, par la Compagnie Jean-Duceppe.

<sup>4</sup> La précision est de Maurice Roelens dans son *Introduction à Lahontan, Dialogues avec un sauvage*, Éditions sociales et Leméac, Paris et Montréal, 1973, p. 10.

<sup>5</sup> Cette précision est redevable à David M. Hayne qui a rédigé l'article «Lom d'Arce de Lahontan», *Dictionnaire biographique du Canada*, Presses de l'Université Laval, University of Toronto Press, Québec et Toronto, 1969, t. II, p. 458.

<sup>6</sup> Joseph-Edmond Roy, *Le Baron de Lahontan*, Mémoires de la Société royale du Canada, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, Ottawa, 1894, section I, réimprimé aux Éditions Élysées, Montréal, 1974, p. 16.

Concernant l'enfance de Louis-Armand, on ne sait que très peu de façon certaine. Il semble que, avant sa naissance, son père avait, 18 années durant, tâché de rendre navigable le gave de Pau jusqu'à Bayonne et, pour ce faire, avait entrepris les travaux d'ingénierie à ses frais. Le roi lui accorde en 1648 le monopole de la navigation et du transport des marchandises mais le baron ne profite pas de cette reconnaissance royale<sup>7</sup>. Dix ans plus tard (en 1658), le roi accorde une pension de 3 000 livres par an pour douze années à venir (jusqu'en 1670). D'un prêt d'importance à la Ville de Bayonne, il tire une rente viagère annuelle. Si la pension du roi est honorée, il n'en va pas de même pour la ville de Bayonne qui accumule les arrérages. Dès lors, le baron voit sa situation financière périlcliter d'année en année. Il devient veuf, sans enfant, en 1663.

Louis-Armand naît du remariage d'Isaac de Lom d'Arce avec Françoise de Couttes. Jean Talon (qui devient trois mois plus tard Intendant en Nouvelle-France) est présent lors de la signature du contrat de ce second mariage. La même année (1664), nommé réformateur des eaux et des forêts de Béarn et conseiller au Parlement de Pau, Lom d'Arce laisse Paris pour s'établir près de Pau, d'abord dans la seigneurie d'Esleich et, ensuite, dans la baronnie de Lahontan qu'il vient d'acquérir, constituant, d'ailleurs, une partie des anciennes terres de Montaigne. Il y passe les dix dernières années de sa vie tâchant de vivre des privilèges que lui confèrent sa condition de noble, dont celui de s'endetter bien entendu. Le drame financier dans lequel sa veuve est impliquée déclenche une kyrielle de procès et, dépossédée, la petite famille retourne vivre à Paris.

On ne sait trop quelle éducation reçoit Louis-Armand. En 1683, à 17 ans, il s'embarque le 29 août pour le Canada, depuis La Rochelle, et débarque au début de novembre, probablement à titre de «volontaire». Lahontan n'a pas laissé beaucoup de traces en Nouvelle-France. Jamais marié, il a néanmoins

---

<sup>7</sup> Les meuniers riverains se jouent du seigneur des lieux et posent des nasses nuisant au passage des bateaux tant et si bien que l'ingénieur doit renoncer à ses projets.

accepté d'être parrain de deux nouveaux-nés, un petit Louis Viger en 1685 et une Jeanne-Louise Lemire en 1691<sup>8</sup>.

Selon les Archives de la Marine<sup>9</sup>, Lahontan monte en grade en 1687 où il est nommé Lieutenant réformé; en 1691, il est capitaine réformé. À Versailles, les Archives de la Colonie ont conservé une demande de sa part : celle-ci concerne l'emploi d'inspecteur des troupes, demande que le Roi agrée. Ainsi, en mars 1693, Lahontan est nommé garde-marine pour devenir capitaine et Lieutenant du Roy à Plaisance et Isle de Terre-Neuve, sous le commandement du Gouverneur Brouillon. Mais bientôt, les deux hommes se brouillent... Le gouverneur adresse deux lettres au ministre de la Marine Pontchartrain pour se plaindre de l'insubordination, l'irresponsabilité et les désordres divers de son lieutenant. Pris au piège, Lahontan se sauve sur les côtes du Portugal en invoquant les mythologiques déités du désastre «*incidit in Scillam Sc.*»<sup>10</sup>. Nous sommes déjà en décembre 1693 et le voyage en Amérique vient de se terminer.

Une lettre de Lahontan, datée du 19 août 1694, sans destinataire précis sinon quelque obscur F. Pil, a été retrouvée aux Archives nationales de Paris<sup>11</sup>. Cette lettre rend compte d'une rencontre inopinée qu'il aurait faite avec «deux François qui viennent de la Virginie qui [lui] ont dit qu'ils avoient esté avec feu monsieur de Lassalle à la découverte de la riviere dans le golfe du Mexique». Entre l'été 1694 et une lettre des archives des Colonies datée de 1697 où Lahontan offre à nouveau ses services en Amérique, le déserteur se cache on ne sait où.

En 1698, devenu ambassadeur à La Haye, le Marquis de Bonrepas écrit à M. de Torcy, secrétaire d'État des affaires étrangères de la France, afin de recommander Lahontan comme espion pour la France en Espagne moyennant

<sup>8</sup> Lahontan, *Œuvres complètes*, Tomes I et II, édition critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Presses de l'Université de Montréal, Bibliothèque du Nouveau Monde, Montréal, 1990, dans la chronologie, p. 220-221.

<sup>9</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 11, note 2, 2<sup>e</sup>; et Lahontan, *op. cit.*, p. 216 et suivantes.

<sup>10</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 508.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1111.

contrepartie. La chose est vraisemblable étant donné l'existence de deux lettres au duc de Jouvenazo<sup>12</sup>, vice-roi du royaume d'Aragon, à qui Lahontan offre une carte du Mississippi (version attendue de la Rivière Longue) tout en discréditant un ouvrage d'Hennepin qu'il dit «rempli de niaiseries»<sup>13</sup>.

Chose intéressante, Lahontan propose «Le journal de voyage que le sieur Cavelier présenta au Marquis de Senelay à demi fait» et déplore le très mauvais état des documents qu'il a en sa possession d'où la nécessité de lui fournir une copie de sa main. L'affaire suit son chemin et le marquis del Carpio, membre du Conseil des Indes en Espagne, reçoit sa missive le 31 janvier 1700. Dans une deuxième lettre, il joint la suite du *Journal de Cavelier de la Salle*<sup>14</sup> et une note concernant l'expédition que d'Iberville avait mené (1698) jusqu'à l'embouchure du Mississippi. Encore aujourd'hui, ce *Journal* reste mystérieux<sup>15</sup> en raison de son état fragmentaire (il en manque plusieurs pages) et de l'impossibilité de le reconstituer (qui en découle).

S'il est évident que Lahontan profite de l'absence de documents officiels autour de cette expédition où le frère de Jean Cavelier de La Salle, Robert, périt assassiné en d'obscures circonstances, on se demande où Lahontan a pu le copier sinon en colonie (alors qu'il était parmi les officiers gradés) ou bien auprès de Bonrepaus qui en avait une copie. Ceci renseigne sur l'école d'espionnage que constitue la reproduction et la vente de documents, mais aussi sur les qualités scripturaires de Lahontan.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 1114, note 2.

<sup>13</sup> Autre aventurier contemporain de Lahontan, moine défroqué ayant voyagé en Nouvelle-France, Hennepin a laissé entre autres les *Nouvelles découvertes d'un très grand pays situé dans l'Amérique entre la Mer Glaciale* (1697) et le *Nouveau voyage d'un pays plus grand que l'Europe* (1698), *ibid.*, p. 1114, note 5 et p. 1115.

<sup>14</sup> Jean Delanglez présente ledit journal, hélas caviardé, dans une édition bilingue : *The Journal of Jean Cavelier; the Account of a survivor of La Salles's Texas Expedition 1694-1688*, Institute of Jesuit History, Chicago, 1939, 296 pages.

<sup>15</sup> Outre la transcription de Lahontan, on connaît trois textes incomplets de Jean Cavelier concernant cette expédition.

Vraisemblablement talentueux, l'aventurier produit quatre mémoires pour le compte de l'Angleterre :

1. *L'Abrégé instructif des affaires du Canada qui joint à la carte de ce pais là pourra doner une idée facile de l'estat où il se trouve à présent;*
2. *Brief discours qui montre en substance combien il seroit important de reussir dans deux entreprises proposees et contenues en ce memoire;*
3. *Projet d'un fort anglais dans le lac Errié, pour Québec et Plaisance;*
4. *Ébauche d'un projet pour enlever Kebec et Plaisance; avec une briefve description de ces deux places; et les recensement des habitans de Canada comme aussi celui des sauvages qui demeurent aux environs des trois villes françaises.<sup>16</sup>*

Il existe un cinquième mémoire dont «l'écriture n'est pas de Lahontan»<sup>17</sup> mais qui, par le contenu, peut lui être attribué. Il s'agit d'un manuscrit en anglais<sup>18</sup> intitulé *Brief Remarks concerning the Codfishery, the beaver trade, and the limits of new England and New France*. On pense que les quatre premiers ont été écrits entre 1697 et 1703; quant au cinquième, on le situe plus tard, en 1709 ou 1710.

Jusqu'ici, peu de commentateurs ont porté leur attention sur les relations entre Lahontan et les Anglais protestants. Il semble que l'aventurier les fréquente suffisamment pour en parler la langue, peut-être l'écrire. Il semble même vivre à Londres<sup>19</sup> où il fait paraître la traduction des deux premiers tomes de ses

<sup>16</sup> On peut les lire tous dans Lahontan, *op. cit.*, p. 1017 à 1088.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 91-92 et 1089.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1089 à 1110.

<sup>19</sup> C'est depuis Londres, à la fin de 1702, que Lahontan produit une brochure de 12 pages où, en plus de rappeler ses récriminations à propos de Pontchartrain et de l'abus de pouvoir que s'arrogent les ministres du Roi, il relève un certain nombre d'errata dans son œuvre publiée à La Haye.

voyages auxquels il joint les *Dialogues* et *Voyages de Portugal et de Danemarck*, formant le troisième et dernier tome qui est publié en français par la suite en 1703-1704 chez les Frères L'Honoré<sup>20</sup>.

En 1705, avant de faire faillite, le même éditeur lance en juillet la «seconde Edition, revûe, corrigée, & augmentée»<sup>21</sup> que Lahontan désavoue publiquement dans sa réponse au compte-rendu des Jésuites de Trévoux, réponse publiée par Basnage de Beauval, journaliste de *l'Histoire des Ouvrages des Sçavans* en décembre 1705. Ceci fait, l'aventurier disparaît à nouveau dans la nature.

On le retrouve en 1709, amené depuis Leipzig par le père Maurizio Vota à la Cour du Hanovre, où il devient le protégé de l'Électrice Sophie. Il y rencontre Wilhelm Gottfried Leibniz. Quelques lettres sans grand intérêt en témoignent<sup>22</sup>.

Après avoir diverti la Cour par ses poèmes humoristiques, s'être occupé de l'entretien de ses chevaux et avoir tenu la dragée haute à un auguste Abbé Bouquoy<sup>23</sup>, autre aventurier dont les discussions à table avaient l'heur de plaire à «Celle», Lahontan meurt le 21 avril 1716. Voilà donc ce que nous savons.

Et tout le reste est littérature<sup>24</sup>.

Parlons maintenant de son œuvre. Si Lahontan est habile pour décrire et mettre en scène les événements animant la Nouvelle-France, en revanche, il ne pousse jamais ses observations jusqu'à exprimer ce qu'il ressent. Au delà d'un effet de mode, son œuvre reste en surface et s'applique à dépeindre des poses et autres

<sup>20</sup> La lectrice (et le lecteur) de l'an 2 000 s'amusera du commentaire de Joseph-Edmond Roy, détracteur impénitent, qui dit qu'«au point de vue des mœurs et de la décence, les livres de Lahontan sont de ceux qui se lisent peut-être parfois le soir, en cachette, mais sur le premier feuillet desquels on devrait inscrire cet épigraphe, qu'un auteur contemporain place en vedette sous le titre d'un de ses romans : *La mère ne devra pas permettre la lecture à sa fille.*». *op. cit.*, p. 195.

<sup>21</sup> L'hypothèse la plus vraisemblable reste que cette édition soit de la main de Nicolas Gueudeville, polygraphe et correcteur d'épreuves pour les Frères L'Honoré depuis longtemps.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1119-1123.

<sup>23</sup> L'Abbé Bouquoy publie en 1719 *ses Événements les plus rares, ou l'Histoire du Sieur abbé compte de Bucquoy*, fiction à saveur autobiographique assurément.

<sup>24</sup> Nous remercions Paul Verlaine pour ce vers célèbre tiré de son *Art poétique*.

postures officielles qu'il sait exprimer avec vigueur et contenance, hormis dans les *Dialogues* où l'auteur entend faire «la guerre à coups de plume, [puisqu'il] ne la [peut] faire à coups d'épée.»<sup>25</sup> C'est que Lahontan ne se met pas en scène en révélant les replis cachés de son intériorité comme le fera plus tard Jean-Jacques Rousseau, par exemple. De fait, il met en scène un «moi» dont les actions ne lui appartiennent pas toujours.

Lahontan se construit un «moi littéraire» nourri des découvertes de Cavelier de La Salle dont il s'approprie la dernière relation au sujet du Mississippi qu'il transforme en improbable Rivière Longue. Il s'arroge quelque «projet de défense des Grands Lacs» qui revient plutôt à Lamothe Cadillac<sup>26</sup> Il semble bien que Lahontan se farde de tous les attributs héroïques de plusieurs autres qui, s'ils furent séparément brillants, intrépides et valeureux, constituent ensemble une fabuleuse somme d'exploits que l'aventurier s'octroie.

Cette constatation soulève un malaise à l'égard de la récente édition critique car on y indique les actes que Lahontan a subtilisés aux autres en même temps que l'on propose une chronologie de la «vie réelle» de l'auteur basée sur la même relation de voyage, truffée de fictions. Cette volonté de maintenir la confusion, loin de réhabiliter Lahontan, tend plutôt à en perpétuer l'ambiguïté.

Ceci nous invite à considérer Lahontan non pas sous le masque du libertin (comme le font invariablement tous les commentateurs de son oeuvre) mais bien plutôt sous le loup de l'aventurier, l'espion, personnage réel dans la société européenne du XVIIIe siècle que Suzanne Roth a fort bien décrit :

Avant tout, l'aventurier est un homme qui va à la dérive. Au lieu de suivre le chemin que la société, dans laquelle il vit, lui a tracé dès son enfance, (...) il a brisé ses amarres et flotte comme un bouchon, enchanté à la fois et terrifié par la succession de ses aventures et ses mésaventures.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 796.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 495, note 754.

<sup>27</sup> Suzanne Roth, *Les aventuriers au XVIIIe siècle*, Galilée, Paris, 1980, p. 14.

Et si la route est son asile, son royaume est celui de l'apparence.

Au long de cette dérive, l'expérience du temps est très particulière. Non pas goûté comme une durée mais subi comme une cascade d'instant, [le temps] se morcèle en vagues successives. (...) Par une extraordinaire légèreté de mémoire, l'aventurier change d'un moment à l'autre d'attitude, de personnage même, et passe d'une série de souvenirs à une autre.<sup>28</sup>

Sommairement instruit, l'aventurier est un homme qui a le sens de la répartie, cet entregent qui fait converser sur tous les sujets. Cette qualité de sociabilité reste un signe de raffinement tant à l'époque classique que chez les écrivains-philosophes des Lumières. Mais, de façon générale, tous les aventuriers sont déclassés de naissance, singuliers solitaires qui, par leur curiosité, transforment une fuite en voyage, toujours à l'affût de quelque riche protecteur.

Parmi les métiers qu'ils pratiquent, tous mettent en jeu le pouvoir de séduction qu'exerce leur habileté à converser et à retourner habilement un compliment à quelqu'un dont ils peuvent tirer profit de mille manières : par le jeu ou l'arnaque tantôt commerciale (car les aventuriers cherchent à vendre leurs rêves), tantôt financière (certains se livrent à la contrefaçon), tantôt ésotérique (on pense à Cagliostro ou à Casanova qui jouaient au devin en usant de cryptologie rosicrucienne).

Mais Suzanne Roth fait remarquer que, pour les aventuriers, la littérature de combat constitue aussi un moyen d'intervenir et d'agir dans le monde. Pragmatique avant tout, l'écriture «ne suppose pour eux nulle retraite, mais se mêle à la vie quotidienne»<sup>29</sup> pour ensuite voir émerger une œuvre autobiographique empreinte du désir de transmuter la discontinuité de leur vie en une fiction continue. Lahontan n'échappe pas à cette tendance.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 237.



L'aventurier est souvent mal perçu. Ainsi, certains commentateurs ne pardonnent pas à Lahontan son anticonformisme qui fait mauvais genre. En effet, Gilbert Chinard dit :

Turbulent et rebelle, impatient de toute autorité, n'ayant aucun sentiment du devoir, incapable de résister à une tentation, épris d'aventures et n'ayant guère de courage, il fut avant tout un irrégulier et un «raté».<sup>30</sup>

Mais on ne peut pas l'imaginer non plus de la manière dont Suzanne Roth décrit l'ineffable Casanova...

Ce sens du secret (...) s'allie paradoxalement en lui avec le goût de parler de soi et d'occuper le devant de la scène. En fait, lorsqu'il paraît se livrer à autrui dans toute l'exubérance de sa spontanéité, ce faux expansif garde en lui un calculateur parfaitement froid et maître de ses récits.<sup>31</sup>

Ni raté, ni génie de l'esbroufe, Lahontan s'avère intelligent et assez habile pour tirer son épingle du jeu politique où il évolue, entre protestants et catholiques, du Portugal à l'Angleterre en passant par La Haye, véritable *bibliopolis* du Refuge des huguenots exilés. C'est sans doute cette capacité de jouer sur plusieurs fronts qui finit par le fragiliser. Dans cette perspective, l'écriture lui permet de s'unifier et de ne pas s'éparpiller tout en créant, à partir de soi, une image mythique qui lui survit.

Jusqu'à la publication des deux premiers tomes de son œuvre, Lahontan était perçu «comme un chevalier errant»<sup>32</sup> que l'on suspectait avec raison d'espionnage.

Notre auteur se présente autrement. Jeune noble ruiné, n'a-t-il pas montré sa valeur en montant de grade, passant de soldat à Lieutenant du Roi pour finalement désertier, suite à une navrante méprise? Invariablement, Lahontan se

<sup>30</sup> Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique septentrionale*, avec une introduction et des notes de Gilbert Chinard, The Johns Hopkins Press, A. Margraff, Oxford University Press et Humphrey Milford, Baltimore, Paris et Londres, 1931, p. 5.

<sup>31</sup> Suzanne Roth, *op. cit.*, p. 271.

<sup>32</sup> Le mot est de Jacques Bernard, journaliste à la *République des Lettres*. Lahontan, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1144.

dit victime d'une double injustice : la première est due aux procès entourant la vente par adjudication de la baronnie, et ceci sans son consentement; la deuxième est redevable aux agissements du Gouverneur Brouillan à son endroit, agissements qui ont entraîné sa disgrâce auprès de l'inflexible Pontchartrain, le poussant à fuir son poste pour éviter l'embastillement.

Si, en raison des documents dont nous disposons<sup>33</sup>, la deuxième injustice reste la plus crédible, on peut questionner la pertinence de la première à laquelle adhèrent sans discussion tous les commentateurs, qu'ils soient historiens de la Nouvelle-France ou de la littérature française du XVIIIe siècle. De 1702 à nos jours, sur ce point, pareille unanimité étonne. Il faut comprendre ce que réclame notre auteur.

En perdant cette terre de Lahontan, l'aventurier perd bien plus encore. Outre des privilèges reliés au lien seigneurial<sup>34</sup>, Lahontan perd surtout et cette consécration sociale tant enviée par la bourgeoisie montante et une partie de son identité même. C'est parce qu'il est confronté aux Amérindiens expulsés de leur propre pays d'abord qu'il prend ses distances avec missionnaires, soldats et autres conquérants pour devenir, lors de son exil, conscient de sa propre *déterritorialisation* en tant que Béarnais, Français et Européen.

Le personnage littéraire que se forge Lahontan s'avère une fort jolie couverture, d'autant plus que l'œuvre, voyage fascinant en soi, est la première à décrire les mœurs amérindiennes et à mettre en scène un chef huron qui dénonce l'invasion des Européens sur son territoire.

---

<sup>33</sup> Joseph-Edmond Roy a documenté la chose dans ses notes sur le gouverneur de Plaisance. Il y rassemble notamment un mémoire daté du 2 février 1692 qui, parvenu à Pontchartrain, établit clairement la nature des malversations de Brouillan, ce qui innocente Lahontan. Voir Roy, *op. cit.*, p. 219-225.

<sup>34</sup> Les privilèges de cet ordre concernent le droit séculaire à une part des récoltes paysanne, et l'exemption de la fiscalité royale, ce qui est appréciable.

Il y a bien eu cent ans plus tôt une *Harangue*<sup>35</sup> de quelque Cacique Indien pour dénoncer la *Conquista*... Mais l'Adario de Lahontan, prend une dimension que l'œuvre anonyme du premier n'a pas : il connaît les méthodes de conversions des jésuites, a discuté de la Bible avec les Anglais de la Nouvelle-York et – surtout – a beaucoup voyagé... Exotique à souhait, Lahontan séduit dans sa rébellion. On sait que Leibniz avait lu Lahontan que l'on associait parfois à l'utopiste Sadeur<sup>36</sup>, auteur de *l'Histoire des Sévérambes*. Dans une lettre à un ami, le philosophe insiste :

[Leibniz à Bierling, le 10 novembre 1710]

(...) Le Baron de Lahontan est un homme très réel, non inventé, comme Sadeur, hôte d'Australiens inconnus; non seulement l'homme mais aussi son voyage. (...) Il est d'origine béarnaise, fidèle à la religion romaine; il ne manque ni d'esprit, ni d'expérience humaine, ni ajouterai-je, de connaissances. (...) Les *Dialogues* de Lahontan, quoiqu'ils ne soient pas totalement vrais, comme tu le comprends facilement, ne sont pourtant pas non plus totalement inventés<sup>37</sup>.

On voit combien l'homme et son œuvre intriguaient au tournant du XVIIIe siècle. Mais si le grand Leibniz défend ici l'aventurier, c'est pour mieux le charger d'un pamphlet de son cru, une fois Lahontan enterré<sup>38</sup>. Comme quoi le personnage survit toujours à la personne.

<sup>35</sup> Il s'agit de la *Harangue d'un cacique Indien, envoyée aux François, pour se garder de la Tyrannie de l'Espagnol, traduite par P. A. Avec l'interprétation des mots Indiens, Latins, et Espagnols, par L. S.* [Paris?], 1596. In-8 de 8 feuillets. Signalée par Lestringant, Frank, *Le Huguenot et le sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Aux Amateurs de Livres, Paris, 1990, p. 302 et p. 319. F. Lestringant la décrit : « Cette ample prosopopée est prêtée à un Indien pétri de culture classique et qui parsème son propos d'adages latin est de plus rares exotismes linguistiques. (...) L'Américain, qui a manifestement lu l'*Histoire nouvelle* [1579] de Benzoni-Chauveton (...) n'a plus rien en lui de brutal ou de sauvage : ce n'est plus que l'allégorie bavarde et fort civile d'une humanité injustement opprimée. » *Ibid.*, p. 248.

<sup>36</sup> Parmi ceux qui croient encore avoir affaire à une utopie, on retrouve de nos jours Noémi Hepp, « l'Arrière saison (1685-1715) », *Précis de littérature du XVIIe siècle* sous la dir. de Jean Mesnard, PUF, Paris, 1990, p. 379 à 385; aussi T. Todorov, « Lahontan », dans *Nous et les autres*, Seuil, Paris, 1989, p. 305 et Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 25. Nous revenons plus loin sur cette question.

<sup>37</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1149.

<sup>38</sup> Selon Réal Ouellet, « au moment où l'Angleterre et la Suède affirment des prétentions à l'Électorat de Brunswick, Leibniz publie anonymement une Réponse [...] à la lettre de Monsieur N.N. [...] au sujet du Manifeste de sa Majesté Britannique etc.... ». A son éditeur, Leibniz dit « [qu'] il vaudrait mieux alors nommer M. le baron de la Hontan comme auteur dans le titre, car, maintenant qu'il est décédé, cela ne peut lui faire de tort. », *ibid.*, p. 236-237, note 29 et p. 1153.

#### 4. LA QUESTION DES GENRES

L'œuvre lahontanienne étonne quiconque s'intéressant à la littérature qui appartient à la période de la Nouvelle-France. Que ce soit les *Nouveaux voyages de Mr. Le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* ou le *Supplément aux voyages du Baron de Lahontan*, où l'on trouve des dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé («supplément» auquel les *Voyages du même en Portugal Et en Danemarck* ont été annexés), chacune des parties des trois tomes peut se lire indépendamment des autres, n'eut été d'une singulière structure de renvois par laquelle l'auteur cherche l'unification. Or cette autonomie relative est sans doute redevable au fait que chaque partie se distingue par son genre. Les première et quatrième forment une relation de voyage épistolaire d'abord en Amérique, ensuite en Europe; la deuxième veut appartenir aux mémoires (tantôt rapports, tantôt traités de mœurs et tantôt chroniques entremêlées de souvenirs); quant à la troisième, elle constitue un recueil de cinq entretiens, véritables dialogues d'idées roulant sur la religion et le bonheur, par exemple.

Notre méthode propose une nouvelle approche inspirée de l'histoire comparative où catholiques et protestants se voient confrontés. Elle veut étudier l'objet littéraire tout en l'éclairant par les enjeux de l'époque sans recourir aux multiples fonctions-gadgets de l'approche structuraliste portée par la théorie des discours où l'on traite indistinctement les œuvres littéraires comme autant de phénomènes de langage oraux ou écrits, littéraires ou non littéraires.

Le lecteur de l'œuvre lahontanienne se demande sans fin à quoi riment ces métamorphoses sinon pour simuler le choc des altérations vécues par un aventurier qui refait son voyage en tâchant d'y mettre de l'ordre par son

écriture. Nous avons cherché à comprendre si la somme des parties produit vraiment un tout car la *protéité*<sup>39</sup> que réalise pareil développement générique confère plutôt un effet de fragmentation à l'œuvre entière. Que peut-on dire de la temporalité précise de la première relation par lettres qui s'oppose aux plus aléatoires mémoires où le factuel alterne avec l'anecdote? Comment relier les dialogues mettant en scène un Adario fin et disert aux deux premières parties où aucune parole sauvage n'a été rapportée et où l'auteur dépeint les Indiens comme des barbares peinturlurés de cendres et de suie? Les entretiens parachèvent-ils les voyages pour jeter sur l'ensemble un éclairage sulfureux où le chef huron triomphe du baron-soldat français?

Par ailleurs, l'apparition du célèbre Adario, personnage influent, ajoute à l'aventure tout en faisant de Lahontan le plus célèbre ensauvagé sis à la mythique frontière des deux Mondes, l'Ancien et Nouveau. Enfin, en l'appelant «Frère», Adario ne toise-t-il pas le relationnaire pour mieux le convaincre de la supériorité des siens sur ses compatriotes étouffant sous le joug des prêtres et des magistrats qui, en administrant un corps de lois, portent atteinte à leur liberté naturelle?

Et comment résister à pareil brûlot que plusieurs se plaisent à associer à la pensée des libres-penseurs et autres Esprits forts que l'Église catholique s'efforce tant de combattre à l'époque? Jusque-là, la Nouvelle-France, cette «Terre de Caïn» selon Jacques Cartier, n'avait récolté que de pieuses relations sanctifiant l'œuvre missionnaire des jésuites et des récollets. Devenu l'exception, Lahontan secoue les idées reçues et joint à ses récits des propos ethnologiques et philosophiques qui échappent à l'orthodoxie catholique. Originaire du Béarn, le relationnaire serait-il de foi huguenote en

---

<sup>39</sup> Ici, le terme «hybridité» s'avère plus ou moins heureux dans la mesure où, en une époque où le caractère protéiforme domine (notamment dans la littérature de voyage), ce mot suggère l'entrelacement de formes précises. Or, chez Lahontan, s'il y a parfois entrelacement, on retrouve aussi juxtaposition, amalgame, parodie et altération génériques. Ne pouvant parler de «salade», nous proposons le terme *protéité*, en italique, afin de distinguer ce type d'œuvres et ainsi marquer le caractère distinct du terme «hybridité», surtout associé à la littérature post-moderne.

dépit de ses dénégations? Une fois exilé et devenu espion, Lahontan aurait-il joué double jeu en une époque où la France devient toute catholique? S'il a publié ses deux premiers tomes dans le Refuge hollandais, pourquoi a-t-il ensuite publié en anglais, à Londres, ses fameux dialogues?

Il nous est apparu du plus grand intérêt de chercher à découvrir le sens de toute cette succession générique où le récit biographique succombe à la tentation taxinomique pour ensuite venir supporter des propos controversés que l'aventurier fait tenir à une figure légendaire d'Amérique, tout en prenant soin de négocier sa petite place dans la grande histoire de la France outre-Atlantique.

Cet intérêt pour les genres littéraires permet de prendre la mesure des pratiques littéraires d'un non-littéraire devenu auteur, mais aussi de chercher à comprendre si la *protéité* produite par cette cascade de formes dialoguées ne prend pas sa source dans la forme éristique par excellence, la controverse religieuse. Enfin, Lahontan, sans être un homme de lettres, semble connaître la valeur des écrits. C'est sans doute pourquoi il emprunte aux autres, ce qui ne l'empêche vraisemblablement pas de formuler quelques idées «tirées de son cerveau» résultant sans doute de quelque réélaboration originale de ses lectures mais aussi de sa compréhension des idées présentes dans l'air du temps.

## CHAPITRE 1 : LAHONTAN ET SON MYTHE

### 1. ÉTUDE DE LA RÉCEPTION CRITIQUE DE SON ÉPOQUE

Durant les dix années où Lahontan vit en Nouvelle-France, il mène la vie de soldat, prend ses «quartiers d'hiver» chez l'habitant<sup>1</sup> et côtoie quelques tribus amérindiennes. Cette dernière activité signe l'originalité de son expérience au tournant du siècle, d'autant plus que sa relation de voyage n'en est pas une missionnaire. Par ailleurs, entre les années en colonie (1679 à 1689) et le tournant du siècle, l'auteur prend le temps de décanter ses émotions pour réfléchir, ayant probablement trouvé refuge auprès de l'ambassadeur Bonrepaus. Mais réfléchir à quoi sinon à la façon dont il peut livrer ses riches expériences à un public de huguenots français exilés en Hollande?

L'historien Hans Bots rend compte de la situation qui prévaut dans la «République des Lettres», suite à l'Édit de Nantes (1685), où, depuis

leurs refuges en Angleterre, en Prusse et surtout dans les Provinces-Unies, les membres illustres de ces diasporas restèrent en contact entre eux, tantôt par des voyages, tantôt par des correspondances, et établirent ainsi de nouveaux réseaux de communication à travers l'Europe.<sup>2</sup>

Pour sa part, l'historien Henry Méchoulan explique que

[p]rès de 30, 000 personnes vivent de cette industrie [du livre]; parmi elles il faut compter outre les libraires eux-mêmes, les fabricants et les marchands de papier, les graveurs et fondeurs de caractères, les typographes et le relieurs. Pendant tout le siècle l'industrie du livre est florissante comme le prouve le nombre croissant des libraires installés dans la ville : on en compte 96 en 1600, ils sont 273 en 1688.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Il n'y aura pas de casernes militaires en Nouvelle-France avant 1694.

<sup>2</sup> Hans Bots et Françoise Waquet, *La république des Lettres*, coll. Europe & Histoire, Belin – De Boeck, Paris, 1997, p. 134.

<sup>3</sup> Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza – Argent et Liberté*, Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 194.

Il semble que les presses hollandaises aient joué un rôle important dans la publication d'œuvres menacées par la censure, véritable entrave à la diffusion du savoir dont le livre est porteur. Suite à la Réforme catholique, Rome publie son fameux *Index* (1559). Ailleurs, on a affaire à l'Inquisition (notamment en Italie aux XVIe et XVIIe siècles où la censure religieuse se double d'une censure d'État) ou encore, dans le cas français, on implante un système de permission d'imprimer<sup>4</sup> relevant des censeurs du Roi, le privilège. En Hollande, la situation est différente et si les imprimeurs ont aussi recours au privilège, c'est surtout afin de se prémunir des contrefaçons<sup>5</sup>. Les conditions permettant à la liberté d'opinion de se développer y sont réunies, suivra l'émergence d'une liberté plus audacieuse encore, celle liée à la conscience.

---

<sup>4</sup> Hans Bots précise qu'«on veillait à ce que ne soient publiés ni écrits jansénistes, ni livres quiétistes, ni traités ultramontains ou exagérément gallicans, ni ouvrages cartésiens, bref tous manuscrits soutenant des doctrines «dangereuses» ou pouvant provoquer des controverses; de même écartait-on des ouvrages jugés inutiles et ne méritant donc pas d'être imprimés. L'examen des registres de la Chancellerie pour les années 1699-1715 montre que chaque année 10 à 15% des manuscrits soumis aux censeurs étaient rejetés.» (Hans Bots et Françoise Waquet, *ibid.*, p. 123.) tandis que, dans les Provinces-Unies, [des pasteurs et des théologiens intransigeants de l'Église réformée] tâchaient de faire censurer «les ouvrages athées, sociniens ou spinozistes (...)», *ibid.*, p. 124.

<sup>5</sup> Henry Méchoulan, *op. cit.*, p. 195.



## 2. UN CLIMAT INTELLECTUEL SOUS LE SIGNE DE L'OUVERTURE

Les protestants du Refuge sont des gens dont la pratique religieuse invite à l'étude individuelle des textes sacrés et à la discussion du contenu biblique qu'un Richard Simon, pourtant catholique, s'applique à remettre en question dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678). Le climat intellectuel dont on jouit en Hollande est donc fort différent de celui inspiré par l'abnégation catholique et les attitudes d'obéissance des croyants envers les exégètes et autres prélats de l'Église catholique. Bref, les huguenots «cré[ent] un type de Chrétien qui se passe (...) des rassemblements et des cérémonies»<sup>6</sup>. S'il y a un pays où, à cette époque, liberté et tolérance règnent, c'est bien dans les Provinces-Unies.

Or cette tempérance religieuse en offusque plus d'un dont Jean Brun qui, dans son brûlot intitulé *La Véritable religion des Hollandais* (1675), décrit le désordre que produit ce métissage des conversions à l'origine d'un tel climat de tolérance :

Outre les juifs, coexistent librement des anabaptistes, des mennonites, des sociniens, des arriens, des borrelistes, des enthousiastes, des libertins, des chercheurs et des spinozistes.<sup>7</sup>

C'étaient sans compter les antitrinitaires et la querelle opposant remontrants (disciples d'Arminius) et contre-remontrants (disciples de Gomarus) qui se disputent le sens même de la prédestination signant le croyant sincère, cet élu de Dieu. Et si la Bible, «grande Histoire vécue», s'avère au centre des préoccupations de tous, du plus humble au plus riche, la petite histoire vécue, celle du voyageur, intéresse passablement aussi.

Selon Bots, les récits de voyage restent souvent le fait de savants dont le but est de «[fournir] des informations sur la vie intellectuelle du pays visité, énumér[er] les lettrés de renom, les bibliothèques et les collections les plus riches, les

---

<sup>6</sup> R. Mandrou, *op. cit.*, p. 192.

<sup>7</sup> Henry Méchoulan, *op. cit.*, p. 148.

académies les plus célèbres ou les plus actives (...)»<sup>8</sup>. Cependant, il ne faut pas négliger toute cette littérature de voyage produite par les explorateurs et aventuriers qui participent à cette grande ouverture au Monde que l'on célèbre un peu partout au tournant du XVIIe siècle, ouverture préfigurant quelque grande ouverture à soi.

---

<sup>8</sup> Hans Bots et Françoise Waquet, *op. cit.*, p. 152-153.

### 3. RELATIONS ENTRE JOURNAUX ET LIBRAIRES-IMPRIMEURS

Dès la publication de ses deux premiers tomes, Lahontan a du succès, ce qui est confirmé par le nombre de rééditions et contrefaçons recensées, incluant celles émanant du travail de réécriture de Nicolas Gueudeville. Selon Aubrey Rosenberg, cet engouement s'explique en raison de la coïncidence de la publication avec le début de la guerre de Succession d'Espagne.

*The work was an immediate success, not only because readers of the day were fascinated by all kinds of travel literature both real and imaginary, but because its publication coincided with the beginning of the War of the Spanish Succession. This meant that the attacks on the French administration in Canada, and the criticism of Louis XIV and his regime, with which Lahontan's writings are replete, had a distinct appeal for the enemies of France.<sup>9</sup>*

Mais on verra plus loin que c'est surtout en raison des idées véhiculées par Lahontan, idées récupérées dans une lecture protestante où la représentation du Sauvage coïncide avec un certain *naturel* idéal, que ce succès s'explique.

Par ailleurs, on sait que les imprimeurs ne craignent pas de ruser en pratiquant différentes contrefaçons tout en conservant intact, parfois, le nom même de l'éditeur original. C'est ainsi que les Frères L'Honoré à La Haye (François et Jonas, le cadet) se voient floués par deux contrefaçons (dites à la «sphère» et à «l'ornement») signées par d'autres Frères l'Honoré en 1704, 1709 et 1715 et un Isaac Delorme (toujours à La Haye) en 1707, 1708. Toutes ces rééditions contrefaites sont parfois la réimpression exacte des originaux, parfois une version modifiée. La collation présentée dans l'édition critique en signale une avec ajout d'un «chapitre sur "la manière dont les sauvages se régalent"»<sup>10</sup> et une autre avec élimination de citations en grec. Mais ce que révèle surtout l'ensemble des collations des trois tomes de Lahontan, c'est l'intérêt marqué

<sup>9</sup> Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, Archives internationales d'Histoires des idées, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London, 1982, p. 124.

<sup>10</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1340.

pour les deux premiers tomes, soit la relation de voyage par lettres et les mémoires que l'on retrouve quatorze fois (incluant les éditions avec une autre page de titre que l'on peut assimiler à une réimpression même si l'on n'a pas affaire au même libraire-imprimeur) allant de 1703 à 1741.

Quant aux *Dialogues*, ils paraissent en version originale en 1703, simultanément en français (à La Haye, chez les Frères l'Honoré) et en anglais à Londres, publié par les soins de cinq souscripteurs<sup>11</sup> pour n'être repris en anglais qu'en 1735, associés aux *Mémoires* dans la réédition (signée Gueudeville) de 1705, elle-même reprise chez Jonas l'Honoré à La Haye et Charles Delo de la même ville. La version originale sera remise sur le marché en 1707, chez Isaac Delorme de La Haye et en 1728, chez la Veuve de Boeteman d'Amsterdam (chez qui les deux premiers tomes n'ont jamais paru et qui serait aussi à l'origine de deux autres tirages en 1704), ce qui nous fait sept rééditions dont cinq relevant de l'originale contre deux pour celle du moine défroqué Gueudeville.

Ceci démontre que les lecteurs s'intéressaient plus à la version originale qu'à celle retravaillée par Gueudeville; et, ensuite, que la version réécrite a déclenché un intérêt accru pour la première version afin de comparer et d'apprécier la réécriture de l'un par l'autre. La réécriture comme astuce publicitaire? Certes non, mais il reste que l'édition réécrite par ce dernier fut traduite en allemand en 1711 et en néerlandais en 1739.

Enfin, il serait hasardeux de compulser toutes ces réimpressions et rééditions afin d'en tirer une somme pour établir un nombre total car si, au début, on réimprimait les deux premiers ou l'ensemble des trois tomes séparément, par la suite, on a imprimé le premier tome en deux séries (regroupant les lettres 1 à 15 ensemble puis celles allant de 16 à 25) ou associé les *Mémoires* aux *Dialogues* pour abandonner la relation épistolaire du Portugal et Danemark. Enfin, on peut aussi constater que, lors de la parution de la réédition de 1705 imprimée chez

---

<sup>11</sup> Il s'agit de H. Bonwicke, T. Goodwin, M. Wotton, B. Tooke et S. Manship.

François l'Honoré à Amsterdam, deux autres imprimeurs (Jonas l'Honoré, frère du premier, et Charles Delo, tous deux à La Haye) ont repris l'ouvrage venant ainsi gonfler le tirage initial.

Cependant, on peut se demander à quoi rime le changement de page de titre, sinon à quelque subterfuge de François l'Honoré pour faire croire à l'existence de contrefaçons, signe évident de la popularité d'une œuvre en Hollande. À cet effet, Henry Méchoulan explique que pour déjouer les interdits de contrefaçons, les libraires avaient développé toutes sortes de stratégies : publier le livre en une autre langue (le latin, par exemple) si l'original était en français, donner de faux lieux ou de fausses dates d'édition, user de pseudonymes en tant qu'imprimeurs<sup>12</sup>, etc. Ceci prouve bien que l'on déjoue les privilèges émis et que ceux-ci font office, par effet contraire, de signe publicitaire rendant l'ouvrage encore plus intéressant, sinon désirable dans cette «bibliopolis».

Ceci nous amène à croire qu'au début du XVIIIe siècle, c'est le Lahontan relationnaire qui connaît le plus de succès. Pour ce qui est de la traduction anglaise originale (n'ayant jamais été réécrite), elle sera reprise en 1812, 1905, 1932 (partiellement, le tome I seulement) et en 1970.

Quant à la fortune des *Dialogues*, elle est certainement redevable aux censeurs romains présidant l'Index qui condamna la réédition de 1705, soit les

*Dialogues de monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique, contenant une description exacte des mœurs et des coutumes de ces peuples sauvages. Decr. S. Off. 12 aug. 1710. V. Gueudeville, Nicolas.*<sup>13</sup>

Ce décret laisse clairement entendre que la réécriture de Gueudeville n'était qu'un secret de polichinelle, ce qui permet à Lahontan de conserver sa

<sup>12</sup> Henry Méchoulan, *op. cit.* p. 196.

<sup>13</sup> *Index librorum prohibitorum*, SS mi D.N. Pii PP. XII *iussu editus, anno MDCCCXLVIII, Typis Polyglottis Vaticanis*, 1948, p. 134.

réputation de bon catholique afin de recevoir les derniers sacrements et de chrétiennes funérailles<sup>14</sup> à sa mort en 1716.

Par ailleurs, il est clair que l'interdit de la version de Gueudeville ne déclenche pas de rééditions mais vient plutôt clore la vague allant depuis la publication originale de 1703, contrefaite deux fois, rééditée sous trois noms d'imprimeurs en 1705, reprise en 1708 et, beaucoup plus tard, en 1728 chez d'autres imprimeurs, tantôt à Amsterdam, tantôt à La Haye. Un seul regret demeure, celui de ne pas avoir le tirage de chaque impression, réimpression ou contrefaçon...

Si ce succès n'est pas dû à l'interdit des Pères censeurs du Saint-Office, il est peut-être redevable, en partie du moins, à ce que l'on nomme aujourd'hui la réception critique<sup>15</sup> et qui consiste en l'ensemble des recensions des journalistes à propos d'une ou des œuvres d'un même auteur.

Les deux premiers tomes de Lahontan ont fait l'objet de comptes rendus dans le très sérieux *Histoire des ouvrages des Sçavants*<sup>16</sup> de Basnage de Beauval en août 1702, du tout aussi crédible *Nouvelles de la République des Lettres*<sup>17</sup> de Jacques Bernard en janvier 1703, et dans les *Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des Beaux arts*<sup>18</sup> des jésuites de Trévoux, en juillet 1703. Quelques mois plus tard, Basnage de Beauval et Jacques Bernard, à l'occasion de la parution des *Dialogues*, salueront Lahontan, soit en mars 1704 pour le premier et en novembre 1703, pour le deuxième, les messieurs de Trévoux préférant omettre le troisième tome de l'œuvre en cours, peut-être en raison de la réponse de Lahontan à leur première critique (réponse parue dans le journal de Basnage

---

<sup>14</sup> Le registre de l'église Saint-Clément note, au sujet de Lahontan, que «le 21 avril 1716, est mort le très illustre seigneur baron de La hontemps, de nationalité française, avant d'avoir pu faire ses pâques comme il l'avait souhaité; l'inhumation a eu lieu le 22 du même mois, vers le soir. Qu'il repose en paix.» dans Lahontan, *op. cit.*, p. 1153.

<sup>15</sup> Jacques Dubois, *l'institution de la littérature*, Labor, 1980.

<sup>16</sup> Ouellet, *Sur Lahontan : comptes rendus et critiques (1702-1711)*, L'Hétrière, Sillery, 1984, p. 23-29.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 30-41.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 42-46.

de Beauval de septembre 1705<sup>19</sup>, bien après le compte rendu des *Dialogues* dans *l'Histoire des ouvrages des Sçavans* de mars 1704).

Dès cette époque, il existe tout un réseau de relations privilégiées qu'entretiennent libraires-imprimeurs et rédacteurs de journaux. Il semble que les uns approvisionnent les autres dans le but évident de faire fructifier leur commerce tout en multipliant leur clientèle et en faisant étalage de leur fonds. Par ailleurs, la tension prévalant entre eux ne peut que s'intensifier étant donné que, la plupart du temps, les propriétaires de ces journaux sont des libraires-imprimeurs concurrents tant à Amsterdam qu'à La Haye<sup>20</sup>. D'ailleurs, le journal paraît en fonction du travail d'imprimerie réalisé. Ainsi, «s'il y a trop de travail à faire dans l'imprimerie, il arrive régulièrement qu'un fascicule ne puisse pas sortir à temps» explique Otto S. Lankhorst<sup>21</sup> à propos d'un autre journal de même envergure.

Quant à leur tirage, une étude de Jean-Pierre Vitto donne une approximation pour le *Journal des Savants* qui, au début du XVIIe siècle, «envisag[e] des tirages de mille à deux mille exemplaires pour Paris que les contrefaçons [hollandaises dès le début] pourraient bien doubler»<sup>22</sup>. Le journal de Basnage de Beauval doit avoir un tirage du même ordre pour se voir diffusé à travers l'Europe. Or cette diffusion constitue une autre plate-forme de diffusion, c'est pourquoi Basnage de Beauval y insère parfois des extraits de lettres des lecteurs, parfois y publie même la réponse d'un auteur à une recension provenant d'un autre journal.

Lahontan lui-même y recourt en 1709. Dans une lettre au grand Leibniz, on

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 47 à 54.

<sup>20</sup> Otto S. Lankhorst, «le rôle des Libraires-imprimeurs néerlandais dans l'édition des journaux littéraires de langue française (1684-1750), Pierre Bayle», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 3 - 5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>22</sup> Jean-Pierre Vitto, «Diffusion et réception du *Journal des Savants* de 1665 à 1714», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 174.

apprend l'usage qu'il en faisait :

Comme je ne doute pas que vous n'ayes l'Histoire des ouvrages des Sçavants de m<sup>r</sup> de Beauval, je vous prieray Monsieur de vouloir bien me permettre que j'aïlle ches vous pour les feuilletér un peu, car il s'agit de prouver un fait au pere Vota (...) <sup>23</sup>

Comble d'arrogance, Lahontan cherche-t-il la preuve de sa réponse aux jésuites de Trévoux? Quoi qu'il en soit, nous avons affaire, ici, à des périodiques savants qui contiennent des résumés des dernières parutions complétés d'un florilège des meilleurs extraits des lettres des lecteurs venant alimenter les débats en cours. Évidemment, Lahontan s'y agite et on signale sa réplique à Jacques Bernard (dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de décembre 1705) jusqu'à Hambourg où les *Nova Litéraria Germania* rapportent la chose en avril 1706<sup>24</sup>, puis dans une autre édition des mêmes *Nova*, à Rotterdam cette fois, où, dans leur livraison de décembre 1706<sup>25</sup>, l'on rapporte une autre réponse de Lahontan, celle aux *Mémoires* de Trévoux. Comme on peut le constater, les journaux constituent un lieu de discussion fort prisé par les lettrés de l'époque.

---

<sup>23</sup> Lahontan, *op. cit.* p. 1120.

<sup>24</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 55 à 57.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 58-59.



### 3.1 Basnage de Beauval, et l'*Histoire des ouvrages des Sçavants*

Pour mieux saisir l'importance de ces recensions dans les journaux de l'époque, il faut savoir qui en sont les journalistes. Le premier, Henri Basnage de Beauval (1656-1710) était huguenot<sup>26</sup> et, selon Bots, était le dauphin de Pierre Bayle, auteur du célèbre *Dictionnaire Historique et critique* (1696). Dans une étude très documentée, Bots explique que le dictionnaire de Bayle réfère «volontiers et souvent» au journal de Basnage de Beauval, en raison du fait que «Basnage choisi par le philosophe même comme son successeur avait réussi à faire un journal qui fut lu dans toute l'Europe savante.»<sup>27</sup> Journal que l'érudit tient pour «incomparable, voire inimitable». Dans une étude d'Otto S. Lankhorst, on apprend que Pierre Bayle est à l'origine des *Nouvelles de la République des Lettres* (1684)<sup>28</sup> (journal à propos duquel nous revenons plus loin puisqu'on y publiera deux recensions à propos des ouvrages de Lahontan). D'abord mensuel, *l'Histoire des ouvrages des Sçavants* (1687-1703) devient, deux ans après sa fondation, trimestriel et compte souvent plus de cinq cents pages par livraison.

Imprimé chez Reinier Leers à Rotterdam, son fondateur Henri Basnage de Beauval, avocat rouennais, en est le seul auteur responsable, appuyé sporadiquement, de son frère, Jacques Basnage, ministre protestant. Parmi les collaborateurs occasionnels, on remarque, outre Pierre Bayle et M. Baqueville de La Poterie, des correspondants de qualité tel Leibniz, par exemple.

Ce journal se compose de comptes rendus, mémoires, éloges et d'une rubrique de nouvelles littéraires souvent empruntées à la correspondance des auteurs mise à la fin. Selon Hans Bots, Basnage de Beauval «est resté fidèle à l'idéal

<sup>26</sup> Bots et Waquet, *op. cit.*, p. 37.

<sup>27</sup> Hans Bots, «un journaliste sur les journaux de son temps : le cas de Pierre Bayle», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, APA-Holland university Press, Amsterdam et Maarssen, 1988, p. 210.

<sup>28</sup> Otto S. Lankhorst, «le rôle des Libraires-imprimeurs néerlandais dans l'édition des journaux littéraires de langue française (1684-1750), Pierre Bayle», *op. cit.*, p. 3.

érasmien de la tolérance (...) [et] se caractérise par une empreinte protestante et huguenote»<sup>29</sup>. Du reste, on sait aussi qu'il est l'auteur d'une œuvre intitulée *Tolérance des religions*<sup>30</sup> (1684).

### 3.1.1 Recension des deux premiers tomes de Lahontan

Le compte rendu de Basnage de Beauval est intéressant à plus d'un titre. Il porte sommairement sur quatre chapitres des *Mémoires* intitulés *les Intérêts des François Et des Anglois de l'Amérique Septentrionale; Habits, Logements, Complexion Et tempérament des Sauvages; Mœurs Et Manières des Sauvages; et enfin Croyance des Sauvages Et les obstacles à leur conversion*.

L'imprimeur lui a peut-être fait porter un tiré à part de ces chapitres alors qu'on préparait l'ensemble des deux œuvres pour le début de 1703, quoi qu'il en soit, le journaliste peut, dès août 1702, en parler dans son journal<sup>31</sup>.

D'entrée de jeu, le journaliste avoue «qu'il ne faut gueres plus se fier aux relations des voyageurs, qu'aux récits des aventures de Romans»<sup>32</sup>. Par la suite, il accorde crédit à la relation des voyages de La Hontan puisqu'ils «n'ont aucun caractere qui en puis se faire soupçonner la sincerité (...) [tant] il regne dans sa narration un air de bonne foi qu'on sent d'abord & qui s'empare pour ainsi dire de la confiance des Lecteurs.»<sup>33</sup> Et si le journaliste choisit de ne rien dire de l'auteur, c'est pour mieux brosser un portrait dans son paragraphe consacré au tome I où il dépeint La Hontan en chef à la tête d'une troupe de soldats

<sup>29</sup> Hans Bot, «Histoire des Ouvrages des Sçavans», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la direction de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 543.

<sup>30</sup> Pour approfondir la notion de tolérance et son importance chez les gazettiers du Refuge protestant, lire Hans Bots, «Le Plaidoyer des journalistes de Hollande pour la tolérance (1684-1750)», *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme, Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Universitas et Voltaire Foundation, Paris et Oxford, 1996, p. 547-560.

<sup>31</sup> Ceci se voit d'ailleurs confirmé par la présentation des œuvres car, chez le journaliste, les tomes I et II comptent respectivement 266 et 194 pages *in 12*, une approximation, et dans la recension de Jacques Bernard de janvier 1703, les deux tomes comptent 280 et 236 pages, «grand *in 12*» tandis que pour les Jésuites de Trévoux, dont la recension remonte en juillet 1703, chaque tome compte 266 et 219 pages *in octavo*.

<sup>32</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p.23.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 24.

traversant toutes sortes de périls : tantôt naturels, tels les «cataractes» et «chutes d'eau»; tantôt humains, tels les «Nations Sauvages» que le Baron amadou armé d'un «Calumet», genre de «grande pipe qui est un signal sacré (...) d'amitié & de paix».

Tel un héros de la rectitude politique, Lahontan est présenté sous les traits paradoxaux d'un soldat anti-conquérant «qui n'avoit ordre [à l'égard des Sauvages] ni de les attaquer, ni de les conquérir». Le journaliste parle d'un Lahontan au fait de la tolérance et qui, depuis son retour, «regrette la simplicité de vie, l'indépendance, & le desintressement de ces peuples-là»<sup>34</sup>. Par ces remarques, le successeur de Bayle contribue à façonner la représentation idéale des peuplades amérindiennes, ce qui nourrit une vision utopique à l'égard du Nouveau Monde.

La recension du deuxième tome est plus consistante car, il est jugé «plus instructif». Lahontan y traite, outre le commerce des peaux de castor, de l'absence d'argent puisque les Sauvages préfèrent, contre le fruit de leurs chasses, de la pacotille, soit «des nipes, & des bagatelles de l'Europe». Cette information déclenche toute une réflexion où le journaliste associe ce genre de troc à «l'innocence du premier âge du monde». Une fois posée cette allusion à l'Éden, il enchaîne et introduit quelque comparaison entre la conquête espagnole en Amérique du Sud, au XVI<sup>e</sup> siècle, et la colonisation française en Amérique du Nord, au XVII<sup>e</sup> siècle. Or, ce que l'on compare est la perception des «Sauvages».

Chez les Ibériques, Basnage de Beauval rapporte qu'«ils en trouvèrent les Habitans si barbares, qu'ils les tuoient pour en nourrir leurs chiens», image forte qui rappelle leur terrible cruauté. Il rappelle ensuite la protection du pape Paul III qui, dans une Bulle (1537), ordonna la reconnaissance des Sauvages en tant qu'Hommes pour ensuite opposer les deux images que les Espagnols avaient

---

<sup>34</sup> Réal Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 25.

des Indiens : «Les uns les traitent de gens stupides, & incapables de reflexion. (...) Les autres au contraire soutiennent qu'ils ont beaucoup de bon sens, & de subtilité d'esprit.» C'est donc dire que le journaliste de *l'Histoire des Ouvrages Sçavants* connaît fort bien les deux systèmes de pensée qui s'opposent lors de la conquête espagnole. La première justifie la brutalité des conquérants et leur esclavage (notamment dans les mines aurifères). Cette conception est défendue par Toledo (vice-roi du Pérou), Sepulveda, pour qui le sauvage n'est qu'«hommelet», et Vitoria, qui les considère ainsi que des «arriérés mentaux»<sup>35</sup>. La deuxième représentation des Indiens est promue par Bartholomé de Las Casas, évêque de Chiapas, et son successeur Lopez de Velasco, qui se portent à leur défense.

Pour Basnage de Beauval, Lahontan est le continuateur des deuxièmes, plus près de l'Indien que «ces Missionnaires [qui] ont parlé des Sauvages moins par connoissance, que par la passion de parti qui les fait parler differemment».

D'emblée, le journaliste fait évoluer la conception de l'auteur : de militaire-explorateur, Lahontan devient un homme éclairé par la connaissance du Droit naturel ayant connu la vie «sous les loix de la simple nature», sans propriété privée, dans un esprit confraternel sans «loix», ni «magistrats», ni même de subordination. Ces Sauvages, tels d'impossibles huguenots triomphants, «se moquent des Chretiens, qui sont esclaves les uns des autres, & qui ne peuvent vivre en société sans renoncer à leur liberté naturelle». Le commentaire est d'autant plus éclairant qu'il révèle les idées qui l'habitent. Suit un très long propos au sujet de la religion naturelle dans lequel le journaliste rend compte de la difficulté qu'ont les jésuites à convertir ces gens qui «opposent une répugnance presque invincible [à la religion chrétienne]» et, ajoute-t-il, une répugnance «leur tenant lieu de raison»<sup>36</sup>. On ne sait trop qui du huguenot en exil ou du journaliste éclairé parle quand il ajoute que «ces gens qui passent

<sup>35</sup> Henry Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu – Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, Fayard, France, 1979, p. 66.

<sup>36</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, op. cit., p. 26.

pour des bêtes en Europe, ne peuvent souffrir qu'on leur propose que pour devenir bon Chretien il faut se depouiller de sa raison.»<sup>37</sup> Sauvages et protestants, même combat?

Le spécialiste des incursions protestantes dans le Nouveau Monde, Frank Lestringant, explique que Calvin avait développé un anticolonialisme à fondement théologique venant

dénier aux Espagnols catholiques le droit et le devoir d'évangéliser les multitudes idolâtres du Mexique et du Pérou, leur ôtant ainsi l'excuse et la principale justification des violences commises durant la *Conquista*<sup>38</sup>.

Il y aurait donc une tradition protestante du mythe du Bon Sauvage.

Il semble que pour Basnage de Beauval, tant chez les protestants que chez les Sauvages, on croit au triomphe de la raison produite par les lumières naturelles. Quand il traite de la croyance au Grand esprit, c'est pour la présenter comme origine de la conversion à la religion chrétienne. Assimilant alors cette croyance au déisme, le journaliste traite ensuite de la pensée naturelle fondée sur l'incrédulité à l'égard de la foi qui s'appuie sur «l'infailibilité de l'Écriture Sainte». Pour l'homme d'écriture qu'est Basnage de Beauval, une société où l'on ne cultive «ni les sciences ni les Arts»<sup>39</sup> reste un lieu d'étonnement. C'est pourquoi il relève quelques exemples de raisonnement sauvage venant à l'encontre du dogme établi (le péché originel, l'incarnation et la résurrection du Christ, etc.) ainsi que l'allusion à la prédestination, théâtre d'un débat constant alors, à propos de l'adage où «plusieurs sont apelez, & peu sont élus»<sup>40</sup>.

Le compte rendu se termine ainsi qu'une dissertation. En premier lieu, le journaliste rappelle l'erreur des «Jesuites, & les Recollets (...) dans les divers

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>38</sup> Frank Lestringant, «Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Duplessis-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d'Abbeville», *Figures de l'Indien*, Typo, Montréal, 1995, p. 63.

<sup>39</sup> Ouellet, Sur Lahontan, *op. cit.*, p. 26

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 28.

jugemens qu'ils en portaient» au sujet des Sauvages qui résistaient à la conversion. Le journaliste y ajoute un renvoi à sa livraison de novembre 1693, presque dix ans plus tôt, où il traite de l'attitude centralisatrice des jésuites qui s'étaient arrogé l'exclusivité des conversions tant en Chine qu'au Japon. Ni stupides, ni brutes, ces «gens» ne résistent pas au prêche chrétien par «bêtise», ou «persuasion», laissant entendre là que leur résistance est bien plutôt signe d'intelligence. C'est pourquoi les Sauvages «les vont écouter par politique, & ils se taisent par le même motif»<sup>41</sup>, ajoute-t-il encore, paraphrasant Lahontan.

Basnage de Beauval rappelle la vision qu'entretiennent missionnaires jésuites et récollets «concurrans pour la conversion des Sauvages». Vision péjorative à laquelle il compare celle de Lahontan, se référant au chapitre *Du Gouvernement de Canada en général* : «La Hontan se plaint aussi très-amerement de la petulance des Ecclesiastiques, & de l'empire despotique qu'ils exercent en ce païs-là. (...)» L'allusion au «despotisme» relie indirectement l'esprit de conquête du Siècle d'Or espagnol à l'esprit missionnaire du Siècle du Roi-Soleil qui sévit en Nouvelle-France. C'est que les protestants ont déjà cru pouvoir fonder une colonie en Amérique.

Le rêve du Refuge huguenot a pris forme au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle pour se clore avec «l'abjuration de Henry IV le 25 juillet 1593»<sup>42</sup>. Mais les explorateurs huguenots n'ont pas réussi à s'implanter. Il y a d'abord eu durant la décennie 1555-1565 deux tentatives : celle du Brésil, racontée par André Thévet dans les *Singularitez de la France Antarctique* (1557); et celle de la Floride huguenote. La première, dans l'île Coligny finalement prise par les Portugais, a tourné au désastre, la discorde ayant éclaté parmi les colons. Du reste, ceux-ci refusaient le métissage et la pratique de la conversion missionnaire. La seconde entreprise établie dans la baie de Matanzas a vu son «millier de colons huguenots (...) [être] méthodiquement égorgé sur les ordres de l'*adelantado* Menéndez de

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>42</sup> Frank Lestringant, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI<sup>e</sup> siècle)*, Droz, Genève, 1996, p. 31.

Avilés», en guise de punition pour hérésie, ce que Lestringant appellera «une Saint-Barthélemy américaine»<sup>43</sup>. Un bref récit en retrace l'histoire, il s'agit du *Discours de l'histoire de la Floride* (1566) de Nicolas Le Challeux .

Quant à l'existence d'un corpus d'obédience protestante, quelques relations de voyage l'attestent, Lestringant parle même de «corpus huguenot» constitué notamment de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry, *l'Histoire nouvelle du Nouveau Monde* (1579) d'Urbain Chauveton et la collection des *Grands Voyages* en quatorze volumes de Théodore de Bry (publiés de 1590 à 1634). Ces œuvres de voyage partageraient deux mêmes caractères :

- d'une part, la dénonciation des crimes de la Conquista espagnole, avec le renfort logistique de Bartolomé de Las Casas, partout divulgué et traduit;
- d'autre part, l'apologie du sauvage libre et heureux, que les conquérants sanguinaires eussent mieux fait de laisser à son ignorance native, au risque de le damner pour l'éternité.<sup>44</sup>

Étant donné l'existence d'un tel fonds littéraire, on comprend alors pourquoi le journaliste y réfère quand il relève l'incapacité des Sauvages à recevoir l'instruction préalable à la conversion au christianisme catholique de prêtres qui se donnent pour mission de transmettre et d'interpréter la Parole des Saintes Écritures. C'est que, d'une part, il soutient l'approche protestante pour qui méditation et approfondissement personnels de la Bible valent mieux que tradition et exégèse et que, d'autre part, il conserve cette admiration du «naturel» en harmonie avec la nature, inspirée par Jean de Léry. À l'émergence du mythe du «Bon Sauvage», cette représentation associe un anticolonialisme fondé bibliquement puisque ces Indiens d'Amérique du Sud «sont descendus de Cham [race corrompue d'Adam], et ont succédé à la malédiction que Dieu lui donna»<sup>45</sup> et, en cela, restent irrémédiablement inconvertibles.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>45</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil – 1557- (édition de 1580)*, Édition établie par Frank Lestringant, Marx Chaleil éditeur, France, 1992, p. 163.

Cette façon qu'a le journaliste d'entremêler ses idées (par la digression, la comparaison et l'exemplification) avec celles de Lahontan révèle bel et bien une certaine partialité à l'égard de la chose religieuse, particulièrement l'Église catholique et ses envoyés. Ceci constitue, depuis les Provinces-Unies, le témoignage d'une certaine audace découlant de la liberté d'esprit qu'il s'arroge.

Mais le journaliste inscrit aussi Lahontan dans la tradition littéraire reliée au rêve du Refuge protestant en Amérique, discours en rupture avec une Europe catholique et conquérante. Or celle-ci, en fin de règne, exerce encore avec sévérité une censure par le moyen de diverses gazettes et autres publications de controverse où l'Église romaine s'érige en seule et unique dépositaire de la Vérité.

### 3.1.2 Recension du troisième tome de Lahontan

Lorsqu'il traite du 3<sup>e</sup> tome de Lahontan, soit les *Dialogues* et la relation de voyage au Portugal et Danemark, Basnage de Beauval attribue approximativement le même espace qu'au précédent, insistant sur le caractère «supplémentaire» de la *Suite du Voyage de l'Amérique*. De fait, le journaliste consacre à sa recension trois dialogues sur cinq: celui sur la religion, celui sur les mœurs et le dernier sur le mariage, pour n'accorder que quelques lignes à la deuxième partie du tome III arguant qu'il s'agit là d'un ensemble d'«observations générales qui amusent, ensorte que le Lecteur le suit [Lahontan], & voyage pour ainsi dire avec lui.»<sup>46</sup>

Le journaliste se montre habile quand il s'agit d'affaires religieuses. En choisissant ces trois dialogues, il abandonne les deux autres portant sur le bonheur et la médecine pour mieux traiter ses sujets de prédilection. On sait aussi que *L'Histoire des Ouvrages Sçavans* a consacré une grande part de ses recensions à la religion<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 72.

<sup>47</sup> Ceci a été montré par Guy Crevieux, *L'Histoire des ouvrages des Sçavans (1697-1709)*, mémoire de maîtrise, 1973, Université de Montréal, p. 42.



Dans un premier temps, il entre dans le vif du sujet sans mettre en doute l'existence de ce «Huron assez subtil [que] Mr. Le Baron de la Hontan [a] entrepri[s] sur la Religion, & le voulait convertir au Christianisme.»<sup>48</sup> Sans doute Basnage de Beauval a-t-il aussi lu Montaigne qui, dans un de ses essais, «se sert de l'image des cannibales pour critiquer notre propre société, [ce qui l'amène] à l'idéaliser»<sup>49</sup> et voit en Lahontan un de ses continuateurs. Plus simplement, on comprend que le journaliste se réjouit de découvrir que les Sauvages pratiquent la controverse aussi habilement que les historiens de sa religion et que leur ministre du culte prend le visage de grand chef au Canada.

Pourtant, Basnage de Beauval n'est pas dupe de la mise en scène. Il ajoute plus loin, après avoir résumé le dialogue sur les lois, que «Si le Huron raisonne assez subtilement, c'est qu'il s'était raffiné dans le commerce des François & des Anglois». Une note de renvoi associée à cette phrase précise que c'est parce qu'«Il avoit été à Paris», comme si le fait de voyager et de fréquenter les nations policées suffisait à développer les lumières naturelles et viendrait pallier l'absence d'instruction et de connaissances.

Cette façon de passer sous silence l'aspect fictif du personnage d'Adario (jamais nommé d'ailleurs puisque le journaliste réfère toujours «au Huron») lui permet de mettre en valeur les motifs de son refus du christianisme transformant alors l'entreprise de conversion de Lahontan en un procès des jésuites. Les arguments religieux deviennent des «fables» reçues pour dogme (dont l'incarnation du Christ et l'existence du Saint-Esprit symbolisé par une colombe). Il y traite aussi de la multiplication des confessions qui ont néanmoins «le même Évangile», l'ensemble constituant pour le Huron éclairé un tissu d'incohérences fait de «loix équivoques & capables d'un double sens». Basnage de Beauval

---

<sup>48</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>49</sup> Tzevan Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 302.

termine son résumé par cette citation du sauvage, citation de l'œuvre d'autant plus importante que ce sera la seule de l'article :

C'est donc à nous à agir librement sans embarrasser nôtre esprit des choses futures; il t'a fait naître François afin que tu crusses ce que tu ne vois ni ne conçois; & il m'a fait Huron afin que je ne crusse que ce que j'entends, & ce que la raison m'enseigne.

Basnage de Beauval participe donc, bien qu'indirectement, à la charge que mène Lahontan contre la crédulité d'esprit caractérisant les catholiques auxquels s'opposent les partisans de la raison naturelle et les protestants qui ont eu en commun la praxis du libre examen de la Bible.

Avocat de formation, le journaliste explore ensuite le dialogue sur les «mœurs»<sup>50</sup> mettant en évidence «l'innocence des Sauvages, qui n'ont ni Loix, ni Juges, ni prisons, ni suplices (...) & [pour qui] (...) il n'y a point de différence entre *le tien* & *le mien*»<sup>51</sup>. À partir d'ici, Basnage de Beauval rapporte une grande partie du discours d'Adario au «nous», pronom qui reste assez peu usité dans la bouche du Sauvage. Cette façon de résumer tout en ayant l'air de citer permet au journaliste de joindre l'utile à l'agréable, et de s'investir personnellement à partir du discours dit sauvage. Passant de l'affirmation collective («nous») à l'accusation («vous») le journaliste, depuis le dialogue de Lahontan, en produit un autre : celui entre gens éclairés par la raison et gens aveuglés par la passion métaphysique ou religieuse. Nous voilà en pleine controverse.

Là comme ailleurs, une certaine partialité l'emporte sur l'objectivité, chose que seule une analyse attentive révèle et que les lecteurs ne peuvent vérifier qu'a posteriori. Du reste, le travail de concision élaguant l'accessoire a pour effet de rendre encore plus véhémentes les récriminations d'Adario, le Huron. Enfin, le dernier paragraphe est consacré au dialogue sur le mariage, et, fait curieux, Basnage de Beauval ne parle plus ni des Sauvages, ni des Hurons, mais bien

<sup>50</sup> Incidemment, il ne dit pas «loix», en dépit du titre du dialogue ... A-t-il pensé qu'il y avait là abus de langage chez Lahontan?

<sup>51</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 70.

plutôt des «Américains»<sup>52</sup> pour qui l'autorité paternelle consiste en bien peu de choses.

De plus en plus humanisé, voire civilisé, le Huron présenté comme père gagne grandement en crédibilité. Jusque-là, on pouvait douter de la vraisemblance de ce Sauvage qui résiste à la conversion au Christianisme romain et qui appartient à une société sans loi ni propriété privée. Mais quand Basnage de Beauval présente un Adario qui «amen[e] [Lahontan à] sa ville», on a affaire à un homme plus vrai que nature. Or ce que vit cet homme incarnant la dissidence envers l'eurocentrisme, c'est la rébellion de son propre enfant «qui vouloit se marier malgré lui» et qui lui tient le langage même qu'il tenait aux jésuites et au Lahontan du dialogue : «je ne suis pas vôtre esclave». Encore là, la façon de résumer développée par le journaliste consiste en une habile synthèse plus près de la culture européenne que de celle suggérée par le parler sauvage qu'invente Lahontan, rapportant indirectement les paroles de la fille par le père.

Cette petite conclusion sur le mariage permet de passer par dessus bien des considérations que Lahontan développe pourtant avec profit (libertinage, adultère, débauche et jalousie, toutes reliées à la culture amoureuse européenne) pour orienter son propos vers la «dure & insupportable» indissolubilité du mariage que les protestants ont réussi à contourner dans le cas de l'adultère notamment, en rendant le divorce légitime<sup>53</sup>. Bref, la lecture de Lahontan par Basnage de Beauval a tôt fait d'établir des liens entre protestantisme et pensée sauvage (conformément à une tradition établie au siècle précédent) menant à la raison fondée sur le droit naturel qui préexiste à tout autre système législatif.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>53</sup> André Biéler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste – la doctrine réformée sur l'amour, le mariage, le célibat, le divorce, l'adultère et la prostitution considérée dans son cadre historique*, Labor et Fidès, Genève, 1963, p. 71-73.

Cette analyse permet de concevoir les motifs ayant fait de l'œuvre de Lahontan pareil succès en son époque : l'auteur y est d'abord présenté comme étant le héros-narrateur de sa propre aventure. Ce narrateur, issu de la noblesse, n'agit pas comme un conquérant, voire un prédateur, et sera lui-même dépossédé de ses privilèges à la fin du premier tome.

Dans les *Dialogues*, son simulacre de conversion se tourne contre lui tant et si bien que ce n'est pas le Sauvage qui envie l'Européen mais bien plutôt ce dernier qui, en laissant le dernier mot à son hôte, «envie le sort d'un pauvre Sauvage, qui *leges Et Sceptra terit*, & (...) souhaiteroi[t] pouvoir passer le reste de [sa] vie dans sa Cabane, afin de n'être plus exposé à fléchir le genou devant des gens, qui sacrifient le bien public à leur intérêt particulier (...)»<sup>54</sup>.

Mais toute bonne recension comporte des réserves, voire même des retranchements. Ainsi, le journaliste ignore le passage où Lahontan fait dire à Adario qu'«il faut que je veuille ce que ma fille veut aujourd'hui»<sup>55</sup>. Il explique ensuite qu'elle n'hésiterait pas à recourir à l'avortement «avec [des] breuvages»<sup>56</sup> à base de «certaines racines qui les empêchent de concevoir, ou qui fait perir leur fruit»<sup>57</sup> après avoir, plusieurs soirs, «couru l'alumète»<sup>58</sup>. Que le journaliste n'en dise pas mot signifie sans doute que l'on ne doit pas parler de ce qui doit être tu.

Même chose pour les pratiques chamanistes des Jongleurs, le suicide, l'homosexualité et les rites funéraires menant les morts au «grand Païs des Ames»<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 797.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 876.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 878.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 673.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 668.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 692.

Dernière remarque, la relation de l'aventurier béarnais a certainement dû intéresser Basnage de Beauval puisque c'est la seule sur l'Amérique que le journaliste daigne recenser et dont chaque tome se voit commenté de façon substantielle alors qu'il consacra jusqu'à douze recensions de voyages en Italie...(Voir à l'Annexe V où nous présentons le tableau des recensions de voyages dans *l'Histoire des ouvrages des Sçavans* .).

Cependant, l'intérêt pour toutes ces matières n'échappera pas à un autre commentateur plus modéré, c'est-à-dire au pasteur wallon Jacques Bernard, autre successeur de Pierre Bayle, vivant à Amsterdam.

### 3.2 Jacques Bernard et les *Nouvelles de la République des Lettres*

Après des études à Genève, Jacques Bernard devient pasteur à Leyde en 1705 tout en rédigeant des critiques d'œuvres littéraires qu'il publie dans certains journaux d'Amsterdam. Professeur suppléant à l'université, il obtient en 1712 la chaire de philosophie<sup>60</sup>. De mensuel qu'il était lors de sa fondation<sup>61</sup>, le journal *Les Nouvelles de la République des Lettres* (1684-1718) devient bimensuel (janvier 1716) et passe alors de 110 pages à 150 pages. Il connaît deux interruptions puisqu'il parut de mars 1684 à avril 1689 pour reparaître dix ans plus tard, soit de janvier 1699 à décembre 1710 pour cesser à nouveau six ans, et renaître en février 1716 pour se clore en juin 1718. Durant toutes ces années, Jacques Bernard y travaille.

Les journalistes qui en composent les articles sont d'abord Pierre Bayle (1684 à 1687), relayé par Daniel de Larroque et Jean Le Clerc en 1687. Jean Barrin, pasteur protestant, y œuvre deux ans (de 1687 à 1689) avant l'interruption qui dura une dizaine d'années, coïncidant avec la guerre de la Ligue d'Ausbourg. De 1699 à 1710, le travail de rédaction est repris par Jacques Bernard que Robert Granderoute dit être «ami de Bayle avant de devenir son adversaire». Ce journaliste, «écrivain laborieux au style diffus (...) se révèle un continuateur assez médiocre de Bayle»<sup>62</sup>.

La politique éditoriale varie sous l'impulsion du journaliste à la tête de la publication. Sous la plume de Bayle, chaque livraison compte deux parties : l'une présente sommairement plusieurs œuvres, l'autre en approfondit quelques-unes dans une visée critique. Les autres tinrent cette ligne qui fut modifiée par

<sup>60</sup> P. Hamon, «Jacques Bernard», Dictionnaire de biographie française, tome 6, p. 59.

<sup>61</sup> Le libraire Desbordes fonde le *Mercure savant*, qui, au bout de deux numéros, avec l'arrivée de Pierre Bayle, se transforma en *Nouvelles de la République des Lettres*, histoire de se distinguer des premières livraisons signées Blégnay et Gaultier qui, selon Bayle, y avaient établi «un bureau d'adresse et de médisance», Robert Granderoute, «Les Nouvelles de la République des Lettres», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la direction de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 942.

<sup>62</sup> Robert Granderoute, «Les Nouvelles de la République des Lettres», *op. cit.*, p. 943.

Bernard (en 1699), celui-ci se voulant plus historien que juge, orientation qu'il poursuit jusqu'à la fin. On y retrouve des analyses d'ouvrages philosophiques, religieux, scientifiques, curieux et littéraires, des extraits de lettres de correspondants, l'ensemble dépeignant la vie intellectuelle de l'époque, scandée par les débats entre jansénistes, jésuites et disciples de Descartes. Outre Fontenelle, ce journal compte aussi parmi ses collaborateurs le journaliste et ami du lexicographe érudit Pierre DesMaizeaux<sup>63</sup>.

En compulsant plusieurs notes dans *le Dictionnaire des journaux 1600-1789*, on arrive à reconstituer sa carrière journalistique. Bien qu'il soit cet «écrivain laborieux au style médiocre, à la phrase souvent incorrecte»<sup>64</sup> cela ne l'a jamais empêché d'écrire et de publier semble-t-il, puisqu'il laisse une œuvre importante faite d'une *Épistola de tolerantia* (1689); des *Lettres historiques* (1695-1698); des *Actes et mémoires des négociations de la paix de Ryswick* (1692); une *Remontrance au sujet d'une plainte portée contre un libelle* (sans date); des *Lettres à M. Bernard, pasteur de Leyde, sur l'apologie de F.-A. Gabillon, moine défroqué* (1700); un *Traité de la repentance tardive* (1712); un autre, *De l'excellence de la religion* (1714) et un *Supplément au Dictionnaire de Moréri* (sans date).

De plus, il collabore à plusieurs périodiques en tant que rédacteur principal dans *l'Histoire abrégée de l'Europe* (1686 à 1688), pour ensuite se joindre à la *Bibliothèque universelle et Historique*<sup>65</sup> (1691 à 1693) dont il rédige les tomes XX à XXV. Infatigable, il poursuit ses recensions dans les *Lettres historiques*<sup>66</sup> (1695 à 1698) pour terminer sa carrière dans les *Nouvelles de la République des Lettres* publiées par les Frères l'Honoré à La Hayes, éditeurs de Lahontan...

<sup>63</sup> Notons que Pierre DesMaizeaux, biographe de Pierre Bayle, rétablit, dans la 4<sup>e</sup> édition du *Dictionnaire historique et critique*, la version originale en 1702.

<sup>64</sup> P. Hamon, «Jacques Bernard», *op. cit.*, p. 59.

<sup>65</sup> Publiée à Amsterdam chez Abraham Wolfgang.

<sup>66</sup> Imprimées à La Haye, chez Adrien Moetjens, jusqu'en 1711.

### 3.2.1. Recension des deux premiers tomes de Lahontan

Cherchant à se distinguer de son concurrent, Jacques Bernard, «faux » successeur de Bayle<sup>67</sup>, rédige son compte rendu trois mois après celui du journaliste de *l'Histoire des Ouvrages Sçavans* et porte son attention sur tout ce que l'autre a négligé. Cependant, les deux journalistes s'entendent sur une chose: «nous ne nous attacherons point à ce qui concerne la personne de notre Auteur». Il s'explique par la raison suivante : «quoi que les principales aventures d'un Voyageur doivent nécessairement faire une partie de sa Relation, ce n'est pas néanmoins ce qu'on doit chercher dans un Extrait.»<sup>68</sup>

Pour le reste, Bernard travaille différemment et fait d'abord des remarques littéraires quant à l'aspect générique des œuvres : «les principales qualitez nécessaires, pour nous donner une bonne Relation» sont d'avoir été dans le pays plusieurs fois dont un «long séjour», s'être instruit du pays, des mœurs et coutumes et surtout d'avoir conversé avec les natifs après en avoir appris la langue «peine que peu de Voyageurs se veulent donner, & qui fait que leurs Relations sont si fausses ou si imparfaites.»<sup>69</sup> Lahontan ayant fait tout cela, sa crédibilité d'auteur se voit établie. Suit une digression au sujet des gens qui considèrent avec mépris et suffisance les pays autres que le leur et qu'ils qualifient à tort de *Sauvages* «peut-être avec aussi peu de raison qu'en avoient les Grecs d'appeler *Barbares* tous ceux qui ne parloient pas leur Langue.»<sup>70</sup>

Plutôt que de faire intervenir le rapprochement entre les Indiens d'Amérique du Sud et ceux d'Amérique du Nord, Bernard retient l'idée selon laquelle les Sauvages sont des «philosophes rustiques»<sup>71</sup> trahissant ainsi quelque influence des *Relations* des jésuites.

<sup>67</sup> Le «vrai» étant Basnage de Beauval désigné par Bayle lui-même.

<sup>68</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 31.

<sup>69</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 30.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Lahontan, p. 644.



En effet, selon Gilbert Chinard, au XVII<sup>e</sup> siècle, ce sont surtout les jésuites qui ont fait connaître l'Amérique par leurs relations missionnaires et qui ont vu en les Sauvages les premiers chrétiens. Mais «les sauvages américains vont [aussi] leur apparaître sous les traits des Romains de la République [à qui ils] prêteront la gravité et l'éloquence de Caton et des personnages de Tite-Live.»<sup>72</sup> Or, on sait aussi que les Romains furent les «barbares» des Grecs, d'où l'allusion de Bernard.

Suite à ce préambule, il développe une lecture en deux parties, au fil des tomes. Du premier, il brosse un résumé lettre par lettre, tout en veillant à ne relever que «ce qui concerne le Canada & ses habitants». Après autant de clarté vient une digression sur l'intérêt qu'une relation de voyage présente : «Cartes» ou «figures», choses dont on abuse «depuis quelque tems dans les Livres qu'on imprime (...) [et qui] servent beaucoup plus à décréditer l'Ouvrage qu'à le faire valoir»<sup>73</sup>, mais «cartes et figures» sont, chez Lahontan, «une partie essentielle & curieuse». Il n'est pas nécessaire de relever ce que Bernard retient de chacune des 25 lettres pour comprendre qu'il met l'accent sur l'information scientifique uniquement (pôle magnétique, «l'Aïman»; climat nordique; développement de la colonie dans pareil climat; tribus sauvages; commerce; animaux bizarres, etc.).

Contrairement à Basnage de Beauval, Jacques Bernard met en relief le «voyage de l'Auteur le long de la *Rivière Longue*»<sup>74</sup>. Et ce qui lui permet de sauter ensuite à la 24<sup>e</sup> lettre, c'est qu'«il n'y a rien qui concerne l'Histoire naturelle dans les six suivantes». Enfin, il commente longuement le dialogue que Lahontan aurait eu avec un médecin portugais «contre le Système des Chrétiens que tous les hommes viennent d'Adam», soit une discussion afin de débattre de qui, du monogénisme ou du polygénisme, explique la présence de peuples aussi

<sup>72</sup> Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Droz, Paris, 1934, p. VI.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>74</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, *op. cit.*, p. 33.

différents qu'Américains ou Africains. Le bon pasteur trouve la dispute assez passionnante pour résumer les arguments du médecin et déplorer que Lahontan «ne nous di[se] pas les réponses particulières qu'il fit aux raisons de son Médecin», ce qu'il pallie par un long commentaire personnel d'où il conclut, s'appuyant sur les Saintes-Écritures, «que nous sortons tous de la même tige»<sup>75</sup>. Fort de cette lancée, il ajoute qu'«il seroit aussi aisé de répondre à diverses autres objections qu'on trouve dans ce Livre, contre certains dogmes incontestables de la Religion Chrétienne, que l'Auteur nous dit lui avoir été proposé par les Sauvages (...) mais comme la plûpart de ces difficultez ne sont pas fort différentes de celles de nos Libertins, ausquelles on a répondu mille fois, nous ne nous y arrêterons point.». C'est donc sous la plume de Jacques Bernard que l'association entre Lahontan et la pensée libertine prend, pour une part, sa source.

Tout au long de la deuxième partie, le journaliste dresse l'inventaire des sujets traités par Lahontan. Il est aussi le premier à mettre en valeur son «petit Dictionnaire de la Langue de ces Sauvages»<sup>76</sup> tout en déplorant le fait que «la plûpart des Voyageurs ont manqué à un article si essentiel». De fait, s'il a trouvé la relation épistolaire ennuyeuse par moment, les *Mémoires* lui apparaissent ainsi qu'un trésor «qui mérite d'être remarqué»<sup>77</sup>. Les «mœurs des Sauvages», avoue-t-il, derechef «ressemblent assez en plusieurs choses, aux pensées qu'ont eûes ceux qui ont voulu nous donner des Républiques en Idée, soit que cela soit arrivé par hasard, soit que les Sauvages suivent la simple nature (...) : soit pour d'autres raisons, que je ne veux pas pénétrer.» Bernard pose ici la question du mystère de l'origine des «Américains». On sait que dans son *Histoire de la Nouvelle France* (1609) Marc Lescarbot, avocat protestant «héritier à maint égard du "corpus huguenot" relatif à l'Amérique, puisant chez Jean de Léry, Urbain Chauveton et Lancelot Voisin de La Popelinière la matière

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>77</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, *op. cit.*, p. 37.

première»<sup>78</sup>, a établi un parallèle entre les Sauvages américains et les peuples de l'Antiquité, et, en particulier, les Lacédémoniens<sup>79</sup>, parallèle qui constitue «un des lieux communs de la littérature exotique» selon Chinard. On peut penser que Bernard connaissait cet ouvrage où l'auteur cherchait à établir l'origine du Nouveau Monde<sup>80</sup> à partir d'indications bibliques: après le Déluge, les descendants des Chananéens auraient été abandonnés sur une terre maudite; suite à un naufrage («hasard» auquel réfère Bernard), ils auraient émigré naturellement comme les oiseaux le font; et, enfin, les Américains ne seraient nuls autres que les Atlantes décrits par l'illustre Platon dans son *Critias* inachevé.

Le journaliste fait ensuite étalage des animaux merveilleux (écureuils «volans» ou «Suisses», hibernation des ours), d'arbres étonnants («Erables»<sup>81</sup> dont on tire une sève sucrée et miraculeuse «remède [pour] fortifier la poitrine»; «Trembles», servant à nourrir les castors dont l'industrie «surpasse l'imagination») et enfin ces fameux Sauvages qui «n'ont ni loix, ni juges, ni prêtres», qui tiennent un calendrier de «douze mois Lunaires Synodiques» et qui croient en un Dieu appelé «le Grand Esprit ou le Maître de la Vie». A ce propos, Bernard associe les Sauvages au panthéisme puisque «selon eux, tout ce qu'on voit, tout ce que l'on connoit est ce Dieu»<sup>82</sup>. On sent aussi l'humaniste poindre chez Bernard quand il rapporte le principe de raison naturelle chez les Sauvages puisqu'«ils soutiennent qu'on ne doit imposer aucune Loi à la raison, ni l'obliger à croire ce qu'elle ne comprend pas»<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Frank Lestringant, , *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>79</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 111.

<sup>80</sup> Voir l'article de Normand Doiron, «Discours sur 'l'Origine des Américains'», *Figures de l'Indien*, Typo, Montréal, 1995, p. 46-60.

<sup>81</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 38.

<sup>82</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 39.

<sup>83</sup> Ceci est fort différent du commentaire de Basnage de Beauval qui pense plutôt que les Sauvages «disent qu'en soumettant la raison à la religion & en imposant à la raison la nécessité d'approuver ce qu'elle ne comprend pas, c'est un principe general à la faveur duquel on peut établir le mensonge aussi bien que la vérité», *Ibid.*, p. 27.

Au chapitre de la conversion, si commenté par Basnage de Beauval, pas un mot chez Bernard qui évite la controverse. Il clôt plutôt sa recension en brossant le tableau des mœurs sauvages entremêlant les plus communes (mariage, deuil, santé) aux plus rares (pratiques contraceptives, unions libres, suicide, présence d'hermaphrodites). Ceci a pour effet de *standardiser* l'ensemble de ces praxis et de les présenter comme normales en un Nouveau Monde qui défie l'Ancien.

### 3.2.2 Le *Petit Dictionnaire de Lahontan*

Jacques Bernard termine son article sur deux curiosités : la première amuse et traite des ours qui dorment tout l'hiver dans «les creux des arbres (...) sans autre nourriture, que le suc de leurs pattes, qu'ils léchent continuellement. Ces pattes sont très-bonnes à manger»<sup>84</sup>. La seconde rappelle le *Dictionnaire de Lahontan* décrivant cette langue des Sauvages (langue des «Hurons & des Iroquois» qu'il entremêle) qui présente la particularité de ne pas avoir de «lettres Labiales, c'est-à-dire, de b, f, m, p»<sup>85</sup>, chose connue depuis longtemps puisque la Relation du Jésuite Paul Lejeune en 1634 signalait déjà cette particularité<sup>86</sup>.

Le linguiste H. Christoph Wolfart révèle que Lahontan est le premier à publier pareil dictionnaire et qu'il fera école.

*The first lexical work for Ojibwa to see print, it appears, is another appendix to a report of exploration: the Nouveaux Voyages of the baron de Lahontan. (...)*

*For the next two centuries, Lahontan's vocabulary was used, reprinted and plagiarised by dozens of writers, publishers and scholars. As Johannes Gille (1939) has shown, Lahontan's material re-appears in the works of early armchair linguists –*

*Reeland (1708),  
Hensel (1741);*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>85</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 41.

<sup>86</sup> Le bon pasteur semble ignorer que l'absence de certaines consonnes a une signification dans la tradition littéraire. Frank Lestringant signale que, dans son *Histoire de la province de Santa Cruz* (1576), «le chroniqueur portugais Magalhaes de Gandavo note (...) que la langue des peuples du Brésil est précisément dépourvue des initiales f, l, r», chiffre d'une énigme codée qui renvoie à cet état sans foi, sans loi, sans roi constituant «trois réalités conceptuelles fondamentales aux yeux de l'homme de la Renaissance.» dans son ouvrage *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI<sup>e</sup> siècle)*, Droz, Genève, 1996, p. 82-83.

*in the exploration reports of others (and there often without acknowledgment) –*

*Knox (1769),*

*Long (1791),*

*Heriot (1807);*

*and in the work of collectors and typologists –*

*Court de Gebelin (1781),*

*Gilij (1782),*

*Edwards (1788),*

*Barton (1798),*

*Gallatin (1836, 1848),*

*Latham (1846, 1862).*

*It appears unlikely that this list should be exhaustive – note, for example, the omission of Carver (1778). In short, if imitation is the sincerest form of flattery, there can be little dispute that Lahontan's *Petit Dictionnaire* was a resounding success.<sup>87</sup>*

Mais on a tôt fait d'apprendre combien le linguiste de l'Université du Manitoba doute de l'originalité même du travail de l'aventurier, puisqu'il recoupe plusieurs lexèmes entre les transcriptions de manuscrits missionnaires et celles que présente Lahontan. Il semble que des lexiques de la langue algonquine existaient sous forme manuscrite et servaient de grammaire de base pour l'étude de la religion dans le cadre du travail de conversion auquel se livrait les missionnaires, en général.

*The missionaries' goals had to be practical : above all, to provide instruction to successive generations of Recollects, Sulpicians and Jesuits, but also to establish a basis for teaching new converts to read and write in their own language.<sup>88</sup>*

En effet, Wolfart signale cinq manuscrits de lexique algonquin existant avant que Lahontan ne produise le sien : un *Dictionnaire Algonquin* de 67 feuillets (1661), un *French-Algonkin Dictionary* de 338 pages (1662), *Racines de la langue outaouaise et algonquine* de 302 pages (1669); de Louis André, *Préceptes, phrases et mots de la langue algonquine outaouaise pour un missionnaire nouveau* de 52 pages (1688) et, du même, un substantiel *Dictionnaire algonquin*

<sup>87</sup> H. Christoph Wolfart, «Lahontan's bestseller», *Historia linguistica*, vol. XVI, no. 1 – 2 , 1989, p. 2 - 4 .

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 1.

de 808 pages (1688-1691)<sup>89</sup>. Et si Wolfart n'ose parler de plagiat en dépit du fait que le dictionnaire de Lahontan ressemble à ceux des missionnaires, c'est en raison du fait qu'ils n'avaient pas été publiés.

*Unfortunately, the vocabulary itself contains little direct evidence of its provenance. (...) But the manuscripts are still unpublished (...). It is tempting to speculate that Lahontan's vocabulary, which was to be so widely copied, may itself have been taken from one or another of the missionary manuscripts. He appears to have had little need to rely on others, however, and the vocabulary itself has yet to yield evidence of a missionary source. Even an exhaustive study of the extant manuscripts, moreover, could not exclude the possibility that Lahontan may have exploited a dictionary which no longer exists – in which case, of course, we would have to be as grateful to the plagiarist as to the author.<sup>90</sup>*

Mais on sait que Lahontan a déjà plagié une œuvre non-publiée, une prière amérindienne qu'Asseline de Ronval aurait noté dans son journal de voyage<sup>91</sup> lors de sa venue en 1662 à titre de «premier touriste» canadien. On peut imaginer que Lahontan aurait effectivement copié sur ces sources inédites ou aurait fini de garnir le sien à partir d'un autre, sans trop de gêne.

Par ailleurs, pour l'époque, on peut donc comprendre l'étonnement de Jacques Bernard devant ce *Petit Dictionnaire*, d'autant plus qu'il s'agit du premier à être publié et diffusé.

Par la comparaison des deux comptes-rendus au sujet des premiers tomes de Lahontan, on voit que les commentateurs non seulement s'ajustent l'un à l'autre mais rivalisent, jusqu'à un certain point, dans l'élucidation du mystère que constituent les peuples sauvages et de ce que signifie le discours que l'on tient à leur propos au début du XVIIIe siècle, dans un pays garantissant la liberté de

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>90</sup> H. Christoph Wolfart, «Lahontan's bestseller», *op. cit.*, p. 14.

<sup>91</sup> Le journal d'Asseline de Ronval n'a jamais été publié et fut acheté au début du siècle par les conservateurs de la Bibliothèque Nationale d'Ottawa. Voir A. Yon, «Notre premier touriste en Nouvelle-France : Asseline de Ronval [1662]», les Cahiers des dix, No 39, 1974, p. 147-170 et A. G. Doughty édit., «Journal en abrégé des voyages de monsieur Asseline de Ronval», *Rapport sur les archives publiques pour l'année 1928*, Appendice B, F. A. Acland, Ottawa, 1929, p. 28-32.

conscience et l'égalité devant la loi, choses qui ne sont possibles, selon Henry Méchoulan, «que dans un État où le politique s'est émancipé du théologique»<sup>92</sup>.

### 3.2.3 Recension du troisième tome de Lahontan

Dans la recension des *Dialogues*, suivi de la relation «en Portugal & en Danemarck», Bernard n'utilise pas des mêmes procédés pour la simple et bonne raison qu'il est le premier à traiter de l'œuvre, d'une part, et qu'il doit composer à partir de la sévère critique, véritable procès, qu'un journaliste anonyme de Trévoux a produite et publiée avec fracas en juillet 1703. Cette dernière, nous l'analysons plus loin, se révèle si incendiaire que Bernard, dans sa volonté de tempérance, fera tout pour désamorcer le caractère rebelle de Lahontan, caractère impie que les jésuites déplorent et combattent le rendant ainsi d'autant plus menaçant qu'il serait «mauvais écrivain»<sup>93</sup>, donc «Auteur dangereux».

D'abord, Jacques Bernard présente les *Dialogues* pour ce qu'ils sont, une fiction en forme de dialogue mettant en scène «Mr. De la Hontan & un Sauvage qu'il suppose avoir été en France»<sup>94</sup>. Ensuite, il résume très largement les propos échangés : si, dans le premier tome, l'auteur avait traité de «quelques Difficultez» au sujet de la Religion Chrétienne, dans le troisième, il «s'étend beaucoup plus sur ce sujet» et présente des «Objections contre les Loix civiles des Européans», bonnes en soi, «& contre leurs Coutumes» mauvaises, puisque les hommes «méchants» n'observent pas les dites lois.

Cela dit, Bernard revient sur la religion et balaie les idées des Sauvages tout en reprochant à l'auteur sa mollesse dans le débat qui l'oppose à Adario. Mais il l'excuse de deux façons : d'abord Lahontan «n'est pas Théologien de Profession, & il ne suit point les principes des Réformez, mais ceux de sa Religion, qui est la Catholique Romaine», ce qui fera fulminer les jésuites de Trévoux; l'autre argument s'appuie sur le genre littéraire qu'est le dialogue et qui

<sup>92</sup> Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, op. cit., p. 151.

<sup>93</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, op. cit., p. 43.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 63.

ferait en sorte de bouleverser l'ordre même de la raison. En effet, le journaliste littéraire avance que

ce qui est dit des *Dialogues des Morts* de Mr. De Fontenelle dans le *Jugement de Pluton*; dans les *Nouveaux dialogues* c'est une règle infallible que vous trouverez toujours tout renversé. Du moment que vous voyez ensemble un Sage & un Fou, assurez-vous que le fou sera bien au dessus du sage.

On ne sait trop si Jacques Bernard fait de l'ironie en reprenant les propos de Fontenelle ou s'il a l'ingénuité de prendre les propos de l'auteur de *l'Entretien sur la pluralité des Mondes* au pied de la lettre. C'est pourquoi une petite étude du passage vaut le détour. Le *Jugement de Pluton* constitue une autocritique fantaisiste de Fontenelle à propos de ses *Nouveaux dialogues des Morts* (1684) qui provoque un grand bouleversement au centre de la Terre:

Jamais il n'y eut tant de désordre dans les Enfers (...) [car] depuis que [les Morts] ont lû les Dialogues qu'on leur fait faire, tout est renversé, les Courtisanes se sont jettées dans le quartier des héros, & leur ont dit cent sottises, dont la gravité de ces Messieurs a esté fort offensée. Les Sçavans qui faisoient la cour aux Princes, les ont traitez comme les Princes devoient traiter les Sçavans. Les rangs qui estoient reglez entre eux selon l'ordre naturel, ont esté troublez, & l'on a veu Charles V. qui marchoit à la suite d'Erasmus, & qui le traitait de Majestez.<sup>95</sup>

Le renversement que s'est amusé à imaginer Fontenelle touche Anacréon donnant la réplique à Aristote et conservant l'avantage sur le philosophe. Ceci fera protester Aristote, évincé, car l'amusement provient du fait qu'Anacréon, auteur d'une «Chansonnetes<sup>96</sup>» illustrant quelque morale vaguement épicurienne, croyait être vaincu par Aristote alors qu'il en sort vainqueur. D'où l'idée selon laquelle «dans les Nouveaux Dialogues, c'est une regle infallible que vous trouverez toujourns tout renversé» se plaint Aristote. Anacréon répond en toute franchise :

<sup>95</sup> Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts*, édition critique avec une introduction et des notes par Jean Dagen, Librairie Marcel Didier, France, 1971, p. 419.

<sup>96</sup> «Si l'or prolongeoit la vie, / Je n'aurois point d'autre envie, / Que d'amasser bien de l'or. / La mort me rendant visite, / Je la renvoyerois bien viste, / En luy donnant mon trésor; / Mais si la Parque severe / Ne le permet pas ainsy, / L'or ne m'est plus necessaire; / L'amour et la bonne chere / Partageront mon soucy.», *Ibid.*, p. 137.



Quand je lûs le titre de nostre Dialogue, je tremblay. Je crûs que tu m'allois faire des réprimandes dignes de ta gravité; mais je ne fus jamais plus content, que quand je vis que c'estoit moy qui estois le Docteur du Dialogue.<sup>97</sup>

Ceci oblige le Maître des enfers, Pluton, de promulguer un édit, soit :

Qu'un Dialogue ne seroit point composé d'Anacréon, qui parleroit tout seul; qu'Aristote seroit obligé de luy répondre, et qu'une petite Chanson ne seroit point du mesme poids que quantité de gros Infolio.<sup>98</sup>

On s'étonne que Bernard n'ait pas plutôt fait de rapprochement avec le dernier «nouveau dialogue» fontenellien qui précède justement ce *Jugement* et qui fait débattre Fernand Cortez et Montezuma, autre «Sauvage» qui résista à la terrible Conquista. Montezuma y a ce dernier mot :

Ah! que n'avions-nous des Vaisseaux pour aller découvrir vos Terres, & que nous avisions-nous de décider qu'elles nous appartenent! Nous eussions eu autant de droit de les conquérir, que vous en eustes de conquérir les nostres.<sup>99</sup>

Néanmoins, fort de cette référence et ne comprenant vraisemblablement pas que le renversement est ici une fantaisie qui présage d'un bouleversement à venir, Jacques Bernard clôt son appréciation critique sur cette réplique de Pluton, signe d'une certaine érudition par ailleurs, pour se tourner vers la relation de voyage par lettres.

Ce qu'il dit aborder avec beaucoup d'hésitation occupe finalement la majeure partie du compte rendu. Il argue que

le Lecteur juge bien que nous n'en pouvons pas faire un long Extrait; [car] ce qui est bon dans une Lettre familière écrite à un Ami, & surtout dans une Lettre où l'on raporte les circonstances de ses Voyages & tout ce qu'on a vû en chemin, ne serait pas trouvé bon dans ces Nouvelles.<sup>100</sup>

On voit combien pour cet homme du XVIIe siècle les détails intimes de la vie privée n'ont pas à être mis en relief dans un journal, lieu public de représentation

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>100</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 64 - 65.

de la Connaissance, même si ce qui est privé a été rendu public par l'impression... Mais ceci est redevable au fait que le livre reste un objet privé dont chacun prend connaissance individuellement contrairement au périodique qui constitue, par sa rubrique de lettres des lecteurs, un genre de forum en différé.

Sans en donner un aperçu général, Bernard se contente d'y relever certains points, révélant ses intérêts personnels : d'abord, la perception qu'a Lahontan des églises luthériennes qui, en Hollande, «sont tacitement tolérées» et où l'on prie néanmoins Dieu « à PORTES FERMÉES, sans cloches ni carillons». Évidemment, le fait de mettre en majuscule ce qui, dans l'original, ne l'est pas, a pour effet de rendre péjoratifs les propos de l'auteur quant à la chose désignée. C'est que Lahontan, dans un tableau général de la Hollande, présente une Amsterdam «belle, grande & nette» où l'on peut voir «quelques Temples assez curieux, sans compter la Synagogue des véritables Juifs»<sup>101</sup>. Dans ce cadre, il importe à Bernard de rétablir les faits, soit que «les Réformez regardent les Lutheriens, comme leurs frères» sans les ostraciser comme Lahontan a pu le laisser entendre.

Cela corrigé, Bernard s'attache à la lettre sur le Danemark où il rapporte ce qu'il en est du scorbut, non pas dû à «l'air salé & chargé d'une infinité de vapeurs épaisses & condensées, qui se réunissent sur la surface de la Terre (...) [pour se mélanger] avec le sang»<sup>102</sup> mais bien plutôt, comme Lahontan l'a appris des Amérindiens, dû aux «viandes salées, le beurre & le fromage» jumelés au «défaut d'exercice & un dormir immodéré». Une rapide comparaison avec l'original révèle que Bernard a emprunté de longs passages à Lahontan.

Le dernier paragraphe de Bernard traite de la 4<sup>e</sup> lettre relatant le passage de Lahontan sur ses pseudo-terres de la Baronnie dont il porte toujours le nom. Le

<sup>101</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 917.

<sup>102</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 66.

retour dans le Béarn de son enfance lui fait rencontrer ses «compatriotes» aux prises avec «Sorciers et Magiciens»<sup>103</sup>. Bernard en cite plusieurs extraits dont l'ensemble constitue une démonstration quant à l'existence du Diable que «[Lahontan] ne veut pourtant pas nier»<sup>104</sup> mais le journaliste tend à conclure avec l'auteur, puisqu'il le cite autant, que les pratiques de sorcellerie sont surtout le fait de «marauts de valets», «coureurs de Ruelles» ou autres «fins Ecclésiastiques, qui connoissant la foiblesse d'esprit de certains Richards, leur extorquent des legs pieux, avec leur dextérité ordinaire». La lettre de Lahontan, supposément écrite le 4 juillet 1695, fait état de la puissance de l'imagination au détriment du bon sens et de la raison mais a le défaut de montrer son ignorance quant à la promulgation d'un édit du 30 juillet 1682. Celui-ci «ne voit plus dans les pouvoirs des magiciens, sorciers et autres devineresses qu'une "prétendue magie" et transforme le crime de sorcellerie en délit d'escroquerie»<sup>105</sup>. Ceci atteste la fiction de cette lettre écrite à la suite des autres, soit au fil des pays parcourus, puisqu'elle fait référence à un état antérieur à 1682<sup>106</sup>.

On voit finalement que Jacques Bernard mérite un peu sa réputation «d'écrivain (...) au style diffus». Or on sait maintenant que c'est dans un souci de tolérance, de tempérance et par refus d'exacerber les polémiques religieuses qu'il a développé ce type de recension.

Par ailleurs, il est le seul, jusqu'ici du moins, à s'attarder à l'aspect littéraire proprement dit des œuvres. En revanche, il pointe et oriente le lecteur vers les lieux de curiosités et autres éléments de nature scientifique. De la sorte, il se distingue de Henri Basnage de Beauval, son concurrent. Ce dernier aura beau jeu de reprendre dans sa critique de mars 1704 les points litigieux que le pasteur

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>105</sup> François Lebrun, *La puissance et la guerre, 1661-1715*, Nouvelle Histoire de la France moderne – 4, Seuil, coll. Points, Paris, 1997, p. 97.

<sup>106</sup> On pense à quelque effort pour rendre crédible la relation par l'insertion de pseudo souvenirs de l'auteur qui vécut dans le Béarn jusqu'à l'âge de dix ans.

de Leyde a abandonnés afin de les présenter sous un jour franchement protestant.

Entre le laxisme d'un journaliste qui ne souffre pas l'exaltation de la controverse et la ligne éditoriale clairement avouée du successeur de Pierre Bayle logent les *Gardiens de la Vérité romaine* dont les recensions, toujours anonymes, visent à avertir les lecteurs innocents des livres dangereux.

### 3.3 Les jésuites des *Mémoires de Trévoux*

Les *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, les *Mémoires de Trévoux* constituent un bimensuel qui devient en décembre 1701 un mensuel comptant en moyenne un peu moins de 200 pages. Le tirage tourne autour d'un millier d'exemplaires. Fondé par les Pères Lallemand et le Tellier, la plupart des journalistes en sont des jésuites résidant à Louis-Le-Grand<sup>107</sup>.

De 1701 à 1719, le père René-Joseph Tournemine en est le rédacteur en chef. Durant cette période, parmi les collaborateurs réguliers, on retient Claude Buffier et, chez les occasionnels, Leibniz (là comme ailleurs), ainsi que les pères Daniel et Bouhours. Outre l'érudition (théologique et historique), le domaine apologétique (anti-protestant, anti-quiétiste et anti-janséniste) demeure un lieu de prédilection qui leur permet ensuite de s'attaquer au déisme qui progresse en France et un peu partout en ce début du XVIIIe siècle.

Dès la première livraison, Jean Le Clerc (cousin de Jacques Bernard) et Basnage de Beauval sont pris à parti<sup>108</sup>. L'esprit de controverse anime chaque livraison, les rédacteurs étant «dans le dessein (...) d'attaquer sans ménagement

<sup>107</sup> Pascale Ferrant, «Mémoires de Trévoux 1», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, op. cit., p. 807.

<sup>108</sup> Concernant, Jean Le Clerc ils répliquent au sujet de son oeuvre *Harmonica Evangelica*; le deuxième, Henri Basnage de Beauval, ils s'attaquent à un article sur le *Dictionnaire universel* de Furetière qu'il a corrigé et augmenté, de concert avec Huet.

les ennemis déclarez de la Religion»<sup>109</sup>, tout en maintenant intacte leur vocation érudite et en excluant les ouvrages d'imagination. S'ils ont pris le temps de jeter leur dévolu sur les deux premiers tomes de l'ouvrage lahontanien, c'est que les relations de voyage restent un des genres qu'ils privilégient.

Fort appréciés chez les défenseurs de la foi chrétienne catholique, les *Mémoires* sont repris ailleurs dans une seconde édition<sup>110</sup>, revue et augmentée, et imprimée à Amsterdam<sup>111</sup> chez Jean-Louis de Lorme.

### 3.3.1 Un accueil acerbe

C'est en juillet 1703 que les *Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des Beaux Arts* publient une recension acide qui s'étale sur neuf pages à propos des deux premiers tomes de Lahontan. Les journalistes de Trévoux ne couvrent même pas le troisième tome de l'œuvre.

Un peu à la manière de Bernard, les jésuites développent ce que Basnage de Beauval n'a pas traité, mais aussi ce que Bernard a souligné sans aller plus en avant, soit la «découverte qu'il a faite (...) la rivière longue ou autrement rivière morte»<sup>112</sup>; la moitié de ce compte rendu lui est consacré. Par contre, ce qui tranche d'avec les deux commentaires critiques précédents reste le ton. Ces *Mémoires* ne proviennent pas des Provinces-Unies, ce pays où la liberté de conscience implique une volonté de ne pas exacerber les conflits entre les confessions (d'autant plus qu'une majorité de protestants y vit), et un lieu où le public a pour principe de ménager ce qui est d'ordre privé. Il s'agit ici d'un périodique catholique français qui se destine à soutenir l'autorité légitime de la monarchie absolue de droit divin.

<sup>109</sup> Pascale Ferrant, «Mémoires de Trévoux 1», *op. cit.*, p. 810.

<sup>110</sup> Pierre Retat, «Mémoires de Trévoux 2», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, *op. cit.*, p. 816-817.

<sup>111</sup> Cette deuxième édition de distinguait de la première en ce qu'on y avait ajouté, marqués d'un astérisque, des articles supplémentaires tout en réordonnant l'ensemble.

<sup>112</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, *op. cit.*, p. 43.

Les jésuites détiennent le monopole du discours sur les Amérindiens et la Nouvelle-France en général, étant donné la publication de leurs relations missionnaires parues entre 1632 et 1673, relations où «le récit se subordonne nécessairement au projet apologétique»<sup>113</sup>, comme l'indique fort justement Pierre Berthiaume.

Bien sûr, le commentateur attire l'attention du lecteur sur l'arrogance d'un Lahontan disert qui, sorti de nulle part, est revenu du Canada dépouillé de ses titres, voué à l'exil, suite à sa désertion. Pour se distinguer de ses prédécesseurs qui ont résolu de ne pas parler de l'auteur, le journaliste de Trévoux cherche au contraire à cerner son adversaire au sujet duquel «il est difficile de deviner s'il est Catholique ou Protestant; On a même de la peine à se persuader qu'il soit Chrétien»<sup>114</sup>. Même chose concernant sa patrie puisque l'«on ne s'aviseroit jamais de le prendre pour un François s'il n'avoit eu soin d'avertir qu'il est né en Béarn.» D'emblée, le jésuite lève une équivoque à propos de l'auteur afin de discréditer une œuvre qui ne peut avoir été écrite «sans passion & sans intérêt», signes inaliénables du pamphlet provocateur.

Pour bien faire comprendre que seuls les journaux des Provinces-unies peuvent lui faire l'honneur d'une recension aimable, le journaliste argue que si «[Lahontan] prétend se donner un air de sincérité & de bonne foy» en «n'y parl[ant] point, dit-il, de Messes, de conversions & d'autres minuties», il «aura peine à s'attirer par là de la considération ailleurs, que dans le païs où il imprime.» Le jésuite déclenche les hostilités et, sans désarmer, s'attaque à la qualité de l'écriture car

souvent [Lahontan] broüille ses Matieres & les repette. Il reedit dans ses Memoires ce qu'il a inseré dans ses Lettres. Ce seroit peu s'il n'étoit que mauvais écrivain, c'est de plus un Auteur dangereux.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine au XVIIIe siècle, du voyage à l'écriture*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1990, p. 249-250.

<sup>114</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, op. cit., p. 42.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 43.

Ensuite, il s'en prend à la qualité de ses «frivolles raisonnemens» menant au «péril» qu'il faut éviter puisque «C'est le précis de ce que les Deistes & les Sociniens disent de plus fort contre la soumission que nous devons à la foy & contre cette captivité de la raison sous l'empire de la révélation». Dès lors, nous sommes en pleine controverse.

Le journaliste de Trévoux suit Lahontan dans son périple sur la rivière longue où il rencontre les «Eukoros» ignorant l'usage du «Tabac, de couteaux & d'aiguilles»; les «Essanapés» qui «croient la Metempsicose»; les «Gnacsitaires» qui, vivant près du Nouveau Mexique, disent connaître les Espagnols. Il ont «fait] voir aux François quatre esclaves Mozambecs (...) vêtus [et portant] la barbe touffuë & les cheveux coupez au-dessous de l'oreille». Dans le pays de ces Mozambecs, on a construit des «Villes murées (..) scituées sur un grand Lac sallé», l'ensemble est gouverné par quelque despote. Sans remettre en question aucune de ces descriptions fabuleuses, le journaliste s'intéresse à la Rivière Longue dont«[l']eau est dégoûtante, ses rivages son affreux & le poisson qu'on y pêche sent la vase.»<sup>116</sup> Aucun commentaire ni rapprochement avec l'épisode de René-Robert Cavelier de Lasalle dont la dernière expédition au Mississipi tourna au désastre en 1687.

Le jésuite s'attaque surtout à Lahontan qui n'a réussi qu'à «[s'] attirer l'indignation de la Cour» avec son «esprit inquiet & peu capable de se modérer», signe d'un esprit fort. N'a-t-il su éviter ce «déchainement qu'il fait paroître contre toutes les personnes qui de son tems ont été en place au Canada, excepté Mr. De Frontenac»<sup>117</sup> ? Quand on sait combien Frontenac était hostile aux jésuites durant ses deux mandats en Nouvelle-France, on comprend qu'il s'agit ici de réticences manifestes.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 46.

Le jésuite clôt sa recension rapide et défavorable en présentant la façon dont Lahontan traite les siens dans son œuvre.

Plusieurs personnes m'ont assuré que les Jésuites faisoient un grand commerce de Marchandises d'Europe & de Pelleteries du Canada. J'ai de la peine à les croire. Si cela est il faut qu'ils ayent des Correspondants, des Commis & des Facteurs, aussi secrets & aussi fins qu'eux, ce qui ne sçauroient être.<sup>118</sup>

À ce propos, Henry Méchoulan dit que, lors de la Conquista, il en allait autrement puisque «la cupidité de nombreux serviteurs de Dieu va se manifester longtemps après la conversion des Indiens»<sup>119</sup>. Quoi qu'il en soit, au nom de sa congrégation, le journaliste finit par absoudre l'aventurier puisque «ces Peres lui pardonnent aisement le reste de ses bons mots. Il leur rend assez de justice pour l'essentiel.» Néanmoins, il termine son article en mettant en évidence le principal péché de Lahontan qui «a demeuré si long-tems avec les Canadois qu'il pourroit bien avoir pris quelques-unes de leurs inclinations». Il laisse entendre combien l'ensauvagement mène à perdre son âme.

Une analyse originale de la première iconographie du tome I suit.

On y voit ce Sauvage nû, l'arc & les fleches à la main, foulant aux pieds un Code de loix, un Sceptre & une Couronne. Il y a fait ajoûter cette inscription & *leges & Sceptra terit.*

Pour arriver à faire pareille finale, s'inspire-t-il de la fin du compte rendu de Bernard à qui échappe le sens profond de l'absence de certaines consonnes dans les langues sauvages ? Et de soupirer «ne seroit-ce point sur un si beau modele qu'il auroit appris à ne respecter nulle des Puissances ausquelles la Naissance & la religion l'avoient soumis?»

Ce compte rendu évolue depuis la remontrance à la plainte en passant par l'intérêt honnête pour une découverte (dont on ne sait trop quelle est la valeur). Il souligne le caractère ambigu de l'œuvre et, en prenant au sérieux les doléances

<sup>118</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 46.

<sup>119</sup> Henry Méchoulan, *Le sang de l'autre, op. cit.*, p. 39.



d'un Lahontan déchu, finit par contribuer à la crédibilité du récit du voyageur, bien qu'il dise douter de cet «air de sincérité & de bonne foy»<sup>120</sup> que Lahontan, mauvais garçon, «prétend se donner». C'est pourquoi la recension a cette allure de confession entrecoupée d'admonestations auxquelles Lahontan a tôt fait de répondre dans une *Lettre (...) à un de ses Amis*. Cette lettre paraît en septembre 1705 dans *l'Histoire des Ouvrages des Sçavans* de Basnage de Beauval, bien après la sortie du troisième tome (fin 1703) et, curieusement, tout juste après la parution de la «Seconde édition, revûe, corrigée, & augmentée»<sup>121</sup> réécrite en partie par Nicolas Gueudeville (juillet 1705) chez les Frères l'Honoré.

### 3.3.2 La réponse de Lahontan

Pleine d'humour, la réplique de Lahontan, «Lettre [qui] servira de réponse à l'extrait des Journaliste de Trévoux», se révèle fort musclée et s'étend sur neuf pages. On imagine qu'elle contribua à la publicité de la réécriture de Gueudeville qu'elle dénonce assez sommairement, par ailleurs. Mais comment être sûr qu'elle soit bel et bien de sa main?

Alléguant d'emblée que la critique de Trévoux (qu'il suppose collective puisqu'il s'adresse aux «Auteurs de ces Ouvrages») permet à son «Libraire [de] lui faire debiter ses Livres plus avantageusement»<sup>122</sup>, Lahontan s'en prend d'abord à ces relations missionnaires «dont on pourroit faire des extraits qui ne feroient peut-être pas honneur à ces Apôtres», ici, les jésuites.

Il dénonce ensuite la véracité des conversions pour expliquer que les missionnaires Brébeuf et l'Alleman n'ont pas été «martyrisé[s] pour la foi» mais bien plutôt pour avoir été «les moteurs de la guerre qu'on fit alors [aux Iroquois]»<sup>123</sup>. D'une part, Lahontan connaît donc les relations missionnaires des jésuites et, d'autre part, il désavoue le caractère apologétique qui transforme les

<sup>120</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 42

<sup>121</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 230.

<sup>122</sup> Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 47.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 48.

missionnaires ayant pris le parti des Hurons (et, ce faisant ennemi des Iroquois dans la guerre de territoire qu'ils livraient aux premiers) en saints martyrs au nom de la religion dont ils sont tout à la fois porteurs et emblèmes dans leur représentation violente et exaltée de la sauvagerie du Nouveau Monde.

Toujours au fait des grandes décisions qui scandent la marche des Nations, Lahontan déplore «les méthodes missionnaires des Jésuites en Chine»<sup>124</sup>, elles-mêmes objet de condamnation dans un décret du Saint Office en 1704. On s'étonne de ce que Lahontan ait suivi «la querelle des rites chinois» et on est en droit de se demander si Henri Basnage de Beauval, qui a déjà écrit sur le sujet dans son journal, n'aurait pas ajouté du sien à la présente lettre de Lahontan, à moins que ce ne soit Nicolas Gueudeville lui-même... Il s'agit d'un style fier et ironique ponctué de pointes plus humoristiques qu'acérées quand son auteur transforme quelque vérité à son profit.

La charge se clôt par l'échec de l'entreprise missionnaire des catholiques, thème protestant récurrent comme on sait, à «donner la Communion à des peuples qui ne croient pas l'Incarnation». Lahontan (ou son double) termine en attestant de sa foi catholique, n'y voyant là aucun paradoxe. Tout en se défendant d'être sincèrement «François», Lahontan, sûr de n'avoir été lu qu'à moitié, se permet d'attester de sa loyauté envers son roi pour se plaindre de sa condition d'errant, détail personnel que la réception critique n'a pas mis en relief et qu'il tâche de faire éclore publiquement.

J'ai employé les plus beaux jours de ma vie au service de mon Prince, à qui j'ai sauvé, quoi que par hazard, la plus importante place de l'Amerique septentrionale, j'ai perdu mes biens, mon tems, & mes amis pendant un exil de dix ans que j'ai souffert patiemment jusqu'au jour de l'impression de mon Livre. (...) [Et] si le Roi eût été informé de mon affaire, son équité se seroit opposée au martyre que j'ai souffert depuis l'année 1693<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1010, note 7.

<sup>125</sup> Ouellet, *Sur Lahontan*, *op. cit.*, p. 49.

C'est que le vrai martyr n'en est pas un relié à la religion mais bien plutôt à «cette sensure» qui pèse sur lui, le maintenant dans un état de bannissement continu de cette patrie dont il est «si peu mécontent d'elle, qu'[il] donneroi[t] la moitié des jours qui [lui] restent à vivre pour y passer l'autre tranquillement».

Si Lahontan revient sur le reproche du jésuite de ne pas avoir traité de «miracles & de conversions» dans sa relation, c'est pour mieux menacer tout en attestant de cette «charité [qu'il a eue] pour épargner les noms car [il a] mis en vingt endroits de [sa] Relation le mot d'*Ecclesiastiques* pour des Religieux [qu'il] ne vouloi[t] point choquer». Enfin, au sujet de la sincérité, Lahontan rend compte de sa dédicace au Roi du «Dannemark», dédicace qui ne lui aurait pas donné grand chose «car bien loin d'avoir reçu un obole de cette Cour là, il [a] dépensé le [sien] à son service» et ajoute un énigmatique «comme je l'expliquerai en tems & lieu.» Bien sûr, les explications ne viendront jamais et lui servent plutôt à étayer une procrastination dilatoire.

Aux attaques sur l'édition de l'œuvre, Lahontan proteste d'avoir publié pour se faire connaître comme auteur et homme de lettres. De fait, ce manuscrit de sept cent et quelques pages était «destiné au feu; & [il] en faisoit si peu de cas [qu'il] ne prenoi[t] aucun soin de le conserver»<sup>126</sup>. On reste ébahi devant autant de dénégation. Quant à son style, il avance qu'«on peu aisément pardonner le stile d'un Ecrivain qui ne taille sa plume qu'avec son épée», d'autant plus qu'il aurait vraiment écrit cette œuvre entre l'âge de 15 et 26 ans. Pour ce qui est de l'accusation de présenter un «*précis de ce que les Deistes & les Sociniens disent de plus fort contre la soumission que nous devons à la foi*», Lahontan se défend bien d'avoir mis dans la bouche des Sauvages pareilles idées étant «élevez sans ces sortes de prejugez (...) de la naissance & de l'éducation», il assure en avoir entendues d'eux «des objections encor plus extravagantes & plus ridicules que celles dont [il a] fait mention.»

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 50.

Au sujet du discours libertin du *Médecin Portugais* qui oppose polygénisme au monogénisme, Lahontan l'expédie en le traitant de «Preadamite».

L'aventurier cherche à minimiser l'impact de sa relation racontant ce qui «*n'est plus ignoré de personne.*» Il «[s'étonne] qu'on se soit avisé de faire de nouvelles éditions de [son] Livre en François & en Anglois.» Plus loin, il explique qu'il s'agit de la seconde édition qu'il «désavouë (...) quoi qu'on dise que c'est [lui] qui l' [a] augmentée & corrigée avec l'addition d'une nouvelle Préface qu'on pretend [qu'il a] fait aussi pour [se] deguiser plus adroitement»<sup>127</sup> et de la traduction de son œuvre parue en 1703 à Londres (en même temps que le troisième tome en français, paru chez David Mortier et mis en vente simultanément à Londres et à Amsterdam). On ne sait trop si Lahontan se sent floué par cette seconde édition venant porter une atteinte personnelle à son nom ou s'il en retire quelque orgueil puisque ce désaveu n'est pas repris ailleurs.

L'aventurier considère sa situation et voudrait bien l'arranger, situation qui, «au bout de dix ans de travaux & de patience, [l'ont fait] [s'] échapper, & se plaindre ouvertement». Lahontan fulmine : «Il semble a ces Journalistes que ce n'est rien d'être obligé d'errer dans les pays étrangers, d'être obligé d'y vivre au hazard, en perdant son tems, ses biens, & ses amis.» On ne peut pourtant pas dire que la rédaction de quatre mémoires qu'il a vendus à l'Angleterre constitue une perte de «tems» et d'argent.

Suivent quelques mises au point au sujet de gens qui «*pourroient se plaindre [qu'il] les blâme*» ou de Frontenac, «ce Gouverneur [qui] n'avoit pas le bonheur de Leur plaire», dit-il en parlant des jésuites. Lahontan termine sa vindicte en prenant au mot le commentaire des Mémoires faisant allusion aux conséquences de l'ensauvagement. Il s'agit d'un tissu de calomnies dans lequel notre aventurier se drape, invoquant le fait d'avoir «trouvé tant de charmes dans l'aimable liberté des Canadois, & tant de cruauté dans mon esclavage, qu'il n'y a point de

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 52.

différence de l'âme des Sauvages à la mienne.» Cette finale pour le moins spectaculaire a tôt fait de laisser entendre le parti qu'il prend pour cet «Indien imaginaire»<sup>128</sup>. Cette nouvelle figure incarne désormais l'esprit rebelle au sujet duquel Paul Hazard dira que «même le primitivisme de Rousseau n'a pas été plus radical que celui d'Adario le Sauvage, mis en scène par Lahontan le révolté.»<sup>129</sup> Mais on peut se demander de quel Lahontan il parlait, celui des premières œuvres publiées en 1703 ou celui maquillé par Gueudeville, le contestataire.

Pour les jésuites, la chose n'est pas plus claire. Par ailleurs, les deux versions des *Dialogues* s'avèrent dangereuses pour l'Église catholique. Que faire pour atteindre ces deux cibles en un seul coup? À qui cherche bien, chaque problème trouve toujours sa solution. Le Décret du Saint-Office<sup>130</sup> tombe le 12 août 1710 et condamne la version de Lahontan intitulé *Dialogues de monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique, contenant une description exacte des mœurs et des coutumes de ces peuples sauvages*, et, par la mention finale : «Voir GUEUDEVILLE, Nicolas», condamne l'autre version, celle du journaliste de *l'Esprit des Cours d'Europe* qui s'intitule plutôt *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué : où l'on voit une Description exacte des coutumes, des Inclinations & des Mœurs de ces Peuples...* On sent ici le talent indéniable et parfaitement anonyme d'un astucieux ecclésiastique romain.

### 3.4 Nicolas Gueudeville et *L'Esprit des Cours de l'Europe*

On ne pourrait terminer la présentation des principaux acteurs entourant l'émergence de Lahontan sans mentionner Nicolas Gueudeville (1652-1720?) qui s'est fait connaître dans le journal *L'Esprit des Cours de l'Europe* ayant paru de

<sup>128</sup> Mot emprunté à Gilles Thérien, *L'Indien imaginaire, matériaux pour une recherche*, Cahiers du GREL, Montréal, 1991.

<sup>129</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, op. cit., p. 420.

<sup>130</sup> *Index*, op. cit., p. 134.

1699 à 1710 sous quatre autres titres assez similaires (dont les *Nouvelles des Cours de l'Europe*, par exemple).

D'abord mensuel, *l'Esprit des Cours* paraît tous les quatre mois à partir de 1707. Il appartenait aux Frères l'Honoré, marchands-libraires, ceux-là mêmes qui publient Lahontan. Nicolas Gueudeville est le principal rédacteur de chacune des livraisons comptant plus de 700 pages, en plus de travailler comme correcteur chez les éditeurs l'Honoré, qui, eux-mêmes publient les *Nouvelles de la République des Lettres* à l'époque où Jacques Bernard en est le principal journaliste, soit de 1699 à 1710 et de 1716 à 1718. On voit ici combien tout ce petit monde littéraire s'entrelace dans un véritable nœud éditorial. François Moureau décrit le journal de Gueudeville comme étant une publication digne d'intérêt sur le plan politique.

Une mine d'informations importantes sur le quotidien de la vie politique, diplomatique et militaire en Europe. D'esprit très anti-français et peu respectueux de Rome, ce périodique bien écrit fut au cours de la guerre de Succession d'Espagne le censeur impitoyable d'une monarchie versaillaise à son déclin<sup>131</sup>.

Cependant, Gueudeville était plus homme d'idées que de lettres, bien qu'on n'hésitât pas à lui reconnaître du style. F. Moureau le présente de la façon suivante :

Anti-jésuite et anti-catholique, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un défrôqué, Gueudeville critique tout autant la tyrannie sociale, les partisans, une noblesse, «le plus ruineux de tous les édifices» (...) et surtout la monarchie française, folle de dépenses somptuaires, ordonnatrice du grand spectacle frelaté, cruel et hypocrite des Cours. Gueudeville condamne la politique des machiavéliens français, «pernicieuse règle» (...) qui fait le malheur des peuples. La formation d'une union des monarchies françaises et espagnoles lui paraît augurer des circonstances «terribles pour la liberté de l'Europe» (...): c'est le «grand sujet de la terreur publique» (...). L'Angleterre, «cette brave nation» (...) est la plus efficace rempart contre la barbarie en perruque de Versailles.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> François Moureau, «L'Esprit des Cours de l'Europe», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, *op. cit.*, p. 370.

<sup>132</sup> François Moureau, «L'Esprit des Cours de l'Europe», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, *op. cit.*, p. 371.

Gueudeville aurait aussi travaillé, entre 1700 et 1702, à *La Quintessence des Nouvelles* (1689-1730) un bi-hebdomadaire ayant une moyenne de 105 numéros par an, imprimé par la maison Uytwerf de La Haye. C'est donc dire qu'il écrit beaucoup, tout le temps, dès l'aube, y passe sa journée et, le soir venu, écrit probablement encore!

Jean Maximilien Lucas est le fondateur de ce deuxième journal, dans lequel se sont succédé Vérou (ou Véron) et Gueudeville, dit «auteur connu»<sup>133</sup>. La postérité se souvient encore du journaliste en des termes pour le moins explicites<sup>134</sup> :

Quels que soient les reproches d'ivrognerie et de libertinage qu'on a pu lui prêter, Gueudeville prend très au sérieux son rôle de journaliste, à la fois historien et pamphlétaire. Interdit à la demande du Comte d'Avaux, ambassadeur de France [à la Haye], le périodique d'abord mensuel puis triannuel, reparut sous le titre *Nouvelles des Cours d'Europe*.<sup>135</sup>

Pourtant, c'était un homme assez apprécié à son époque et on en garde l'image sinon d'un véritable écrivain, du moins d'un personnage fort coloré : son biographe ajoute que «son style satyrique et son sens des formules donnent à *l'Esprit des Cours* une coloration originale.»<sup>136</sup>

Cependant, jamais il n'a fait de recension des deux premiers tomes de l'œuvre lahontanienne. Si, au premier abord, cette absence étonne, dans un second temps, le silence s'explique peut-être par sa décision de reprendre les dialogues lahontanien, en 1704, après avoir consacré beaucoup d'énergie à critiquer une

<sup>133</sup> Alexander Sokalski, «La Quintessence des Nouvelles», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, *op. cit.*, p. 1043.

<sup>134</sup> On reste surpris de constater qu'un chercheur tel que Jean-Marie Goulemot reprenne ces propos de façon aussi expéditive : «Son ivrognerie n'était guère goûtée des vertueux huguenots du Refuge. Ses ouvrages ne connurent pas le succès. Il fut un tâcheron des Lettres obligé d'écrire pour survivre». *Le règne de l'histoire – discours historiques et révolutions – XVIIe – XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1996, p. 278.

<sup>135</sup> D. Reuillard, «Nicolas Gueudeville», *Dictionnaire de biographie française*, tome 17, p. 23.

<sup>136</sup> François Moureau, «L'Esprit des Cours de l'Europe», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, *op. cit.*, p. 371.

œuvre utopique. En effet, Nicolas Gueudeville a été fasciné par *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon auxquelles il consacre quatre recensions<sup>137</sup>.

Gueudeville a donc énormément écrit. Un inventaire complet de son œuvre ne nous est pas utile, cependant quelques titres indiquent ses couleurs littéraires et expliquent l'intérêt qu'il a eu pour Lahontan. Si le polygraphe donne aussi dans la traduction de l'allemand, dont celle du *Grand théâtre historique ou nouvelle histoire universelle tant sacrée que profane* (1703) en 5 volumes; on lui connaît aussi la réalisation d'un *Atlas historique ou nouvelle introduction à l'histoire* (1705-1708) en 3 volumes. Plus tard, Gueudeville publie anonymement des *Dialogues des morts d'un tour nouveau*<sup>138</sup> (1709) et, sous son nom, *Le censeur ou les caractères des mœurs à La Haye* (1715). De plus, il signe un livre peu connu, *Les motifs de la conversion* (1689)<sup>139</sup> et plusieurs autres traductions d'œuvres que certains ont jugé «généralement assez médiocres»<sup>140</sup> mais dont les titres sont fort révélateurs<sup>141</sup>.

Cependant, à l'époque, le journaliste reste un homme craint. Dans une lettre<sup>142</sup> du Comte d'Avaux<sup>143</sup> (ambassadeur de France) au Marquis de Torcy (secrétaire d'État aux Affaires étrangères), ce dernier relate comment il a réussi à censurer

<sup>137</sup> D'abord, il y a *Six lettres écrites à un ami sur le sujet des nouvelles Aventures de Télémaque* (1699), puis vient une première *Critique du 1<sup>er</sup> tome des «Aventures de Télémaque»* (1700); suivi par une *Critique du second tome ...* (1700); poursuivi par une *Critique générale ...* (1700); pour se clore sur *Le Critique ressuscité ou fin de la critique ...* (1700); suit une *Critique de la première et seconde suite du tome second* (1700); et finalement *Le Critique ressuscité ou fin de la Critique des Aventures de Télémaques* (1702). Aubrey Rosenberg remarque: «The six parts together contain nearly 1 300 pages, and each part went through two or more editions.» Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, op. cit., p. 37.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 225, notes to chapter II, note 1.

<sup>140</sup> D. Reuillard, «Nicolas Gueudeville», op. cit., p. 23.

<sup>141</sup> On y retrouve notamment *The History and Present State of Virginia* de Robert Beverly (1705), *l'Éloge de la folie* d'Érasme (1713); *l'Utopie* de Thomas More (1715); *Les Colloques* d'Érasme (1720) en six volumes (trois derniers titres d'œuvres traduites paraîtront posthument puisque Gueudeville décède en 1720 : il s'agit de *Sur la noblesse et l'excellence du sexe féminin* de Corneille d'Agrippa (1726) en 3 volumes, et deux curieux éloges soit *L'Éloge de la goutte* de Coulet (1728) et *l'Éloge de la fièvre quarte* de Guillaume de l'Isle (1728).

<sup>142</sup> Datée du 12 mai 1701.

<sup>143</sup> Rappelons que le Comte d'Avaux était ambassadeur à La Haye avant que Bonrepaus ne le remplace, et protège La Hontan en lui offrant l'hospitalité.



le journal (dont on détournera l'interdit de paraître en modifiant simplement le titre).

Le Pensionnaire m'a fait dire qu'on ne verrait plus *l'Esprit des Cours*, qu'on avait absolument défendu à l'auteur d'en composer à l'avenir. Cela a été fait sans que le nom du Roi ait été compromis, et sans qu'il ait paru que je m'en sois mêlé, et j'avais raison de vous assurer que les moyens dont je me servais feraient cet effet. C'est tout ce que je pouvais souhaiter. Le Pensionnaire en a fort bien usé en cette occasion.<sup>144</sup>

L'intervention du comte d'Avaux, au printemps de 1701 avait pour but de châtier l'insolence du journaliste<sup>145</sup> pour ses attaques périodiques à l'égard du Pape et de Louis XIV<sup>146</sup>. Selon son biographe Aubrey Rosenberg, Nicolas Gueudeville traite des sujets chauds et participe aux controverses qui animent le Refuge protestant. Or, Jean-Marie Goulemot note aussi que, dans *l'Esprit des cours de l'Europe*, Nicolas Gueudeville dénonce régulièrement la pauvreté du peuple, son indigence et la «triste condition des soldats»<sup>147</sup>. Assurément lecteur de Pierre Bayle, Gueudeville s'inscrit dans la continuité des tenants du droit naturel.

*Gueudeville's reflexions on the progress of the war were governed not only by his loyalty to the allied cause, his detestation of France and his hatred of Catholicism, but also by his ideas on the nature of government and politics. He subscribed to the Grotius doctrine of naturel law and the social contract. His knowledge and interpretation of Grotius were probably received second hand through the writings of Bayle, Jurieu and Locke.*<sup>148</sup>

Il est curieux qu'Aubrey Rosenberg n'ait pas ajouté Thomas Hobbes à cette liste. Enfin, dans pareil milieu, fût-il petit, des factions s'affrontent inévitablement et ces querelles trouvent un écho dans les journaux européens d'envergure.

*Gueudeville's four principal enemies were Eusèbe Renaudot of the French Gazette, Donneau de Visé of the Mercure Galant, Claude Jordant, the anonymous author of La Clef du Cabinet des Princes, and Jean de La Chapelle, the anonymous author of Lettres d'un Suisse. Since Jordan and La Chapelle did not cross swords with Gueudeville until 1705, the bulk of*

<sup>144</sup> D. Reuillard, «Nicolas Gueudeville», *op. cit.*, p. 370.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>146</sup> Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, *op. cit.*, p. 7

<sup>147</sup> Jean-Marie Goulemot, *op. cit.*, p. 279.

<sup>148</sup> Aubrey Rosenberg, *op. cit.*, p. 29.

*his attacks were addressed to Renaudot and Donneau de Visé, either directly or by implication.*<sup>149</sup>

Par ailleurs, Gueudeville, originaire de Rouen, connaît bien les frères Jacques Basnage et Henri Basnage de Beauval dont il a le même âge et qui sont aussi originaires de Rouen. Aussi, Jacques Basnage est le parrain des jumelles Anne-Madeleine et Marie Gueudeville lors de leur baptême le 29 janvier 1696. On sait aussi que les frères Basnage sont les protégés de Pierre Bayle qui connaissait Gueudeville «assez particulièrement»<sup>150</sup> bien que ce dernier ait été alcoolique, car «sur la fin de sa vie [il] s'enivrait d'eau-de-vie comme il avait fait de vin, quand il en avait eu. Il est mort à peu près comme il avait vécu» dit Jean Le Clerc<sup>151</sup> (cousin du journaliste Jacques Bernard) qui l'accuse d'être un «libertin déclaré». Mais peut-on faire confiance à ce qui reste de vagues rumeurs de journalistes en compétition les uns avec les autres?

C'est donc dans ce très petit monde qu'atterrit Lahontan, après avoir séjourné auprès de l'ambassadeur Bonrepaus et sans doute avoir perfectionné son apprentissage du métier d'espion<sup>152</sup>. Comme le titre de son journal l'indique, Gueudeville s'intéresse aux événements politiques et a besoin d'informations nouvelles. On peut imaginer qu'il fréquente les lieux où passent les voyageurs (auberges, tavernes, port) pour obtenir des nouvelles et qu'il tient une correspondance très variée afin d'obtenir le plus possible d'informations. Selon Henry Méchoulan,

La fabrication d'un bon journal est le résultat de la synthèse des nouvelles contenues dans les feuilles étrangères auxquelles s'ajoutent des informations de qualité fournies par un réseau de correspondants ou d'espions qui couvre une bonne partie du monde des affaires.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>150</sup> Aubrey Rosenberg, *op. cit.*, p. 223, note 17.

<sup>151</sup> Rédacteur au journal *Bibliothèque ancienne et moderne*, XXII (1724), p. 221-222.

<sup>152</sup> Ce dernier ne voulait-il pas que Lahontan serve la France en tant qu'espion en Espagne? N'est-ce pas encore sous son influence que Lahontan a vendu au Duc de Jouvanazo une copie du Journal de l'expédition au Mississipi de Jean Cavelier?

<sup>153</sup> Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, *op. cit.*, p. 92.

Lahontan a peut-être marchandé avec Nicolas Gueudeville le prix de quelques nouvelles ou, plus simplement encore, ont-ils discuté de la Nouvelle-France et de la religion naturelle. Il est possible que Gueudeville, véritable pivot d'une partie importante du réseau littéraire protestant, ait incité Lahontan à écrire son histoire passionnante. Ayant ses entrées chez un grand libraire-imprimeur, des appuis de qualité en la personne de Pierre Bayle et des frères Basnage dont l'un écrit et publie *l'Histoire des ouvrages Sçavants*, Gueudeville se trouve aussi en concurrence avec le rédacteur des *Nouvelles de la République des Lettres*, Jacques Bernard, dont le cousin et homme de lettres, Jean Le Clerc, devient un de ses détracteurs les plus cités dans les biographies le concernant.

Maintenant, si Gueudeville s'empare de l'œuvre de Lahontan en 1704 pour la réécrire, c'est probablement pour des raisons pécuniaires puisqu'il fait partie de ces journalistes à la fois connus et si mal payés. Mais il veut surtout réécrire cet ouvrage qu'il juge bâclé, et sur le plan littéraire, et sur le plan des idées. Or, il semble que Gueudeville ne réussisse pas à retirer grand argent de ses efforts :

*(...) if his writings brought him fame they did nothing for his fortune, for, despite the quantity and diffusion of his works, Gueudeville, like most struggling authors, was at the mercy of his publishers, and was consequently ill-paid. In 1706, on the grounds that he was desperately poor, he applied to the States-General for a grand of two hundred guilders. The request was refused.*<sup>154</sup>

Dans sa monographie, Aubrey Rosenberg nous apprend que les Frères l'Honoré font faillite en 1705, tout juste après la réédition de l'œuvre lahontanienne, revue et corrigée par Nicolas Gueudeville. Sans doute est-ce là la dernière faveur qu'ils accordent à leur fidèle réviseur, ce nouvel récrivain<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> Aubrey Rosenberg, *op. cit.*, p.7.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 19-20.

#### 4. CONCLUSION PROVISOIRE

L'examen des quelques recensions parues dans trois journaux ayant un rayonnement européen à l'époque, de la réponse de Lahontan à une de celles-ci et la reconstitution des réseaux reliant les journalistes aux libraires-imprimeurs permet de dégager une conclusion à propos de l'image du baron errant.

D'abord, la relation de voyage et les mémoires lahontaniens rappellent ceux des premiers relationnaires huguenots ayant incorporé le personnage du «Bon Sauvage» dans leur oeuvre. Et ceci est d'autant plus réel, que deux des journalistes (Henri Basnage de Beauval et Jacques Bernard) sont des Français protestants d'origine. Ce faisant, Lahontan relaie cette figure du «Bon Sauvage» dont l'origine remonte à la Renaissance. Cependant, l'aventurier innove par l'adjonction d'un caractère contestataire à la douceur des sauvages qui, jusque-là, s'attachaient surtout à s'harmoniser avec la nature chez Jean de Léry. En effet, tout en prétendant maintenir son appartenance à la religion catholique, l'auteur signe une oeuvre qui n'est ambiguë que pour les lecteurs ignorant les disputes théologiques si importantes à l'époque. Les protestants français n'hésitent pas un instant devant l'oeuvre lahontanienne. Tout de suite, ils l'associent à la tradition littéraire qui leur échoit, faisant de Lahontan un de leurs porte-paroles et le précurseur des Lumières.

Par ailleurs, la valeur ethnologique des *Mémoires* est claire. En une époque où la France catholique guerroyait contre les pays protestants, cette relation de voyage reste la seule qui porte les signes distincts d'un combat contre le règne de Louis XIV et de l'intransigeance de l'exclusion massive qui découlent de sa politique à l'égard de la minorité protestante. Cette seule bravade signe d'ailleurs le camp qu'a joint l'espion devenu auteur, au vu et au su de toute l'Europe. Personne n'est dupe devant le Huron qui revendique son héritage : Adario incarne la révolte «naturelle» contre l'absolutisation religieuse, monarchique et politique.

## CHAPITRE 2 : LA POÉTIQUE D'UN VOYAGE

L'émergence de nouvelles formes littéraires constitue toujours un phénomène important ayant des répercussions dans l'épistémè d'une société donnée. Il en va ainsi de la relation de voyage, en vogue après la découverte du Nouveau Monde à la fin du XVe siècle. Comme le note Olive Patricia Dickason, «le récit de voyage (...) connaîtra son apogée pendant les XVIIe et XVIIIe siècles»<sup>1</sup>.

En 1663 et 1664, dans sa correspondance à Carrel de Sainte-Garde<sup>2</sup> alors à Madrid, Jean Chapelain explique en effet que les romans héroïques sont délaissés au profit des voyages.

Nostre nation a changé de goust pour les lectures et, au lieu des romans qui sont tombés avec la Calprenède, les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans la Cour et dans la Ville, ce qui sans doute est d'un divertissement bien plus sage et plus utile que celui des agréables bagatelles qui ont enchanté tous les fainéants et toutes les fainéantes de deça dont nos voysins italiens, allemands, hollandais ont sucé le venin à leur dommage et à nostre honte.

Dans la même lettre, il semble répondre à M. de Sainte-Garde en lui donnant quelques conseils pour la rédaction d'une relation de voyage.

Je continue de vous exhorter à caver cette matière le plus profondément que vous pourrés et, après en avoir tiré la vérité historique, de la disposer en forme de relation bien articulée, comme vous le sçavés mieux faire que personne, *ad norman antiquorum* d'un tout autre air que l'ordinaire des relateurs qui souvent quittent le principal pour s'attacher à l'accessoire, et qui discernent mal ce qui est à prendre et ce qui est à laisser.

L'année suivante, au même, Jean Chapelain s'informe non pas de l'œuvre en cours mais des livres de relations circulant en Espagne :

<sup>1</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Septentrion, Sillery, 1993 (1984), p. 23.

<sup>2</sup> Jean Chapelain, *Lettres*, publiées par Ph. Tamizey de Larroque, Documents sur l'histoire de la France, série 2, 2 tomes, Imprimerie nationale, Paris, 1968. La première lettre remonte au 15 décembre 1663 (Tome II, p. 339-341); la deuxième est datée du 6 février 1664, (tome II, p. 348-350).

Quant aux autres que je vous demandois du lieu où vous estes, je n'entendois pas que ce fust de rien qui vous regardast en particulier, mais de ces grands voyages que le monde lit à cette heure avec tant de satisfaction, et dont Mr Thevenot a desja publié un volume avec grande approbation, en attendant les suyvens, pour lesquels il n'espargne ni soin ni despense, et dont il sçait si bien choisir les matieres pour faciliter le commerce et apporter de quoy s'exercer au raisonnement des contemplateurs de la nature. S'il vous tombe quelque chose de ce genre entre les mains, nos luy garderons une place honorable dans les recueils, non sans faire mention de celuy de qui nous tiendrons ni sans *profiteri per quem proficeremus*.

Pourtant, l'idée que l'on se fait actuellement de ces récits de voyage s'approche beaucoup plus du roman que de l'œuvre historiographique, ceci en raison du caractère narratif où l'auteur se met en scène devenant dès lors le héros de ses propres aventures. Or, contrairement à la plupart des voyageurs qui entremêlent descriptions et narrations, Lahontan présente sa relation de voyage en trois tomes regroupant quatre parties et suivant trois formes distinctes : la relation de voyage par lettres (récit de son aventure en 25 lettres adressées à un parent resté en France), les mémoires (ensemble de petits traités portant sur le commerce de la traite des fourrures, les mœurs amérindiennes, etc.), un dialogue d'idées (mettant en scène le chef huron Adario et Lahontan), et une autre relation de voyage en Portugal et Danemark (récit de son retour d'Amérique et de la suite de son aventure en sept lettres). Dans ce cadre, on est en droit de se demander, d'une part, ce qu'est une relation de voyage à l'époque et, d'autre part, si ce que Lahontan a écrit (ou fabriqué) en est une.

Dans son *Dictionnaire universel* (1690), Antoine Furetière donne cinq entrées au mot «relation» dont les deux premières établissent un lien avec l'aventure, la singularité et le voyage :

Relation. s.f. recit de quelque aventure, histoire, bataille. On m'a envoyé une fidelle relation de ce qui s'est fait en cette negociation en ce combat; la relation extraordinaire de la gazette contenant les cérémonies du couronnement de l'Empereur.

Relation, se dit plus particulièrement des aventures des Voyageurs, des observations qu'ils font dans leurs voyages. Il y a un très-grand nombre de Livres de Relations.

Le terme «relation» est tellement associé aux voyages qu'on définit «voyage» par rapport au premier, dans un rapport métonymique d'ordre «synecdochique» (où l'espèce renvoie au genre littéraire et l'englobe) :

Voyage. s.m. transport qu'on fait de sa personne en des lieux esloignez. On fait voyage par curiosité pour voir des choses rares. Ce Provincial a fait un voyage à Paris pour instruire son Procès. Les voyages sont nécessaires à la jeunesse pour apprendre à vivre dans le monde. On a imprimé les grands voyages<sup>3</sup> en six volumes, comme aussi les voyages de Christophe Colomb, de François Drac, de Thevenot, de Herbert, &c. Tavernier a fait six fois le voyage des Indes pour faire commerce. Les voyages du Levant, les voyages du Nord. Il y en a plus de 1300. Relations des voyages imprimées. Rien n'est plus instructif que la lecture des voyages. (...)

Mais, selon Michèle Duchet, on nomme alors indifféremment ce genre d'œuvre «histoire, relation (rapport), narration, description (inventaire), navigation ou tout simplement voyages (itinera)».<sup>4</sup>

La dénomination du genre est un peu aléatoire et le genre en lui-même emprunte le caractère protéiforme que ces désignations génériques trahissent. Dans un livre resté longtemps la principale référence en la matière, Geoffroy Atkinson dégage une typologie des relations de voyages qu'il établit à partir non pas des œuvres elles-mêmes mais bien plutôt de leurs auteurs.

Il y a en général deux sortes de personnes qui ont écrit des relations de voyages au XVIIe siècle. On trouve tout d'abord le soldat, le fonctionnaire, le marin, ou l'homme d'affaires, qui écrivent l'histoire de leur voyage d'une façon nette et claire, sans aucune prétention littéraire. Ce type d'auteur

<sup>3</sup> Il s'agit de ces fameux *Grands voyages* édités par les Frères de Bry, de 1590 à 1634 (illustrés par Théodore de Bry, père des deux premiers) et dont le but était de «publier l'ensemble des textes écrits par les voyageurs protestants, tous violemment anti-hispaniques et anti-catholiques, mettre en évidence les atrocités commises dans le Nouveau Monde au nom du pape, servir ainsi la cause des nations protestantes, qu'il s'agisse des Hollandais ou des Anglais» explique Michèle Duchet, *L'Amérique de Théodore de Bry, une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, Éd. du CNRS, Paris, 1987, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11.

donne peu d'opinions personnelles mais beaucoup de détails militaires, géographiques, ou commerciaux. (...)

L'autre sorte de voyageur (...) est le type de l'homme sensible, vibrant à toutes les impressions, et prêt à découvrir le beau, l'utile, et l'inconnu dans tous les pays. C'est le missionnaire dévoué, c'est Lescarbot, le poète déçu qui veut «fuir un monde corrompu»; c'est le commis quelconque qui n'a pas réussi en France. Ce voyageur à l'âme sensible, qui a éprouvé des malheurs dans son pays avant de le quitter, est porté tout naturellement à trouver fort bonne la vie en Amérique, en Afrique, à Madagascar, ou aux Indes. (...) Il écrit toujours d'une façon plus attrayante que ne le fait le fonctionnaire, perdu dans les détails extérieurs de son voyage.<sup>5</sup>

Cette approche, pleine de candeur, comporte deux erreurs : la première est de distinguer les auteurs au lieu de leurs œuvres et, surtout, le statut de ces mêmes hommes qui n'écrivaient pas pour les mêmes raisons, ne voyageant pas pour les mêmes motifs; la deuxième relève de l'orientation idéologique d'Atkinson qui considère que la sensibilité et les malheurs personnels modifient largement la représentation des nouveaux mondes chez des voyageurs plus «artistes» que la moyenne. Ceci a pour effet de nier toute dimension critique relevant de la conscience sociale que les relationnaires peuvent avoir.

Évidemment, quand on procède à pareilles divisions, il est tentant d'en créer d'autres. Ainsi, il y a des relationnaires fonctionnaires crédibles et des relationnaires empreint de sensibilité, plus enclins à l'ornementation et à la fiction, donc moins crédibles. Et de là à relier la crédibilité à la vérité, il n'y a qu'un pas... Le résultat de cette catégorisation (par ajouts) crée un axe paradigmatique dont le résultat mène à identifier les œuvres selon les auteurs que l'on classe en trois catégories : les menteurs, les sincères et les douteux. Ceci tient au fait que Geoffroy Atkinson ne s'embarrasse pas de l'impact des événements historiques. On peut penser aux Guerres de religion qui, par exemple, sévissent dans les pays colonisateurs à une certaine époque correspondant d'ailleurs à l'émergence du genre.

---

<sup>5</sup> Geoffroy Atkinson, *Les relations de voyage du XVIIe siècle et l'évolution des idées – contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*, Burt Franklin éd. New-York, 1971 [1924], p. 3 et 4.



En effet, les relationnaires n'échappent pas à leur milieu. Ils travaillent le plus souvent pour la gloire de leur souverain, lui-même en harmonie (ou en rupture) avec l'autorité papale, très puissante à l'époque. On sait que c'est en 1493, l'année suivant la découverte de l'Amérique par l'Espagne et le Portugal que la France revendique auprès du pape sa part du Nouveau Monde jusqu'en 1598 où, enfin, l'Espagne lui reconnaît ses prétentions territoriales au nord des îles Canaries. Pour sa part, dès 1497, le marin Jean Cabot (alias Giovanni Caboto), au service de l'Angleterre, découvre Terre-Neuve et ses bancs de morue. Signalant les richesses naturelles des lieux, les marins développent de nouvelles routes dont les marchands savent profiter, et de là, les pays tirent gloire de cet enrichissement. Il est clair que les journaux de mer portent la signature de marins expérimentés menant une expédition financée par leur roi, des mercenaires pour tout dire.

C'est au moment de la réécriture de leur rapport d'exploration qu'ils transforment en récit ce qui n'était jusqu'alors qu'un texte administratif appuyé de quelques notes de voyage. Bien sûr, conseillés par les libraires-imprimeurs qui désirent vendre les publications qu'ils éditent, les voyageurs deviennent relationnaires par la force des choses et adaptent pour les lecteurs pressentis la narration de leur périple en se mettant au centre de l'action. Suivant la chronologie habituelle, leur œuvre ne prétend pas à l'objectivité. D'ailleurs, ils ne la recherchent absolument pas. La subjectivité qu'ils assument vient témoigner de leur présence dans cette action à laquelle ils participent tout en la dominant. Ils s'en donnent, en fait, comme garants.

## 1. ENTRE LE ROMAN, LA CONTROVERSE ET L'HISTOIRE

De fait, il ne faut pas décrire les relations de voyage en termes de vérité et de mensonge, et caractériser leurs relationnaires en indiquant qu'ils sont ou des gens dignes de foi ou de fieffés imposteurs.

Sans reprendre la théorie discursive (où l'on distingue les types de discours, ce qui n'avance pas à grand chose en dépit du cortège de fonctions qu'on peut y annexer<sup>6</sup>), nous en venons à classer les relations de voyage parmi les œuvres d'imagination, soit les romans (dont l'utopie est une variété) quel qu'en soit l'auteur. Il est des fonctionnaires capables de rêver et des poètes, habiles à écrire des descriptions d'une précision inégalée.

Or les relations de voyages constituent justement un corpus à la frontière de ces deux genres que sont le roman et l'histoire. Lucien de Samosate a fait preuve de sagesse quand il disait qu'il faut «se régler sur l'avenir» quand on veut faire œuvre historiographique. Dans *Comment il faut écrire l'histoire*, Lucien avait bien prévenu de se défier de la rencontre entre vérité et fiction. Pour le philosophe,

(...) ceux qui croient bien faire de diviser l'histoire en deux parties, l'une d'agrément, l'autre d'utilité (...) s'écartent de la vérité. D'abord leur distinction est vicieuse; car l'histoire ne travaille et ne vise qu'à une chose, l'utilité, qui se forme du vrai seul.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Outre les fonctions jakobsonniennes (conative, poétique, phatique, référentielle, émotive, métalinguistique) présentées dans ses *essais de linguistique générale* (1963), il y a les fonctions genettiennes (expressive, narrative, poétique, communicative, supranarrative, métanarrative) présentées dans *Figure III* (1972); enfin, Réal Ouellet et Marie Parent en proposent de nouvelles pour la relation de voyage où «l'utilisation de la parole amérindienne semble remplir diverses fonctions»: il s'agit des fonctions référentielle («elle nous apprend des choses sur l'Amérique et ses habitants»); actantielle («la parole n'exprime pas d'abord ici une réalité, elle agit, elle est l'équivalent du geste»); héroïsante, («elle valorise le protagoniste de l'aventure, le voyageur, qu'elle présente comme un héros triomphant»); attestative («elle cautionne le caractère véridique de la relation»); publicitaire («le relateur fait vanter la colonisation par les Amérindiens eux-mêmes») et contestataire («le relateur fait critiquer les valeurs et les mœurs européennes par la parole d'un Sauvage»), présentées dans «Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage», *Transferts culturels et métissages, Amérique/Europe XVIe – Xxe siècle*. Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, Québec, 1996, p. 285.

<sup>7</sup> Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle avec notice et notes par Émile Chambry, tome II, Librairie Garnier Frères, Paris, 1933, p. 6. (p. 1-30)

Il convient ici de rappeler les conseils qu'il donne alors aux historiens afin de faire œuvre «utile».

Je dis donc que, pour être un excellent historien, il faut apporter dans son propre fonds deux qualités essentielles, l'intelligence politique et la netteté de l'expression. La première ne s'enseigne pas, c'est un don de la nature; le don de l'expression doit être perfectionné à force d'exercice, par un travail assidu et par l'imitation des anciens.<sup>8</sup>

La clarté de l'expression, deuxième prescription, triomphe à l'époque du classicisme. Par ailleurs, pour autant que le disciple soit effectivement doué, il faut aussi

qu'il ait la vue pénétrante, qu'il soit capable de gérer les affaires publiques, si on les lui confie, qu'il ait, avec la science des affaires, la connaissance du métier militaire et l'expérience du commandement.

Lire cette description permet de constater qu'elle s'applique très bien à l'aventurier du Béarn. Voyons quelques lignes encore :

[Le maître] ne veu[t] point de ces gens qui ne sont jamais sortis de chez eux, et qui doivent s'en rapporter au seul témoignage d'autrui. Mais il faut avant tout qu'il soit d'esprit indépendant, qu'il ne craigne personne et qu'il n'espère rien (...).

Il pensera, et fort justement, qu'aucune personne de bon sens ne lui fera un crime de raconter les événements d'une entreprise malheureuse et mal concertée, tels qu'ils se sont passés; car il n'en est pas l'auteur; il ne fait que les rapporter.<sup>9</sup>

Voilà exactement le dilemme dans lequel le voyageur est plongé quand il se met à sa table d'écriture : à la fois auteur et rapporteur du voyage, le relationnaire ne solutionne cette difficulté qu'en devenant héros de l'histoire qu'il rapporte. Et ce sont les mêmes arguments de présentation de la vérité et d'indépendance que choisit Lahontan dans sa préface des *Dialogues*.

D'abord,

Le tout est écrit avec beaucoup de fidélité. Car enfin, je dis les choses comme elles sont. Je n'ay flatté, ni épargné personne.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>10</sup> Lahontan, éd. critique., *op. cit.*, p. 794.

Ensuite, son indépendance frise l'entreprise de subversion qu'il innocente en arguant de la sincérité de son œuvre.

On m'écrit de *Paris*, que Messieurs de *Pontchartrain* cherchent les moyens de se venger de l'outrage qu'ils disent que je leur ay fait, en publiant dans mon Livre quelques bagatelles que j'aurois dû taire. On m'avertit aussi que j'ay tout lieu de craindre le ressentiment de plusieurs Eclésiastiques, qui prétendent que j'ay insulté Dieu, en insultant leur conduite. Mais comme je me suis attendu à la fureur des uns & des autres, lorsque j'ay fait imprimer ce Livre, j'ai eu tout le loisir de m'armer de pied en cap, pour leur faire teste. Ce qui me console, c'est que je n'ay rien écrit que je ne puisse prouver authentiquement; outre que je n'ay pû moins dire à leur égard que ce que j'ai dit.<sup>11</sup>

Plus loin, Lucien précise les qualités qu'il demande à tout historien :

Qu'il soit sans crainte, libre, ami de la franchise et de la vérité, (...) et qu'il ne donne rien à la haine, ni à l'amitié, qu'il n'épargne personne par pitié, par respect ou par honte. Juge impartial, bienveillant pour tous, qu'il n'accorde à personne plus qu'il ne lui est dû, qu'il soit étranger dans ses livres et sans patrie, indépendant, sans roi; qu'il n'ait nul souci de ce que pensera tel ou tel, mais raconte ce qui s'est fait.<sup>12</sup>

On se souvient du reproche lancé à Lahontan par le journaliste de Trévoux, alléguant que l'«on ne s'aviseroit jamais de le prendre pour un François s'il n'avoit eu soin d'avertir qu'il est né en Béarn.»<sup>13</sup> En effet, dans la préface, les Frères l'Honoré disent «que l'Auteur s'est uniquement attaché à exposer simplement les choses; il ne flatte personne, il ne déguise rien, & l'on pourroit justement lui attribuer les qualitez nécessaires à tout narrateur, d'écrire comme s'il n'avoit ni Patrie, ni Religion.»<sup>14</sup>

La plupart des commentateurs de Lahontan, parce qu'il disait connaître Lucien, ont cherché l'ironie, la trace de caricature comme signe de quelque influence du maître de Samosate chez celui qui se disait en être le disciple. Or Lucien a aussi légué des textes plus sérieux à la postérité. Il semble que *Comment il faut écrire l'histoire* ait été négligé jusqu'à maintenant et qu'on puisse à tout le moins le

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 796.

<sup>12</sup> Lucien de Samosate, *op. cit.*, p. 23.

<sup>13</sup> Réal Ouellet, *Sur Lahontan, op. cit.*, p. 42.

<sup>14</sup> Lahontan, éd. critique, p. 249.

mettre en perspective par rapport à la réception critique des jésuites et la réponse de Lahontan. Mais il semble aussi que cet article de Lucien enseigne les règles du style que l'ensemble des voyageurs respecte<sup>15</sup>. Ne propose-t-il pas de rechercher la clarté, éviter les expressions rares ou vulgaires, accéder à la simplicité que l'on peut « orner de figures, mais sans pédanterie et sans aucune recherche »<sup>16</sup>? Enfin, Lucien consacre quelques pages à l'organisation des faits :

Ils ne doivent pas être assemblés au hasard, mais soumis à plusieurs reprises à un examen laborieux et pénible. Il faut surtout que l'auteur en ait été témoin et les ait observés; sinon, qu'il écoute ceux qui les rapportent avec la fidélité la plus incorruptible et qu'on ne saurait soupçonner d'y rien retrancher ou ajouter par haine et par faveur.<sup>17</sup>

Dans ce cadre, l'histoire, sans en être, s'appuie sur un récit sans pour autant tenir de l'invention.

Le corps de l'histoire n'est plus autre chose qu'une longue narration. En conséquence, il faut l'orne de toutes les qualités du récit; sa marche doit être unie, égale, toujours semblable à elle-même, sans haut ni bas.<sup>18</sup>

Mais ce qui laisse songeur reste cet autre conseil lucianesque que l'on peut mettre en perspective quand on sait combien Lahontan s'est plu à rapporter les harangues de Grangula et de Kondiaronk, dit le Rat, deux chefs amérindiens, l'un iroquois et l'autre huron. On voit que c'est probablement à partir de sa compréhension de la rhétorique qu'il crée son Adario, bon sauvage qui a voyagé.

S'il faut parfois introduire un personnage qui prononce une harangue, avant tout, fais-lui dire des choses conformes à son caractère et appropriées à la situation, puis prête-lui toute la clarté possible. Au reste il t'est permis en ce cas de parler en orateur et de déployer ton talent de parole.<sup>19</sup>

Tout rhétoricien sait combien l'éloquence est chère aux Amérindiens dont les palabres imagées parsèment les relations missionnaires tout au long du XVIIe

<sup>15</sup> La question du style, si importante pour les voyageurs du XVIIe siècle, est traitée plus loin.

<sup>16</sup> Lucien de Samosate, *op. cit.*, p. 24.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 28.

siècle. Or, selon Jack Warwick, la création du Huron annoncerait celle du Bon Sauvage.

Le Huron est la création française la plus permanente dans la conception du Nouveau Monde. Précurseur du Bon sauvage, cette figure entre le référentiel et le mythique permettait d'imaginer une altérité humaine acceptable, une des conditions primordiales de toute ethnologie.<sup>20</sup>

Cependant, nous verrons plus loin qu'il y a deux représentations du Bon Sauvage chez les Français selon que le relationnaire soit d'obédience catholique ou protestante. Chez Lahontan, parce qu'il met en scène un chef qui argumente et refuse de se soumettre aux admonestations des jésuites, nous avons affaire à un Bon Sauvage hérétique appartenant à la tradition protestante.

Enfin, pour revenir aux conseils de Lucien, vient la dernière recommandation, une exhortation impossible à tenir :

Fixe au contraire tes regards sur les siècles à venir; écris pour la postérité et demande-lui le prix de tes travaux. Fais-lui dire de toi : «Cet homme-là était vraiment libre et plein de franchise (...).<sup>21</sup>

Dès lors, on comprend comment pareille exaltation de la liberté produit et appelle de toute façon Lahontan, relationnaire. Ce détour par la lecture d'un texte fondateur de l'historiographie, permet de dégager certaines affinités existant entre le roman, l'histoire et les relations de voyages.

Ces dernières mettent en scène un voyage (narration), rendent compte de faits (événement dignes d'être notés et ainsi potentiellement «historiques») et inventorient les inconnus (descriptions à partir de l'univers référentiel de départ). Chacune constitue une traduction périlleuse marquant une tentative, réussie ou non, d'ouverture à la différence. Enfin, toutes viennent d'Europe.

<sup>20</sup> Jack Warwick, «Amérindiens et sauvages : la découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 418.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.

Ainsi, on peut poser que la première caractéristique du genre se révèle par un brouillage<sup>22</sup> dû à l'éclatement de la forme. Cet éclatement résulte de plusieurs facteurs dont la tension entre deux séries de pôles que sont narration et description; fiction et réalité. La deuxième caractéristique que l'on dégage de cette étude est la présence de l'auteur dans une œuvre paradoxalement non-littéraire et, une fois devenu héros de son voyage, le récit - toujours autobiographique – se fait roman autobiographique. Bref la relation de voyage reste la réalisation tangible d'un double dérapage auquel on pourrait ajouter un troisième, celui de l'Histoire, ramenée à de plus modestes dimensions anecdotiques. Réal Ouellet l'explique dans un article sur l'œuvre lahontanienne :

Je voudrais oublier le *donné historique* et tenter de découvrir, à travers le texte de Lahontan, les traces d'une pratique historique, la mise à nu d'une mise en scène de l'histoire par le récit historiographique lui-même.<sup>23</sup>

La chose se résout assez aisément par la mise en relief des altérations et la recension des procédés (juxtaposition d'événements jetés pêle-mêle; contre-récit ironique venant briser la continuité historique; intervention du hasard comme agent d'ordonnancement; parodie des discours, etc.). Il conclut qu'

(...) en mettant sur le même pied l'«insignifiant» et l'«essentiel», en niant la maîtrise de l'homme sur son agir ou tout au moins sur l'histoire en cours, en disposant les éléments dans une logique sérielle plutôt qu'événementielle, elle [l'œuvre] subvertit le discours historique canonique qui hiérarchise les événements dans une continuité chronologique de type causal et leur attache des protagonistes humains bien identifiés.<sup>24</sup>

Cela tient bien entendu à une pratique de l'histoire qui, au tournant du XVIIIe siècle, est remise en question, notamment au chapitre de la Tradition.

Enfin, Réal Ouellet clôt son essai sur un propos qui porte :

<sup>22</sup> L'expression est de Pierre Berthiaume qui dans son livre parle de «brouillage des codes». Les formes littéraires n'étant jamais réductibles à quelque «code», nous en avons retranché le mot.

<sup>23</sup> Réal Ouellet, «L'œuvre de Lahontan : une subversion du discours historique canonique», *Scritti Sulla Nouvelle-France nelle seicento, Quaderni del seicento francese*, numéro 6, Bari et Paris, Adriatica et Nizet, 1984, p. 268.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 282.

Mais subvertir le discours historique traditionnel, c'est aussi subvertir une conception du monde qui a un centre – Dieu, l'homme – et un sens.<sup>25</sup>

Dans sa remarquable étude sur l'art de voyager à l'époque classique, Normand Doiron s'intéresse précisément à la question et considère que

Pour Bodin, pour Pasquier, pour de Thou, l'histoire n'est plus certes la recherche exclusive des manifestations de Dieu. Elle tient le registre des transformations de droit. Mais, libéré des dogmes religieux, fondée sur la raison, elle ne fait que reprendre, en inversant le cours de l'évolution, une même poursuite de l'universalisme.<sup>26</sup>

Modelée par la visée civilisatrice, l'histoire est pratiquée par une noblesse de robe qui y voit l'occasion de se démarquer des historiographes qui travaillent de génie à partir des renseignements fournis par les voyageurs, dont l'expérience leur sert de caution. La volonté commune des Bodin, La Popelinière et Lescarbot<sup>27</sup> de pratiquer un style à la fois éloquent et dépouillé d'ornements, cette rhétorique de la nudité, leur permet de «défini[r] un sublime érudit, et [de] parseme[r] dans leurs discours les doctes "sentences" anoblissant le style.»<sup>28</sup>

On comprend que c'est par ces juristes que se manifeste le désir de concevoir autrement l'histoire, un désir permettant de la distinguer de celle pratiquée par les historiographes et autres cosmographes, dès lors ravalés au rang de mercenaires. Ces historiens érudits renouvellent ainsi les procédés d'écriture afin d'en faire un grand genre. Normand Doiron note d'ailleurs que

contrairement au narrateur des *Voyages de Champlain*, par exemple, qui presque toujours respecte la chronologie des événements et l'ordre des

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Normand Doiron, *L'Art de voyager – le déplacement à l'époque classique*, Les Presses de l'Université Laval et Klincksieck, Sainte-Foy et Paris, 1995, p. 34.

<sup>27</sup> Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, 1572; La Popelinière, *L'Histoire des Histoires, avec l'idée de l'Histoire accomplie. Plus le Dessein de l'Histoire nouvelle des François*, 1599; Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, 1609. Au sujet de cette dernière, Normand Doiron va jusqu'à dire que «par la somme qu'elle représente, puisque Lescarbot, fidèle au style du palais, multiplie les «sentences», cite l'Ancien et le Nouveau Testament, les Pères et les philosophes; par la puissance de sa conception stylistique qui fond dans une synthèse visionnaire les traditions religieuses et robine, l'*Histoire de la Nouvelle-France* constitue certainement l'un des sommets de l'historiographie française du XVIIe siècle.» *Ibid.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 38.



lieux, le narrateur de l'*Histoire* de Lescarbot est omniscient (...) et Dieu est [en] le principal acteur.<sup>29</sup>

Or, très tôt, le narrateur est confronté à d'autres acteurs, les Sauvages, dont la parole – vierge de tout enseignement (voire tout ensemencement) – n'a plus qu'à être informée afin que l'éloquence sauvage gagne en érudition. Leurs discours ne portent-ils pas déjà les signes d'une humanité pourvue des qualités naturelles des orateurs primitifs? On le voit d'ailleurs à la brièveté de leurs harangues.

L'histoire du style bref se confond avec le mythe primitiviste de l'éloquence vertueuse. C'est un art de l'ellipse et du raccourci, conservé par la discipline de Sparte; la marque d'un verbe mâle, trop épris d'action pour se perdre en mots inutiles. (...) <sup>30</sup>

C'est donc à l'époque des grands découvertes que ce trait passe de l'histoire au récit de voyage. Avec beaucoup d'à-propos, Normand Doiron ajoute que

Dès le début, la brièveté est apparue comme une pierre de touche de la rhétorique du récit de voyage. Cartier, Lescarbot, Sagard, les jésuites s'en recommandent. Ils soulignent par ailleurs la qualité lacédémonienne du style sauvage.<sup>31</sup>

Fait à remarquer, N. Doiron ne semble pas noter que si Marc Lescarbot «se dissoci[e] du préjugé qui voyait dans la nudité des Sauvages « le signe tangible d'une malédiction» », c'est peut-être qu'il appartient aux érudits professant la Religion Réformée qui, depuis l'*Histoire d'un voyage* [1578] de Jean de Léry développent une idée de l'Amérique française prolongeant la France d'Henri IV.

Dans une étude comparative entre les *Voyages* (1603, 1613 et 1632) de Samuel de Champlain et les trois éditions de l'*Histoire de la Nouvelle-France* (1609, 1611 et 1619) de Marc Lescarbot, Frank Lestringant explique comment le deuxième, par l'établissement de liens entre les France Antarctique, floridienne et septentrionale, construit une cohérence dont la Nouvelle-France se révèle l'aboutissement, apothéose célébrée dans ses *Muses*.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Alors que «son récit opère donc la saisie d'un objet avant tout conceptuel (...), Champlain se born[e] à la description d'un territoire réel et, quand bien même immense, strictement délimité.»<sup>32</sup> C'est à partir de cette plate-forme épistémologique que s'ajoute une critique à l'égard des méthodes de colonisation propres aux catholiques, véritables fers que subissent les Américains du Sud ou du Nord, que Lescarbot abandonne aux Brésiliens le préjugé de malédiction : «Les Canadiens quand à eux n'ont tout simplement pas encore rencontré leurs apôtres, auxquels il va sans dire qu'ils se soumettront de bonne grâce.»<sup>33</sup>

Il faut donc nuancer ces savants propos ne s'attachant qu'au travail stylistique que produit la noblesse robine pour porter attention au contenu et à l'éloquence propres à la controverse. C'est l'idée que défend Jacques Solé dans sa thèse colossale<sup>34</sup> déposée à l'Université de Lille III en 1985. Ainsi, il explique comment Jean Daillé, ministre protestant de Charenton et érudit nourrissant le Refuge de ses écrits, œuvre d'une main empreinte de finesse.

Anticipation des futures répliques de ses frères à Bossuet, le comparatisme de Daillé, qui inspirera tant l'œuvre de [Pierre] Bayle, entend démystifier partout l'alliage monstrueux entre le Créateur et Ses créatures. Cet ouvrage de 1662 [*Réplique de Jean Daillé à M. Adam et M. Cottiby*] vulgarisait un savant inventaire des conformités de la Rome moderne avec cette déviation religieuse. Les diverses formes du symbolisme catholique, du signe de la croix à ses prières, y étaient passées au crible d'une enquête à la fois ethnologique et théologique puisqu'elle relevait tour à tour la permanence du crime chez les gallicans ou les Hurons. (...) Le controversiste réformé les accablait, grâce à sa connaissance des Pères, sous le poids de leurs contaminations hérétiques.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Frank Lestringant, «Champlain, Lescarbot et la "conférence" des Histoires», *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento, Quaderni del seicento francese*, numéro 6, Bari et Paris, Adriatica et Nizet, 1984, p. 77.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>34</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, quatre tomes avec index et bibliographie, Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III et Aux Amateurs de Livres, Lille et Paris, 1985.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 747.

Jacques Solé établit, au passage, le lien existant entre récits de voyage en Amérique et oeuvres de controverses protestantes au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle.

Une des originalités des controversistes réformés consistera, notamment, à y invoquer le témoignage des principaux récits de voyages parus alors sur les nouveaux mondes. Dus en général à des auteurs catholiques, ils semblaient cependant prouver aux Calvinistes la nature maléfique de la Rome moderne. Le premier d'entre eux, au sujet de l'Amérique, Pierre Martyr d'Anghiera, sera ainsi employé par Vignier, en 1610, pour peindre, dans la religion amérindienne, une forme inconsciente et dégénérée de la vraie foi, c'est-à-dire un type de croyance analogue à l'idolâtrie européenne. (...) Les grands auteurs ibériques du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle (...) seront fréquemment invoqués par les écrivains protestants sous le régime de l'Édit. (...) [Ainsi], Las Casas, père de la fameuse légende noire, s'affirme comme la source préférée des huguenots lorsqu'il s'agit de dénoncer les méthodes catholiques de conversion. Cette courageuse autocritique de la colonisation fournira le prétexte à Jacques Cappel, dès 1616, de dénoncer, dans la foi romaine, un christianisme de bourreaux.<sup>36</sup>

Mais nous pensons que si les récits de voyage ont nourri les œuvres de controverses, il est aussi fort possible qu'inversement, les controverses aient nourri les récits de voyage.

C'est à l'occasion d'une étude fouillée de *L'histoire des plus illustres et scavans hommes de leurs siècles* (1671) où André Thevet fait l'éloge de François Pizarre que Frank Lestringant dévoile la mécanique de la controverse religieuse à l'œuvre dans les ouvrages d'histoire, nourris des plus récents événements ayant eu lieu lors des conquêtes du Nouveau Monde. Frank Lestringant présente le cosmographe Thevet comme un lecteur très attentif des historiographies huguenotes à partir desquelles, par paraphrases et autres découpages, il tente de réhabiliter les héros de la *Conquista* espagnole. Frank Lestringant conclut que sans l'appareil critique mis en place par Urbain Chauveton, son *Histoire nouvelle* (1579), André Thevet n'aurait pas su autant développer le sien, d'autant plus qu'il présente les mêmes traits que l'historien huguenot.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.248-249.

L'insistance et la virulence avec lesquelles Thevet prend parti indiquent bien que le théâtre de la querelle n'est pas seulement dans les Indes lointaines, mais aussi et d'abord au milieu de la France des guerres de Religion.(...)

Mais en dénonçant, outre leurs «exagérations», le procédé allégorique de ses adversaires, le cosmographe tombe dans le même travers. Si le protestant ou le Français «politique» sont, pour Chauveton et plus tard Antoine Arnauld, ce qu'en termes scolastiques on appellerait les «suppôts» réels des Péruviens ou des insulaires de Trinidad, il est également vrai que les conquistadores, qu'excuse bien volontiers Thevet, couvrent d'un nom splendide et légendaire les partisans de l'Espagne en France et leurs agissements douteux.<sup>37</sup>

Dès lors, l'histoire, eût-elle atteint au grand genre, devient un théâtre où se jouent d'âpres débats dont la controverse est à la fois partie liée et liante, serrant de près l'Indien et sa parole. Ceci semble échapper à Normand Doiron, qui n'en tient pas compte, semble-t-il. Or, il en va autrement pour Frank Lestringant.

La tyrannie de l'Espagne peut d'autant mieux être dénoncée par procuration qu'une sorte de «rhétorique barbare» se constitue, qui fait du corps dénudé, supplicié et martyrisé de l'Indien le support idéal de la protestation politique. Dans cet usage allégorique, le Barbare d'Amérique apparaît doué de parole. Et son éloquence naïve, calquée sur les meilleurs patrons de l'art oratoire (...), en une prosopopée menaçante, énonce en clair les droits imprescriptibles de la Nature.<sup>38</sup>

Nous croyons qu'il convient de prendre en compte le phénomène générique que constitue la controverse, qui accompagne et succède aux Guerres de Religion entre catholiques et huguenots, et tenir compte de son influence sur le développement de l'histoire.

Si la controverse a certainement relancé la production d'œuvres en forme de dialogues à l'époque classique (qu'il s'agisse d'entretien, de colloque ou de

---

<sup>37</sup> Frank Lestringant, «La réformation dans la canoés ou l'invention du Bon Sauvage – une apologie de François Pizarre», *Le Huguenot et le sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Aux Amateurs de Livres, Paris, 1990, p. 243-244.

<sup>38</sup> *Ibid.*

dispute)<sup>39</sup>, selon les historiens de la religion, cette pratique a généralement pour but d'assurer la vérité. Or, dans un article substantiel, François Laplanche explique que l'histoire serait même née de cette praxis.

La controverse a agi de façon plus radicale même qu'en produisant un discours de la méthode historique. Comme les catholiques s'appuient fortement sur l'argument de Tradition, en construisant celui-ci à grand renfort de textes patristiques, les controversistes, surtout réformés, sont contraints à prendre de la distance par rapport au passé. (...)

L'intense effort d'érudition auquel la controverse va maintenant se plier, de part et d'autre, a produit une sorte de consensus de la république des lettres, sur la nécessité de procurer de bonnes éditions des Pères et des conciles, mais aussi sur le devoir de ne pas se contenter de l'étude des doctrines.<sup>40</sup>

Tranquillement, on prend ses distances par rapport au passé et c'est dans cette distance même que le recours à ce qui jusque-là faisait autorité devient caduc.

De part et d'autre, il n'est donc pas possible d'échapper à la pesée de l'histoire sur une antiquité qui, dans un premier temps, apparaît immobile : qu'il s'agisse de l'antiquité de l'Écriture ou celle de la Tradition.<sup>41</sup>

L'écriture de l'histoire échappe alors aux contingences de l'engagement des aménagements procéduriers, connus de la noblesse robine, pour s'attacher un corps de méthodes que l'on tire des travaux des historiens de la religion qui veillent notamment à l'établissement de critères concernant l'authenticité des écrits patristiques.

Très tôt, dès le XIIIe siècle, bien avant que les historiens prennent conscience de l'importance des archives, les tribunaux ont cherché à développer une expertise concernant les actes notariés, les écrits juridiques et les chartres. Quatre siècles plus tard, la diplomatique s'intéresse particulièrement à ces dernières et développe une critique où la contestation de documents déclenche forums,

---

<sup>39</sup> Dans une étude inédite, nous avons monté un catalogue d'œuvres en forme de dialogue (de langue française) allant de 1500 à 1900. Notre recension révèle les données suivantes : 1500-1550 :16; 1551-1600 :35; 1601-1650 :63; 1651-1700 :112; 1701-1750 :189; 1751-1800 : 66; 1801-1850 :4;1851-1900 :3.

<sup>40</sup> François Laplanche, «La controverse religieuse au XVIIe siècle et la naissance de l'histoire», la controverse religieuse et ses formes, Cerf, Paris, 1995, p. 402.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 404.

débats ou controverses. L'expertise judiciaire en écritures instaure des procédés d'examen nourrissant la diplomatique participant d'une écriture de l'histoire qui cherche à discriminer les faux des vrais.

Selon F. Laplanche, c'est à Jean Daillé, pasteur parisien et ministre protestant de Charenton, que revient l'honneur de révéler les deux principales difficultés qui, sur le plan historique, interviennent à la lecture des Pères de l'Église : la première concerne l'ignorance de l'Église de l'antiquité; la deuxième, le caractère polémique des dits écrits. On constate avec étonnement la conscience des problèmes épistémologiques chez Jean Daillé qui, dans son *Traicté de l'employ des Saints Pères* (1632)<sup>42</sup> précise combien « nous entendons le tout en un sens propre aussi esloigné du leur, que leur siècle l'est du nostre ». La deuxième difficulté questionne la compréhension que les contemporains peuvent générer à l'égard de « toutes choses qui toutes n'ont que bien peu de rapport aux controverses présentes. »<sup>43</sup>

Cependant, les ordres catholiques jésuite et bénédictin, à l'origine d'une controverse célèbre, ont permis à l'histoire de devenir une science par l'instauration de la critique textuelle exhaustive qui s'appuie à la fois sur les dimensions analytique et comparative.

C'est grâce au moine bénédictin Jean Mabillon que les règles fondamentales de l'histoire sont établies. En effet, Jean Mabillon laisse à la postérité de *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*<sup>44</sup> (1677), publiées seulement en 1990, où il développe la méthode d'analyse (qui confère à l'histoire son caractère scientifique qu'on lui connaît aujourd'hui) et qui se parachève dans son ouvrage principal : le *De re diplomatica* (1681). Il convient de dire que le premier fait suite à une polémique sur un ouvrage portant sur la vie des saints, et que le deuxième

<sup>42</sup> Cité par François Laplanche, *ibid.*, p. 398.

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 399.

<sup>44</sup> Mabillon, *Brèves réflexions sur quelques Règles de l'histoire*, préface et notes de Blandine Barret-Kriegel, P.O.L., Paris, 1990, 166 p.

relève le défi lancé par le jésuite Daniel van Papenbroeck concernant l'authenticité des chartes des souverains mérovingiens.

Du premier, Blandine Barret-Kriegel dit que «Les *Brièves Réflexions...* font basculer la définition de l'histoire»<sup>45</sup> tant et si bien qu'on en déduit que, vers la fin du XVIIe siècle, de profonds questionnements sont en voie de transformer l'histoire en une véritable discipline scientifique. Mais le fait que l'ouvrage n'ait pas été publié incite aussi à penser que Mabillon était à contre-courant par rapport à son époque. Quoi qu'il en soit, le bénédictin établit à cinq ses règles de l'histoire : l'amour de la vérité, la sincérité, l'autorité, la tradition (et la possession de la vérité) et l'argument négatif. Blandine Barret-Kriegel précise leur orchestration :

Deux principes rectificatifs commandent l'éthique : l'amour de la vérité et la sincérité. Trois concepts organisent son épistémologie : l'autorité, la tradition, l'argument négatif (en vérité quatre, car, à la rubrique tradition, Mabillon traite d'un quatrième concept : la possession).<sup>46</sup>

Pour Jean Mabillon, les deux premières règles vont de soi, étant donné le paysage catholique dans lequel son ordre évolue, le mensonge venant offenser Dieu. Par contre, nous devons prendre le temps de comprendre à quoi réfère l'autorité, la tradition et l'argument négatif, la possession de la vérité étant toute relative, variant selon les sources nouvelles qui permettent de réinterpréter les faits. Pour le bénédictin, explique B. Barret-Kriegel, il y a

deux acceptions traditionnelles du terme autorité, commandement ou témoignage, [et] Mabillon choisit, sans ambages, la seconde. «Autorité signifie aussi, le témoignage d'un auteur qui a écrit..., le mot vient d'*auctoritas* latin qui vient d'*authentis*» (Furetière). La définition de l'autorité proposée par Mabillon est un moment particulièrement important de subversion de l'acception traditionnelle.<sup>47</sup>

Dans ce cadre, l'autorité est reliée au témoignage de l'auteur, et de là, à son authenticité. Il dit :

<sup>45</sup> Mabillon, *op. cit.*, p. 65.

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

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 52.

Nous ne pouvons connoître les choses passées que pour les avoir veuës, ou pour les avoir entendues des tesmoins digne de foy, ou pour les avoir leuës. Or quand il est question des choses anciennes, il n y a proprement que l'autorité des Ecrivains qui nous ont devancez qui nous en puissent rendre un temoignage assuré. Ces auteurs sont ou contemporains, ou voisins des contemporains, ou posterieurs, ou recens.<sup>48</sup>

Une fois classés, les auteurs se voient hiérarchisés selon leur degré de crédibilité : s'ils s'appuient ou non sur des sources anciennes et multiples et si d'autres historiens les ont combattus à leur époque. Ainsi, à ses yeux, on ne peut fonder quoi que ce soit à partir des œuvres d'auteurs «postérieurs» et «recens» à moins de recourir aux originaux ou autres «monuments dont ils se sont servis pour composer leur histoire», ajoute-t-il. On comprend alors pourquoi, jusqu'à la fin du siècle, les historiens métropolitains se servent des relations de voyage pour construire et étoffer l'histoire des nouveaux mondes érigés en colonies. D'ailleurs, chez Mabillon, la tradition vient s'opposer à la fable, l'affabulation, le conte.

Aussy n'y a t'il de Tradition assurée que celle qui nous a esté transmise par le moyen de l'écriture, et vouloir qu'on s'attache a celle qui n'a point d'autre garand que le discours et la langue des hommes, c'est s'exposer visiblement à l'illusion.<sup>49</sup>

Ainsi, tout ce qui relève de la tradition orale ne peut servir de fondement à l'histoire, pense-t-il, conférant aux écrits une autorité supérieure à la parole.

Blandine Barret-Kriegel ajoute un aspect qui n'est pas sans conséquence dans la distinction de la vérité par rapport aux idées forgées de toutes pièces.

Le *Dictionnaire de l'Académie* précise bien : «La religion catholique est fondée sur l'écriture et sur la tradition.» Révoquer en doute la tradition, c'est bel et bien séparer la fable de la vérité. Or la fable, légende attestée et transmise par les paroles, a évidemment un rapport fondamental avec la tradition et, en la récusant, Mabillon institue une fois de plus la prééminence de l'écrit sur la parole (...)<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 112-113.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 59.



Enfin, l'argument négatif, inférieur au positif, provient de la conception aristotélicienne. «L'argument négatif tiré du silence d'un ou de deux historiens ne vaut rien contre un fait qui est appuyé sur une bonne preuve positive. La raison en est claire et fondée dans le sens commun.»<sup>51</sup> Dès lors, l'histoire se distingue de «l'histoire rhétorique, art littéraire et oratoire» comme le stipule Mme Barret-Kriegel.

Pour Jean Mabillon, c'est l'authenticité des sources qui fait autorité et, de là, on comprend que ce ne sont plus les autorités traditionnelles qui garantissent l'autorité d'un livre. Dans cette perspective, l'histoire devient savante, érudite, d'autant plus que la fiabilité des preuves, soumises à l'examen, l'emporte sur la crédibilité conférée jusque-là aux Anciens, et surtout aux Écritures supportant la tradition. Ceci jette le bénédictin dans une position inconfortable où la piété se voit confrontée à la recherche de la vérité. Mais c'est à ce prix que l'histoire acquiert son caractère transitoire et passe dans le domaine public. C'est que la vérité, qu'elle soit ou non sous le regard de Dieu, n'est pas de l'ordre de la propriété privée. Mais ces considérations, si elles sont tuées par cette non-publication, nourrissent néanmoins l'ordinaire du travail du moine bénédictin qui fait école, après avoir essuyé plusieurs controverses sur le sujet.

Du deuxième ouvrage, le *De re diplomatica* (1681), Georges Tessier dit qu'il s'agit là d'un «des chefs-d'œuvre du XVIIe siècle [qui] s'impos[e] tout de suite au petit monde des érudits (...) déç[u] par le caractère factice et irréal de l'historiographie courante»<sup>52</sup>.

Selon l'historien, Jean Mabillon s'est inspiré des principes de Descartes

et particulièrement à celui «de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales» qu'on fût «assuré de ne rien omettre». Il répartit les documents en grandes catégories et passe en revue les différents aspects sous lesquels ils peuvent être examinés : la matière qui leur sert

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>52</sup> Georges Tessier, «Diplomatique», *L'histoire et ses méthodes*, NRF, La Pléiade, Paris, 1961, p. 641.

de support, l'encre, l'écriture, la ponctuation, la langue, les formules, les sceaux, les suscriptions, les notations chronologiques (...)<sup>53</sup>

Ses continuateurs, les bénédictins français dom Tassin et dom Toustain, affinent l'œuvre du maître (notamment par la distinction entre les caractères extrinsèques et intrinsèques d'un document où les premiers l'emportent largement sur les deuxièmes pour distinguer la copie de l'original) et la rééditent avec ajouts et compléments tant et si bien que le *Nouveau traité de diplomation* met quinze ans à voir le jour en son entier (1750-1765).

La principale conséquence de tous ces efforts mène donc les historiens à établir des procédures précises : périodisation, comparaison mais aussi pratique de l'argument du silence. Ces règles, dit François Laplanche, permettent à l'historien de prétendre écrire l'histoire à partir de l'étude raisonnée des textes tout en évacuant les témoignages et «ce que la rhétorique appelait des preuves inartificielles<sup>54</sup>, extrinsèques aux opérations mentales de l'historien»<sup>55</sup>. Quant à l'argument de silence, il permet à l'historien de taire dorénavant ce qui pourrait être sujet à controverse...

Plus qu'une question de style et de genre, c'est par l'effort redoublé des théologiens du XVIIe siècle, catholiques et protestants<sup>56</sup>, que s'est réalisé

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> François Laplanche a forgé ce néologisme pour désigner des preuves «réelles» qui ne soient pas pour autant «vraies» (de facto).

<sup>55</sup> François Laplanche, «La controverse religieuse au XVIIe siècle et la naissance de l'histoire», *op. cit.*, p. 401.

<sup>56</sup> Dans son article, François Laplanche explique plus longuement les nuances que nous omettons, ici. «Les catholiques reçoivent différemment la critique protestante portant sur leurs variations doctrinales. Pour l'érudition gallicane ou janséniste, le leitmotiv est celui de la fixité de la Tradition (...) Dans la théologie jésuite, au contraire, la possibilité d'un progrès de la doctrine est clairement reconnue, déjà chez Maldonat, qui la met en relation avec l'assistance du Saint-Esprit. L'affrontement entre les deux méthodes culmine évidemment avec le problème de la primauté romaine, inconnue de l'Église antique sous la forme qu'elle prétend revêtir au XVIIe siècle (...) [Chez les protestants], plus les critiques l'étudient, [l'Écriture], plus ils découvrent la nécessité d'éclairer les textes par l'histoire (...) [;] en second lieu, si l'on prétend s'en tenir à la claire doctrine de l'Écriture, est-il possible d'introduire dans le commentaire théologique un vocabulaire philosophique étranger à la terminologie biblique? Cette critique (...), introduisait aussi l'histoire là où les protestants estimaient pouvoir recourir sans problème à la source authentique de la foi.» *Ibid.*, p. 403-404.

l'évolution de l'histoire jusqu'à la préfiguration d'une «interprétation actualisante de la Bible ou de la Tradition»<sup>57</sup> qui triomphe au XIXe siècle.

Nous n'irons cependant pas plus en avant dans l'étude de la controverse et ses effets sur le développement de l'histoire, sur le plan générique particulièrement, puisque nous y revenons à l'occasion de l'étude des dialogues lahontaniens. Mais nous partageons avec Frank Lestringant l'idée selon laquelle les relationnaires et historiens protestants sont à l'origine de l'invention du Bon Sauvage dont le fondateur est justement Jean de Léry et les principaux propagateurs au XVIIe siècle, outre Marc Lescarbot et Jean Daillé, le baron de Lahontan.

Enfin, on peut déjà comprendre que si les relations de voyage et leurs auteurs, plus proches de l'invention que de l'érudition, continuent tout au long du XVIIe siècle à participer de façon plus ou moins formelle aux controverses de leur époque, l'imaginaire classique se voit investi par de nouveaux archétypes dont le Sauvage et l'étrangeté des Nouveaux Mondes restent les principales manifestations.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 404.

## 2. RELATIONS DE VOYAGES ET UTOPIES

Pour toute personne qui s'intéresse à la littérature de voyage, l'utopie constitue un genre protéiforme amalgamant la vision d'une société idéale à la découverte de mondes inconnus. De fait, il s'agit effectivement d'une relation de voyage, mais d'un voyage inventé, revu et corrigé, invariablement écrit par un non-voyageur qui se projette dans la peau d'un marin au long cours. Dans ce cadre, l'utopie n'est au fond que ce désir d'altérité venant contrebalancer la terrible *Conquista* qui a basculé dans le sang de la barbarie et de la domination espagnole. Signe de cette rêverie humaniste, l'utopie emporte quelques esprits européens dans un syncrétisme imaginaire où un Nouveau Monde, pur et idéal, vient régénérer les institutions de l'Ancien, qui périssent.

Au début du siècle, Geoffroy Atkinson (1924) considère qu'«il y a une tradition littéraire et philosophique fondée sur l'expérience des voyageurs, qui relie en quelque sorte l'œuvre de Montaigne aux œuvres de Rousseau, de Diderot et de Voltaire.»<sup>58</sup> Tout juste avant lui, Gilbert Chinard (1913) relie les relations de voyages à la vogue des utopies puisque «c'est presque toujours à des relations de voyages qu'ils avaient lieu de croire exactes, que les architectes des cités utopiques empruntent leurs matériaux.»<sup>59</sup> Atkinson et Chinard cherchent, ici, à dégager la part imaginaire de toute relation de voyage. Mais il reste que présenter l'utopie comme prolongement des relations de voyages vient remettre en question le fragile édifice de la définition du genre qui nous occupe.

En effet, Gilbert Chinard, dans son chapitre *Les Missionnaires philosophes*<sup>60</sup>, associe à l'utopie ce que les ethnographes des peuples amérindiens ont mis au jour ces vingt dernières années, c'est-à-dire l'univers amérindien fonctionnant

<sup>58</sup> Geoffroy Atkinson, *op. cit.*, p. 12.

<sup>59</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 189.

<sup>60</sup> Ce titre reste étonnant quand on sait la montée du déisme et de l'anticléricalisme chez les écrivains philosophes du XVIIIe siècle.

sans roi, sans loi ni foi organisés.<sup>61</sup> Il est curieux de constater que, pour les Européens, une société qui soit fondée sur le don, l'interrelation entre les membres d'un clan et une conception du sacré admettant les femmes comme agent de pouvoir reste inimaginable tout au long du XXe siècle.

S'appuyant sur le *Journal historique* du Père jésuite Charlevoix, Gilbert Chinard cite des passages précis qui annoncent les idées égalitaires, utopiques, de Jean-Jacques Rousseau :

[Les Sauvages] paraissent sans passion. (...) On croirait d'abord qu'ils n'ont aucune forme de gouvernement (...) nés libres et indépendans, ils ont en horreur jusqu'à l'ombre du pouvoir despotique (...) Toute contrainte les révolte (...) ils ne sont point esclaves de l'ambition et de l'intérêt (...) Nulle distinction de naissance, nulle prérogative attribuée au rang (...) on perçoit des traces de religion primitive (...)<sup>62</sup>

Lahontan ne dit pas autre chose dans la préface de ses *Dialogues*.

(...) les Nations qui n'ont point été corrompues par le voisinage des Européens, n'ont ni *tien* ni *mien*, ni Loix, ni Juges, ni Prestre; Personne n'en doute, puis que tous les Voyageurs qui connoissent ce Païs-là, font foy de cette verité. (...) Il me semble qu'il faut être aveugle pour ne pas voir que la propriété des biens (je ne dis pas celle des femmes) est la seule source de tous les désordres qui troublent la société des Européens (...)<sup>63</sup>

Passant ostensiblement de l'éristique au générique, on note un glissement qui associe les relations de voyage à l'utopie, en raison des thèmes, de la critique de l'Ancien Monde et de la découverte d'une terre neuve et idéale, voire idéalisée, de la part de l'auteur. Voilà sans doute la raison qui fait classer à tort parmi les utopies l'œuvre de Lahontan par plus d'un chercheur. En effet, ce glissement se voit repris par les héritiers de Gilbert Chinard, allant de Geoffroy Atkinson à Maurice Roelens, en passant par Noemi Hepp et Tzvetan Todorov...

<sup>61</sup> Voir les importants ouvrages de Bruce Trigger dont *The Huron-Farmers of the North*, Holt, Rinehart and Winston, New-York, 1969; *The Children of Aataentsic : a history of the Huron People to 1660*, Mc Gill-Queen's University Press, Montréal, 2 vol., 1976; *Natives and New Comers*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 1985; et Georges Émery Sioui, *Les Wendats*, P.U.L., Sainte-Foy, Québec, 1994.

<sup>62</sup> *Journal historique* de Charlevoix, cité par Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 336.

<sup>63</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 795.

Seul Réal Ouellet semble épargné par cette contamination d'idées reçues. C'est pourquoi au lieu d'en venir à identifier les traces de quelque exotisme philosophique (ou utopique), Réal Ouellet fait le pari de voir dans l'œuvre lahontanienne une autobiographie romancée. Or, il semble qu'il ait gagné sur quelque front puisque le très sérieux *Dictionnaire de biographie française* vient d'admettre en 1997, dans son fascicule CX. (Langlenne-Lambert), Lahontan dont la biographie s'appuie entièrement sur sa relation de voyage. Le bibliographe J.-P. Lobies explique qu'il en est redevable à l'édition critique de Réal Ouellet, «une somme de toutes nos connaissances actuelles sur Lahontan, contenant notamment, p. 209-38, une chronologie dotée de tous les justificatifs souhaitables.»<sup>64</sup> On s'étonne qu'un historien de profession adhère à une chronologie tirée d'une relation de voyage.

Nous ne suivons pas cette voie et pensons plutôt que la relation de voyage peut se décrire de deux manières : en tant que roman autobiographique, où le voyageur construit son témoignage tout en s'appropriant une historicité qui, jusque-là, l'excluait et le reléguait au rang d'objet et de créature de Dieu; mais aussi en tant qu'œuvre de controverse, où le voyageur participe aux grands débats qui animent et déchirent la communauté européenne, dans la foulée de la Réforme luthérienne et la Révocation de l'Édit de Nantes. Ceci est particulièrement manifeste chez Lahontan qui fait coïncider l'itinéraire de son séjour en Nouvelle-France avec le récit de ses mémoires personnelles le conduisant, après être passé de soldat à capitaine et à Lieutenant du Roi en colonie à la déchéance de l'exil, l'espionnage en milieu protestant, et, enfin, chevalier errant dans une Europe en proie à l'exclusion de l'ennemi intérieur qui prend de plus en plus d'expansion, le non-catholique.

---

<sup>64</sup> J.P. Lobies, *Dictionnaire de biographie française*, Librairie Letouzey et Ané, Tome 19, CX. Langlenne-Lambert, Paris, 1997, p. 334.

Ainsi, dans la préface de *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1557), de Jean de Léry, Frank Lestringant explique comment le projet autobiographique est détourné au profit d'une revendication :

Il s'agit donc pour Léry de rétablir une vérité et de laver de tout soupçon la mémoire de trois martyrs immolés au Nouveau Monde pour la défense de la foi calviniste. Une fois de plus, par conséquent, l'autobiographie est inséparable de l'apologie militante, et le récit de vie étroitement solidaire de la défense et illustration de la Cause outragée.<sup>65</sup>

Frank Lestringant va même jusqu'à dire que cette relation «[aurait] influencé des auteurs aussi divers que John Locke, Pierre Bayle, Prévost, l'Abbé Raynal, Diderot et Jean-Jacques Rousseau»<sup>66</sup>. Et nous ajoutons, probablement Lahontan.

De fait, la plupart des relations de voyage sont de véritables romans d'aventure qui se doublent aussi de ce qu'on appelle des romans d'apprentissage où le lecteur suit le relationnaire dans les étapes menant à une prise de conscience existentielle, parfois mystique comme c'est le cas chez Jean de Léry qui devient prédicateur calviniste au retour d'Amérique du Sud. Pierre Berthiaume ne dit pas autre chose quand il explique que le «voyageur se conçoit comme sujet d'un événement qui s'insère dans l'Histoire»<sup>67</sup> et désormais comme être en devenir, lieu et cause du progrès.

En effet, le relationnaire fait toujours coïncider le voyage avec la revendication de la vérité dans son récit. Cette considération laisse entendre que «la seule réalité du voyage, fût-il "scientifique" se trouve dans le discours qui transmue le monde en littérature»<sup>68</sup>. Mais c'est ici faire bien peu de cas de l'imaginaire qui prévaut à l'époque classique et tenir pour principe que la réalité nourrit la fiction, alors que

---

<sup>65</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1557) édition établie par Frank Lestringant, Max Chaleil éditeur, France, 1992, p. 8.

<sup>66</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1557), *op. cit.*, p. 9.

<sup>67</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 183.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 382.

c'est l'inverse.

La représentation de l'inconnu ne peut qu'avoir recours à l'invention qui remplit le vide culturel laissé par l'émergence du nouveau. Les relationnaires, qu'ils soient justicier à la parole agonique, missionnaire (*ad majorem dei gloriam*) ou fonctionnaire compulsant pelleteries, reliques et artefacts sauvages comme autant de souvenirs statistiques, tous tentent invariablement de relier l'Amérique à l'Antiquité gréco-romaine ou aux premiers chrétiens des écrits patristiques. L'utopiste fera l'inverse : nourri d'images récentes<sup>69</sup>, il déploie - en espérant la transformer - une vieille représentation du monde. N'entend-t-on pas le Raphaël de Thomas More s'écrier :

Ah! si je venais proposer ce que Platon a imaginé dans sa *République* ou ce que les utopiens mettent en pratique dans la leur, ces principes, encore bien supérieurs aux nôtres – et ils le sont à coup sûr – pourraient surprendre, puisque chez nous, chacun possède ses biens propres tandis que là, tout est mis en commun. Mais que contient-il qui ne soit concevable et opportun de dire? S'il faut taire comme choses inouïes et folles tout ce que la méchanceté humaine nous fait paraître exceptionnel, il faut alors dissimuler aux chrétiens presque tout ce que le Christ a enseigné, et il a si bien interdit de le dissimuler qu'il a ordonné à ses disciples d'aller prêcher sur les toits ce qu'il avait murmuré à leurs oreilles. L'essentiel de sa doctrine est bien plus éloigné des mœurs du monde que ne le fut ma remontrance.<sup>70</sup>

Chez Campanella, on peut lire la même chose :

Leur principe est le suivant; tout appartient à tous; mais ce sont les officiers qui détiennent le pouvoir de distribution. Ainsi, non seulement la nourriture est commune, mais aussi les études, les honneurs et les divertissements, ce qui signifie aussi qu'il n'est pas possible de s'approprier quoi que ce soit. On dit chez eux que la propriété provient du fait que l'on vit dans des maisons séparées avec sa femme et ses enfants et que cela fait naître l'égoïsme. Et pour faire exceller son fils par la richesse ou par la dignité, ou lui laisser un héritage, un chacun devient ouvertement rapace s'il ne craint rien grâce à sa puissance, ou un avare, un rusé, un hypocrite, s'il n'a aucun pouvoir. Mais supprimez l'amour-propre, il ne subsiste que l'amour

<sup>69</sup> On sait aujourd'hui que Thomas More et Campanella avaient tous deux lu les fameux *Voyages d'Amerigo Vespucci*, publié en 1507.

<sup>70</sup> More, Thomas, Sir, *L'utopie : où, Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, texte latin édité et traduit par Marie Delcourt, Librairie Droz, Genève, 1983, p.126.



universel. (...) [Ils] s'entraident et s'enseignent l'un l'autre. Et tous les jeunes s'appellent frères entre eux (...).<sup>71</sup>

Dans la relation de voyage, par contre, il semble que la représentation délivrée par l'écriture du voyage ne réduise l'expérience de l'altérité qu'à la conscience de l'altération des référents de l'époque. Comme si le voyage réel disparaissait au profit du voyage «revu, relu et corrigé» sur papier, recréé selon les signes de l'imaginaire classique érigé à partir des grands auteurs de l'Antiquité et de la Bible.

Pourtant, contrairement aux relations produites par d'authentiques voyageurs, Geoffroy Atkinson met en relief un autre genre littéraire : la relation d'un voyage n'ayant pas été vécue mais uniquement inventée.

[Ces] voyages imaginaires mais vraisemblables[ étaient le lot de] ceux qui ne voyageaient pas mais qui voyaient le profit qu'il y avait à faire, [et ces auteurs] ont commencé d'assez bonne heure en France à composer des Voyages Extraordinaires basés pour les détails sur des relations de voyages véritables.<sup>72</sup>

En fait, il n'y a pas grande différence entre ces relations-ci et celles écrites par les voyageurs eux-mêmes, qui sont souvent écrites et réécrites par l'imprimeur faisant office d'éditeur, correcteur et réviseur à l'époque.

Dans un ouvrage précédent, Geoffroy Atkinson s'était penché sur ces fameux *Extraordinary Voyage*...

*A fictitious narrative purporting to be the veritable account of a real voyage made by one ore more Europeans to an existent but little known country – or to several such countries – together with a description of the happy condition of society there found and a supplementary account of the travelers' return to Europe.*

On serait tenté d'annexer tout de suite à ces voyages les récits utopiques, mais G. Atkinson nous le défend bien en spécifiant que

<sup>71</sup> Campanella, Tommaso, *La cité du soleil*, traduite et précédé d'une introduction par Alexandre Zévaès, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982, p. 10-11.

<sup>72</sup> Geoffroy Atkinson, *op. cit.*, p. 37, note 1.

*The main distinction between the Extraordinary Voyage as a type, and (for example) the Utopia of More or the Voyages of Cyrano de Bergerac, lies in the realistic treatment of the Extraordinary Voyage. The same distinction is found between the Extraordinary Voyage and the political satire of anagram names, or between the Extraordinary Voyage and the affected voyages in the Lands of Love so common on the 17<sup>th</sup> century in France. It is precisely by the authenticated realism of their setting that the Extraordinary Voyages carried weight as works of religions, social, or political criticism.<sup>73</sup>*

Il ne faut pas comprendre la littérature romanesque de l'époque classique pour faire pareille distinction. Dans son essai sur l'imagination classique, Thomas Pavel nous prévient :

Redécouvrir pour elles-mêmes et selon leur propre logique la sensibilité hiérarchique, le monde habité par les dieux, l'intimité avec la nature, la pensée non littérale et l'hétéronomie des temps prémodernes exige de nous un effort considérable d'imagination historique.<sup>74</sup>

Plus loin, il ajoute qu'à cette époque, se superposent plusieurs couches symboliques forgeant un imaginaire à la fois riche et allégorique que le latin unifie et dont l'«hétérochronie» reste la caractéristique principale.

À mi-chemin entre la relation de voyage et l'utopie, il y aurait donc les pseudo-voyages écrits par un faux voyageur? Étonnamment, c'est dans cette sous-catégorie que Geoffroy Atkinson range l'œuvre de Lahontan. Ceci est d'autant plus erroné que les documents compulsés par les Archives de la colonie attestent des états de services véritables de Lahontan en Nouvelle-France. Sa relation n'est donc pas «a fictitious narrative» complète, pour reprendre les termes d'Atkinson.

Quelques années plus tôt, Gilbert Chinard s'était aussi penché sur le cas de l'aventurier du Béarn, nourri des propos sévères et sentencieux de J. Edmond

<sup>73</sup> Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature, vol. I, Before 1700*, Burt Franklin éd. New York, 1920, p. IX-X.

<sup>74</sup> Thomas Pavel, *L'art de l'éloignement – essai sur l'imagination classique*, Gallimard, Folio # 296, coll. Essais, Paris, 1996, p. 22.

Roy<sup>75</sup>, qu'il cite abondamment. Gilbert Chinard relie l'opposition à la monarchie du Roi-Soleil qui prend forme, dans le courant du XVIIe siècle, avec le désir de lire des voyages imaginaires et extraordinaires. Mais, selon ses dires, «à partir de Lahontan qui marque véritablement une date dans la littérature exotique, tout a changé»<sup>76</sup> quant à la représentation du Bon Sauvage puisqu'il est à l'origine de l'exotisme sentimental dont la fortune profite à Maubert de Gouvet, Bougainville, Diderot, Lebeau, Chamfort, Jean-Jacques Rousseau et, enfin, Chateaubriand, tous philosophes-voyageurs. En fait, lire les analyses de Gilbert Chinard mène à explorer la représentation catholique qui domine au début du XXe siècle et qui condamne en bloc tous ceux qui ne partagent pas son ordre des choses.

Citant M. Faquet (qui définit les «émigrés de l'intérieur»<sup>77</sup>), Gilbert Chinard clôt son chapitre en pestant contre les polissons et mauvais garçons qui désobéissent à la Loi, filous auxquels il associe Lahontan :

Les Flibustiers des Antilles et les coureurs des bois du Canada qui n'étaient après tout que des civilisés en rupture de ban, contribuaient en même temps que les sauvages américains à ruiner le vieil édifice.<sup>78</sup>

Geoffroy Atkinson reprend la plupart de ces idées et cherche à les nuancer par l'étude du genre auquel appartiennent ces fictions plus ou moins utopiques car «*the distinguishing feature of the Extraordinary Voyage is its geographic realism (...) [and] has a philosophical or utopian content*».<sup>79</sup> Or, plutôt que de chercher ce qui distingue ces œuvres, on s'aperçoit que ce qui les relie porte sur la représentation du Nouveau Monde dans un propos philosophique et critique. Son corpus de travail se résume à quelques œuvres qui ont fait l'objet, il y a peu,

<sup>75</sup> Rappelons que le mémoire de M. Roy, *Le Baron de Lahontan*, remonte à 1894 et avait pour but de condamner le caractère libertin (anticlérical et anti-catholique) de l'œuvre.

<sup>76</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 243.

<sup>77</sup> Les émigrés de l'intérieur sont des «hommes de réflexion et d'étude qui ont le ferme dessein de ne plus s'occuper du pays où ils sont nés, et en réalité de ne plus en être.», M. Faquet, *XVIIIe siècle*, avant-propos, p. VII, cité dans Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 244.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature op. cit.*, Tome II, p. 7-8.

d'une thèse magistrale<sup>80</sup> de Jean-Michel Racault qui, pour sa part, les classe toutes parmi les utopies.

Il s'agit de la *Terre Australe connue* (1676) de Gabriel Foigny; *L'Histoire des Sévérambes* (1677-79) de Denis Vairasse et *Les Aventures de Télémaque* (1699) de Fénelon dans le premier tome. Quant au deuxième tome, l'analyse porte sur quatre autres *Voyages Extraordinaires*, de 1700 à 1720 : *L'Histoire de Calejava* (1700) de Claude Gilbert, *Le Voyage de François Leguat* (1708) de Max Misson, *Les Voyages de Jacques Massé* (1710) et *Le Voyage de Groenland* (1720) de Simon Tyssot, pour ne consacrer que trois maigres pages, soit le «chapter II» intitulé *Lahontan and «the good savage»* où il conclut que

*The great advance of Lahontan is, however, his frank appeal for anarchy and the overthrow of monarchy in France, Lahontan's words are more dangerous than Fénelon's, even as Fénelon's are more dangerous than those of More.*<sup>81</sup>

Geoffroy Atkinson ne discute aucunement la perception qu'entretient Gilbert Chinard à l'égard de Lahontan et la perpétue, telle quelle :

*According to M. Chinard, the «bon sauvage» concept for the Jesuit Relations was probably adapted by Lahontan for the purpose of preaching anarchy in Europe.*<sup>82</sup>

Dans une vaste thèse d'orientation structuraliste soutenue par Jean-Michel Racault, l'utopie est constituée comme un genre autonome «surtout en raison de la subordination hiérarchique de la narration à la description»<sup>83</sup> et dont le discours remplit quatre fonctions. Le narrateur a une fonction d'attestation de création d'un «effet de réel»; une fonction de médiation entre le réel et l'imaginaire; une fonction de production de la description et une fonction d'interprétation de la description<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Voir Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Studies on Voltaire and the eighteenth century #280, Voltaire Foundation, Oxford, 1991, 830 p.

<sup>81</sup> Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature op. cit.*, Tome II, p. 32.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, *op. cit.*, p. 757.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 762- 763.

Selon Jean-Michel Racault, il y a trois catégories d'utopies, correspondant à autant d'aires chronologiques qui, parfois, se chevauchent. D'abord les naissances, développement et déclin de la grande utopie romanesque, allant de *L'Histoire des Sévérambes* (1675-79) jusqu'à Gaudence de Lucques (1737); dans un deuxième temps, vient une série d'œuvres «relevant d'un projet de réforme déguisé» qui débute en France (vers 1703) avec le *Voyage du Prince* de Montbriand de Lesconvel. Une troisième catégorie d'utopies regroupe les romans à incidence utopique, les micro-utopies, tel *Cleveland* (1731) de Prévost.

On ne sait trop dans quelle catégorie Lahontan se range sinon la deuxième puisque cette œuvre ne fait pas l'objet d'une recension particulière. La seule allusion à Lahontan ne concerne pas la relation de voyage mais bien plutôt le dialogue d'idées, en tant qu'interviews qui sont «truqués [et en cela] caractéristiques des stratégies du discours libertin : dans les *Dialogues avec un Sauvage*, Lahontan remplit face à son interlocuteur Adario le rôle d'apologiste médiocre (...)»<sup>85</sup>.

Dans un article récent, Jean-Michel Racault associe l'œuvre lahontanienne aux «écrits libertins» et, négligeant les deux premiers tomes de l'œuvre, se concentre sur les *Dialogues*, proprement dit. Il s'agit là d'un «débat d'idées» où s'affrontent un «je» et un «tu» relayés par «une relation *nous/vous* au sein de laquelle, conformément encore à la norme habituelle de l'utopie, les deux interlocuteurs ne sont plus que les porte-parole d'entités collectives : Hurons et Français, Amérique et Europe, Nature et Artifice.»<sup>86</sup> Mais enfin, rien n'est vraiment clarifié sur le plan générique tant et si bien que le spécialiste des utopies se rabat sur le thème du «bon sauvage» qui, par ce dialogue avec l'Indien, le constitue signe

<sup>85</sup> Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, op. cit., p. 900, note 85.

<sup>86</sup> Racault, Jean-Michel, «Problèmes du dialogue et représentation de l'altérité américaine chez La Hontan, *La France-Amérique (XVIIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p.436.

littéraire d'une altérité qui «l'incite à se voir lui-même autre sous le regard de l'autre», le faisant accéder à l'universel.

Ce qui est remarquable dans l'évolution de la réflexion universitaire à propos des relations de voyage, c'est que le point de vue qui s'attache d'abord à distinguer les auteurs pour ensuite en identifier, génériquement, les œuvres (notamment chez Gilbert Chinard et Geoffroy Atkinson dont la tendance se poursuit jusqu'à un certain point chez Paul Hazard) opère un retournement complet avec l'arrivée des structuralistes qui, indépendamment de l'histoire littéraire venant sanctifier tel ou tel auteur, ne s'intéressent plus qu'à l'objet, littéraire s'il en fut, qu'ils tentent d'étudier à partir de fonctions, sans tenir compte des débats de sociétés qui prévalaient jusqu'alors. Dans les deux cas, on en arrive à dire que Lahontan est un anarchiste et que son œuvre est d'inspiration libertine.

Pourtant, en 1931, dans son édition des *Mémoires et Dialogues* de Lahontan, Gilbert Chinard suggère un rapprochement entre l'œuvre et la pensée d'un Gueudeville ou d'un Bayle car ces Dialogues «n'ont pas été écrits dans la tente du voyageur, mais bien plutôt dans l'arrière-boutique d'un libraire de La Haye»<sup>87</sup>.

Plus loin, il associe les idées lahontaniennes au sujet de la connaissance (qui finit par corrompre ce qu'elle essaie de comprendre) aux conclusions de Bayle dans les *Pensées sur la Comète*, et ajoute que «ce sont aussi déjà les conclusions de Voltaire aussi bien que celles des déistes anglais»<sup>88</sup>. Il souligne que «l'attaque contre la civilisation européenne [d'Adario] se précise sous la forme même qui avait été indiquée par Bayle»<sup>89</sup>. Tout est là, bien que Gilbert Chinard ait tendance à mettre dans un seul sac huguenots et libertins. Cette

<sup>87</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 29.

<sup>88</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 30.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 31.

façon de faire n'est pas gratuite. Il suit en cela la tradition de controverse instituée lors du Concile de Trente par la cléricature catholique<sup>90</sup>.

C'est dans ce cadre qu'émergent les relations de voyages, réelles, irréelles, imaginaires ou désirées. Mais cet Autre qui surgit n'est pas uniquement ailleurs, il est aussi chez soi, au sein même de la communauté dont le « nous » se fissure peu à peu. Pour se garder de l'éclatement complet, la France se resserre autour de la tradition gallicane et catholique. Il n'y a plus que deux clans qui s'entredéchirent: les catholiques et les « autres », protestants coupables d'hérésie. Ces derniers sont finalement expulsés après des moments d'une indicible cruauté ponctués de trêves et autres tentatives d'apaisement. A-t-on déjà remarqué que la Révocation de l'Édit de Nantes avait été promulguée la même année que le sinistre Code noir, en 1685?

Refusant d'abjurer leur foi, quelques centaines de milliers de réfugiés de la « Religion prétendue réformée » trouvent asile dans les Provinces-Unies<sup>91</sup>, d'où ils organisent la contestation contre la France de Louis XIV en s'emparant de l'industrie qui diffuse le plus sûrement les idées : l'imprimerie. C'est à partir de ce combat que la liberté de conscience émerge et se développe tâchant de rendre politique la chose religieuse, ce qui finit par polariser tout l'imaginaire. Dès lors, on pourrait fort bien se risquer à classer les utopies (comportant, il est vrai, de « profondes racines populaires »<sup>92</sup> comme le signale Carlo Ginzburg) parmi les ouvrages de controverse.

---

<sup>90</sup> Voir à ce propos la thèse de Louise Godard de Donville, *Le Libertin – des origines à 1665, un produit des apologistes*, Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 15-51, Paris – Seattle – Tübingen, 1989. 444 pages. L'auteur explique très bien que cette façon de confondre sous une même désignation tous les non-catholiques a pour but de permettre aux catholiques de mieux cerner « l'ennemi » afin de combattre cet hérétique à visage multiples.

<sup>91</sup> On retrouve aussi des réfugiés huguenots en Angleterre, en Allemagne et au Danemark.

<sup>92</sup> Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers – l'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Flammarion, Paris, 1980, p. 131. C. Ginzburg explique aussi que le meunier Menocchio employait l'expression *nouveau monde* « dans un sens différent, en faisant allusion, non à un nouveau continent, mais à une nouvelle société à construire. (...) Le glissement de la métaphore « monde nouveau » d'un contexte géographique à un contexte social est par contre explicite dans la littérature utopique et ceci à différents niveaux. » p. 127.

D'ailleurs, l'on s'intéresse tant à l'origine des auteurs que l'on néglige le lieu de publication de leurs œuvres. Ainsi, *Le Voyage de François Leguat* de Max Misson paraît simultanément chez Mortier/ De Lorme à Londres et Amsterdam en 1708. Simon Tyssot publie ses *Voyages et aventures de Jaques Massé* à Bordeaux en 1710; la suite de son œuvre est entièrement publiée à Amsterdam et la Haye. D'ailleurs, c'est dans ces deux villes que presque tous les titres des Voyages extraordinaires dont parle Geoffroy Atkinson furent réédités, l'œuvre de Claude Gilbert exceptée. *L'Histoire des Sévérambes* de Denis Vairasse, par exemple, est réimprimée plus de trois fois à Amsterdam et une fois à Bruxelles. On voit ainsi que le rôle des libraires-imprimeurs protestants n'en était pas simplement un d'éditeur mais aussi de diffuseur d'idées. L'absence de référence à la présence protestante dans l'histoire littéraire de la France, depuis le schisme luthérien propagé par Jean Calvin jusqu'à la Révocation, crée une lacune que l'on retrouve un peu partout, de Gilbert Chinard à Pierre Berthiaume.

Ainsi, ce dernier ne signale qu'une seule fois le phénomène huguenot dans son ouvrage sur les relations de voyage au XVIIIe siècle. Un passage assez long permet de prendre la mesure de la confusion des idées qui fait associer «huguenots» à «libertins» et «hérétiques». Ceci a pour effet de rendre les trois termes équivalents alors qu'ils ne le sont pas et de gommer les traditions littéraires et philosophiques différentes auxquelles les œuvres appartiennent.

Pierre Berthiaume cherche ici à décrire la relation missionnaire :

[elle] oscille entre deux tendances, l'une chronologique, inspirée du journal d'exploration, l'autre, plus synthétique. Dans le premier cas, le récit reproduit chronologiquement l'activité du missionnaire et il se divise le plus souvent en deux parties distinctes : la traversée et la mission. Sans doute inspirée par le modèle de François Xavier et sans doute aussi parce que les équipages des navires étaient fréquemment composés de Huguenots ou de gens peu respectueux, le récit de la traversée devient l'occasion de témoigner d'un affrontement entre le jésuite, représentant de Dieu, et les marins hérétiques ou indifférents à la loi. (...) Le vaisseau devient un champ clos dans lequel s'affrontent le bien et le mal et dans lequel se



heurtent le témoin de Dieu et l'homme corrompu, quand ce n'est pas l'hérétique.<sup>93</sup>

Cette confusion finit par profiter à la tradition historiographique apologétique puisqu'elle oppose les catholiques aux non-catholiques, soldés en vrac sous l'étiquette commode d'«hérétiques» ou, ailleurs, de «libertins».

De fait, les huguenots en exil dans les Provinces-Unies constituent le noyau de la diaspora protestante des plus agissantes. Dans ce cadre, les relations de voyage deviennent une arme de combat contre le catholicisme qui, dans le courant du XVIIe siècle, suite aux Réformes du Concile de Trente, cherche à rechristianiser la France en établissant des missions tant extérieures qu'intérieures<sup>94</sup>. En mettant en circulation des récits de voyages réels, engagés, qu'ils soient merveilleux, imaginaires ou utopiques, les libraires-imprimeurs de Hollande contribuent à briser la pensée uniforme découlant de la monarchie absolue de droit divin qui se consolide autour d'«une foi, une loi et un roi».

Hormis les travaux de Michèle Duchet et de Frank Lestringant, peu de chercheurs ont mis en relation les œuvres de controverse et l'impact de la Révocation de l'Édit de Nantes et l'exil des protestants avec les relations de voyage (qu'elles soient missionnaires ou non) comme facteur venant influencer sinon permettre l'émergence de la littérature philosophique au XVIIIe siècle. En effet, les précurseurs de Lahontan et des Lumières furent d'abord ces voyageurs huguenots du XVIe siècle qui rêvèrent de fonder un Refuge en Amérique ou ailleurs<sup>95</sup>. Il faudrait dès lors relire toutes les *Relations des jésuites* avec un

<sup>93</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 251. Les passages soulignés sont de nous.

<sup>94</sup> À ce propos, voir la thèse de Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, T.I et II, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990.

<sup>95</sup> À ce propos, ne soyons pas injuste, Geoffroy Atkinson consacre, il est vrai, quelques pages au projet du Marquis Henri Du Quesne qui, en 1689, avait un projet d'«établissement de l'Isle d'Eden» (Ile Bourbon). Le projet de ce refuge devient un récit utopique une fois publié (à Amsterdam) à défaut de se voir réalisé. Voir Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature op. cit.*, Tome II, p. 57 à 62.

regard protestant pour évaluer véritablement la charge apostolique qu'ils contiennent et non penser naïvement qu'elles sont facilement décodables<sup>96</sup>.

Pour sa part, Réal Ouellet balaie cette possibilité d'un revers de la main :

Dans la mise en forme graduelle de son texte, Lahontan a-t-il subi l'influence du refuge hollandais? C'est possible, mais on ne saurait l'affirmer de façon catégorique, car son œuvre n'en porte aucune trace.<sup>97</sup>

Mais, en cela, il a suivi de trop près Maurice Roelens qui hésite :

Les textes de Lahontan ont incontestablement une résonance «spinoziste». Faut-il songer à une influence de la libre pensée hollandaise ou anglaise au moment où, vers 1702 – 1703, Lahontan met au net ses *Mémoires* et ses *Dialogues*?<sup>98</sup>

Seul C. J. Betts, alors qu'il étudie la progression du déisme en France, fait le lien entre le milieu et l'époque où est publié Lahontan et l'émergence de l'œuvre tant en Angleterre qu'en Hollande.

*His personal religious attitude, that of an unsubmitive Catholic, was only one factor in the creation of a new spokesman for deism in the shape of Adario: the politico-religious situation of conflict between French Catholicism and Anglo-Dutch Protestantism was probably more important.*<sup>99</sup>

Nous pensons que, chez Lahontan, l'influence protestante est manifeste bien qu'elle soit plus remarquable dans le troisième tome que dans les deux premiers.

<sup>96</sup> Nous pensons notamment à Denys Delâge qui, en parlant des relations missionnaires et autres écrits apologétiques de la Nouvelle-France, explique «Aussi n'est-il pas trop difficile de procéder au décodage pour faire l'analyse ethnohistorique» (*Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du Nord-Est*, Boréal Express, Montréal, 1985, p.60). À notre avis, les choses ne sont justement pas aussi simples qu'il le dit et, sans cette lecture protestante à laquelle s'oppose l'écriture catholique, sans une solide connaissance de la Bible, on ne comprend, au maximum, que 20 à 30% de ce qui y est dit, très peu en somme. C'est pourquoi l'analyse ethnohistorique qui ne tiendrait pas compte du phénomène qu'est la controverse religieuse, simplement fondée sur une lecture rapide des relations de voyage et missionnaires, nous apparaît de plus en plus aléatoire.

<sup>97</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 33.

<sup>98</sup> Maurice Roelens, «Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites», *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, sous la direction de Jacques Proust, Genève, Droz, 1972, p. 175, note 28.

<sup>99</sup> C. J. Betts, «Lahontan and Gueudeville: natural religion from Canada» chap. 9, *Early deism in France – From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Letters philosophiques' (1734)*, Martinus Hijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1984, p. 136.

Quant à la deuxième relation de voyage par lettres, nous verrons plus loin qu'elle est truffée d'allusions aux changements survenus en Europe depuis la Révocation de l'Édit de Nantes et combien les *Dialogues* s'inspirent des techniques de controverses développées durant les Guerres de religion.

Il faut donc tenir compte de l'épistémè, des lieux de publication et des pratiques éditoriales en cours quand on étudie une relation de voyage. L'entrelacement du faux au vrai et du construit au vraisemblable n'est pas qu'un jeu imaginaire servant à instruire et divertir. De fait, la relation de voyage nous apparaît constitutive du Sujet. Résultant de l'effort d'individuation qui produit l'écrivain voyageur au XVIIe siècle, la relation de voyage transforme le sujet de son histoire en histoire du sujet. Lahontan en est l'illustration parfaite.

Cela dit, on peut définir la relation de voyage comme étant la narration d'une découverte (réelle ou imaginaire, peu importe) où, au fur et à mesure que l'auteur épuise son objet, il arrive à s'«historiciser» en se révélant héros de sa propre vie. Le livre imprimé, dévoilement public de ses découvertes, lui confère un prestigieux statut d'explorateur venant cautionner sa crédibilité.

Quant à l'utopie, ouvrage d'imagination s'il en fut, elle manifeste le désir d'un syncrétisme où le Nouveau Monde vient purifier de sa jeunesse les vicissitudes de l'Ancien et en nourrit les institutions chancelantes par leur souffle de Jouvence associé aux premiers chants du monde.

Cependant, on ne peut se satisfaire de ces clarifications concernant la relation de voyage sans en étudier plus à fond les critères de l'époque sur le plan génétique et découvrir quelque hiérarchie dans les formes secondaires qui viennent en modéliser l'authenticité.

### 3. FORMES, CRITÈRES ET AUTHENTICITÉ

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les journalistes qui ont recensé l'œuvre de Lahontan établissent la crédibilité de la relation de voyage à partir d'un ensemble de critères attestant la sincérité du voyageur et l'authenticité du voyage.

On trouve déjà la plupart de ces critères chez Montaigne qui, plus d'un siècle avant, dans *Les Cannibales*, établit un paradigme entre véracité, naturel et simplicité.

J'ai eu longtemps avec moi un homme qui avait demeuré dix ou douze ans en cet autre monde, qui a été découvert en notre siècle, en l'endroit où Villegagnon prit terre, qu'il surnomma la France Antarctique.

(...)

Cet homme que j'avais, était homme simple et grossier qui est une condition propre à rendre véritable témoignage; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais il les glosent; et, pour faire valoir leur interprétation, et la persuader, ils ne se peuvent farder d'altérer un peu l'Histoire; ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont vu; et, pour donner crédit à leur jugement et vous y attirer, prêtent volontiers de ce côté-là à la matière, l'allongent et l'amplifient. Ou il faut un homme très fidèle, ou si simple qu'il n'ait pas de quoi bâtir et donner de la vraisemblance à des inventions fausses, et qui n'ait rien épousé. Le mien était tel (...).<sup>100</sup>

Lahontan tâche d'en faire autant. D'ailleurs, on se rend compte que la préface du premier tome de notre aventurier (préface signée par les frères l'Honoré), présente une version nouvelle des dits critères. Les éditeurs assimilent la relation de Lahontan à celle d'une non-relation missionnaire et frôlent la dénonciation de l'œuvre apologétique des jésuites. D'abord, Lahontan ne fait pas partie de ces

«gens engagez par leur profession à persuader (...) [c'est pourquoi] l'on sera comme forcé de tomber d'accord qu'on n'y rapporte rien que de très conforme à la vérité (...) [à cause de ] cet air de bonne foi qui s'empare tout d'abord d'un esprit équitable»<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Montaigne, *Des Cannibales* (Livre 1<sup>er</sup>, chapitre XXXXI), *Les Essais*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel, préface d'Albert Thibaudet, Tome I, Le Livre de Poche #1393-1394, Gallimard et Librairie Générale Française, Paris, 1965, p. 261-261.

<sup>101</sup> Lahontan, éd. crit., p. 247-148.

Or, la vérité est associée aux lumières naturelles qui mènent à l'évidence :

Il en est de la narration comme de la pensée. Une évidence inexprimable remplit l'entendement humain, & repend dans l'ame une douce & aimable lumière, qui est la seule & infallible règle contre l'erreur.<sup>102</sup>

Ensuite, Lahontan est présenté comme un innocent faussement accusé, une victime semblable aux Réfugiés huguenots :

Se voyant absolument ruiné dans l'esprit de son Maître, il a crû ne pouvoir mieux faire que de se disculper aux yeux du public, c'est une consolation fort naturelle pour tous les honnêtes gens.<sup>103</sup>

Et l'on vante ainsi l'ouvrage pour le «nombre & la diversité des faits [qui] surprendra l'attention, & la doit tenir agréablement en haleine» d'autant plus «que l'on donne des cartes fort bonnes & fort exactement dessinées». On y ajoute enfin le plaisir de «connoître à fond les mœurs de ces Américains<sup>104</sup>» vivant sur ces «Terres du Nouveau Monde».

La fin du paragraphe est révélatrice quant à ce que l'on suppose être un homme de lettres par rapport au voyageur.

Ce n'étoit pas néanmoins son dessein de publier ses connoissances & ses découvertes; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a travaillé comme s'il n'avoit pas eu d'autre intention.

L'ambiguïté est d'autant plus forte que les éditeurs ajoutent

Son stile ne paroitra peut-être pas des plus pûrs ni des plus châtiez; mais cela même doit le rendre moins suspect d'affectation; & d'ailleurs que peut-on attendre d'un jeune Officier de Marine!

À l'époque, on distingue donc les voyageurs des gens de lettres. Les œuvres de ces derniers gagnent d'autant plus en crédibilité qu'elles ne sont pas «écrites». Plus loin, les éditeurs expliquent que «l'Auteur s'est uniquement attaché à

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Le terme «Américains» n'est pas innocent, chez les protestants, du moins. En effet, Jean de Léry, dont la relation au Brésil publiée en 1578 connut un succès important, se servait du même terme pour désigner les «naturels» d'Amérique du Sud. Et ceci est d'autant plus important que Lahontan lui-même appellera toujours par «Sauvages» les habitants de l'Amérique septentrionale et pratiquement jamais «Américains».

exposer simplement les choses; il ne flatte personne, il ne déguise rien». On oppose dès lors le voyageur à l'homme de lettres par la présence de critères esthétiques reliés à la connaissance de la rhétorique et de la poétique. Mais les éditeurs vont encore plus loin :« & l'on pourroit justement lui attribuer [à Lahontan] les qualitez nécessaires à tout narrateur, d'écrire comme s'il n'avait ni Patrie, ni Religion.» Si on a vu plus tôt, au début de ce chapitre, quelque influence lucianesque dans ce passage, on s'entend, en général, pour dénier aux relationnaires le statut d'hommes de lettres. Eux-mêmes refusent de s'arroger pareil statut pour, de fait, revendiquer le droit d'écrire et de se voir publié afin d'être lu sans satisfaire aux exigences que suppose toute formation littéraire. Mais c'est là un ensemble d'artifices dont le lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle doit se défier.

Ceci nous amène à produire une nouvelle définition de la relation de voyage. Publié, ce récit raconte l'histoire d'une découverte (réelle ou construite à partir d'expériences de première ou de seconde main) et cette narration, alliant suspens et simplicité d'écriture, révèle des curiosités à propos d'un pays (neuf et éloigné) provenant d'un témoin dont la présence formelle vient attester de ses dires.

L'œuvre lahontanienne correspondrait bien à la chose si elle n'était traversée de tout un tissu de controverses et autres montées agoniques...

Si l'auteur gagne en crédibilité, pour autant qu'il ait vraiment séjourné dans le dit pays, il s'auréole de prestige quand il démontre qu'il y a appris la langue. Lahontan, satisfaisant toutes ces conditions, jouit dès lors d'une grande autorité avec son œuvre en trois tomes comprenant un dictionnaire «de la langue des Sauvages». Mais ceci n'empêche pas tout relationnaire d'attester, de revendiquer même, un «dire vrai», pur leitmotiv.

Dans un chapitre intitulé *Rhétorique de la vérité : philosophie de l'homme*<sup>105</sup>, Pierre Berthiaume explique que, pour les voyageurs, «être exact, c'est être simple et être simple, c'est être vrai». Il ajoute plus loin que

le problème de la vérité paraît se réduire à une question de stylistique dans la mesure où l'on oppose les artifices de l'art au naturel de la simplicité qui proscrit fard et mensonge.

On peut présumer qu'une fois confrontés à la nature sauvage d'Amérique (ses Indiens appartenant à des tribus inédites, l'étrangeté d'un pays sans institution connue aux climats si différents), les voyageurs, bien loin des cabinets de lecture, de la vie en caserne (ou en société) et de la recherche du Beau (qui se veut harmonie, goût et mesure), voient peut-être le concept classique de la nature voler en éclats.

La seule façon de traduire ce sentiment où l'effritement des références prend sa source est de vivre et d'écrire auprès de soi-même, aux frontières de la dépossession. En luttant contre les tropes qui éloignent les référents par l'adjonction de définitions secondes, le voyageur n'évite pourtant pas de métaphoriser ce qui est. Cette volonté d'amenuiser l'espace entre les mots et ce qu'ils désignent crée l'illusion d'un rapport de contiguïté qui fonde le discours scientifique, producteur de néologismes et autres déictiques par l'emprunt afin de nommer l'inconnu. C'est pourquoi les relations des voyageurs ont tant nourri les encyclopédistes et, plus tard, les Romantiques. Cette façon d'écrire est aussi caractéristique de Lahontan. À son propos, John F. Winter note que «Lahontan avait un sentiment de l'indépendance du moi»<sup>106</sup> et comparativement à Chateaubriand, il «voit le monde de près (...) [et] mêle à l'exactitude du géographe une esthétique de tonalité restreinte mais frappante.»<sup>107</sup> Il est intéressant de constater que pour cet universitaire du Centre d'Étude et de

<sup>105</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 182-211.

<sup>106</sup> John F. Winter, «Les voyages de Lahontan et de Chateaubriand en Amérique – du fractionnement du Monde à la recherche du Moi perdu», *Les récits de voyage*, Éditions A.-G. Nizet, Paris, 1986, p. 89.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

Recherche d'Histoire des Idées et de la Sensibilité, Lahontan est un relationnaire crédible, d'autant plus que, précédemment, il soulève le caractère construit de l'œuvre : «Un des traits caractéristiques de l'auteur est qu'après son récit de voyage, il décrit minutieusement les frontières géographiques du pays qu'il va explorer.» Le dix-neuviémiste trouve peut-être son compte dans l'extensibilité de ce *moi* qui, au XVIIe siècle, existe plutôt à l'état de *moi* objectif que Descartes fonde dans sa philosophie, et de *moi* intimiste, dans les œuvres épistolaires et romanesques par exemple.

L'allusion de John F. Winter est fine, mais demande à être un peu plus étayée. Plus loin, il s'étonne de ce que la relation de voyage épistolaire précède les mémoires constitués de monographies qui préfigurent la démarche ethnographique. De fait, il s'agit là d'une particularité originale de Lahontan qui a pris le soin de séparer son aventure de l'inventaire du pays où il a séjourné. (Plus loin, nous verrons que la détermination générique qui distingue la partie épistolaire des *Mémoires* ne change pas beaucoup l'organisation de la narration qui persiste à interpeller son destinataire.)

Généralement, les voyageurs font alterner narration et description au fil de l'écriture suivant un itinéraire que certains illustrent par une carte en annexe. Mais pourquoi choisir la forme épistolaire pour une relation de voyage? Pierre Berthiaume présente tout un éventail de formes en les hiérarchisant. Ce faisant, il établit pour les XVIIe et XVIIIe siècles une genèse du récit de voyage, qui se réalise passant successivement d'une forme à une autre et qui va depuis le journal de navigation jusqu'au rapport de voyage (plus didactique). Ce dernier annonce le mémoire destiné aux autorités (ecclésiastiques ou militaires) qu'il distingue des récits personnalisés, les mémoires et autres journaux de voyage. Ces trois dernières catégories apparaissent après la publication de Lahontan,



soit entre 1718 et 1786. Par ailleurs, on peut retrouver chacune de ces relations sous la forme épistolaire<sup>108</sup>, ce qui multiplie encore les possibilités formelles.

L'écriture de lettres n'est pas une activité particulière aux voyageurs mais il reste que certaines lettres d'importance accompagnent et consacrent la découverte de l'Amérique, ce qui dispose les voyageurs à reprendre le procédé ultérieurement. Olive Patricia Dickason signale qu'«on connaît au total 22 éditions de la lettre de Colomb [sur la découverte du Nouveau Monde, datée du 15 février au 14 mars 1493] et seize d'entre elles paraissent au XVe siècle»<sup>109</sup>. Quant aux lettres d'Amerigo Vespucci, «on [en ] compte 60 éditions» de 1502 à 1529.

Pour ce qui est de la littérature de voyage, la forme épistolaire comporte plusieurs avantages : de caractère familial, voire intime (bien que le destinataire soit plus souvent fictif que réel), le récit de voyage par lettres est gage d'authenticité pour le lecteur de l'époque. À ce propos, Pierre Berthiaume (rappelant *Les mots et les choses* de Michel Foucault) fait une remarque judicieuse :

Un des mérites de l'ordre chronologique est de conférer au contenu qu'il ordonne la valeur de vérité et de vraisemblance attachée à la notion de chronologie, comme si l'ordre temporel, objectif, déteignait sur le contenu qu'il encadre.<sup>110</sup>

C'est que, pour le voyageur, écrire son périple vécu hors du connu (et de l'ordre même des choses connues), le mène à traduire dans les références du pays retrouvé, cet ailleurs qui passe ainsi du statut de rêve ou de folie exotiques à une réalité plus formelle et ainsi lisible. Afin de rétablir la cohérence interne, écrire son voyage permet de revenir à soi, mais à un soi altéré par l'expérience de la différence.

<sup>108</sup> Sur l'énorme fortune de la relation de voyage épistolaire au XIXe siècle, voir Adrien Pasquali, *Le tour des horizons – Critique et récits de voyage*, Klincksieck, Paris, 1994, p. 102 à 106.

<sup>109</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 22-23.

<sup>110</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 126, note 36.

Ces considérations nous mènent bien loin de la reconstruction plus romancée que romanesque à laquelle se livre Réal Ouellet dans son *Aventurier du hasard* où il suppose un Lahontan spleenatique.

[Il se laisse] glisser sur la pente de la nostalgie (...) [pour] flott[er] sur un nuage confortable à mi-chemin entre la conscience claire et le rêve éveillé. (...) [Lahontan] se leva énergiquement et empila tous ses papiers dans un coin de la chambre (...) en prenant la plume comme s'il écrivait à quelqu'un. (...) Oui, c'était cela : il devait s'imaginer qu'il entretenait une relation épistolaire avec un ami ou un parent resté en France.<sup>111</sup>

Plus loin, l'universitaire-romancier suppose<sup>112</sup> que Lahontan, lecteur de la *Relation* de 1634 de Paul Lejeune aurait «invers[é] l'ordre suivi par le jésuite [en] commenç[ant] par raconter sa découverte du Nouveau Monde puis renvoyer dans une deuxième partie toutes ces descriptions sur les Indiens, la faune et la flore, la stratégie coloniale.»<sup>113</sup> En fait, le découpage par lettres permet simplement de diviser la somme des faits et d'organiser l'ensemble qui se rend ainsi plus lisible. Le relationnaire produit alors un effet de réel qui le rend crédible.

On peut donc conclure que l'adéquation entre véracité, naturel et simplicité que mentionnait Montaigne se réalise dans la relation de voyage épistolaire puisque le relationnaire, en recréant son voyage dans les balises temporelles qui encadrent un réel référentiel, donne à ses souvenirs une forme accessible au lecteur. Par ailleurs, cet effort de remise en ordre des événements permet au voyageur, à quelques années de distance de l'expérience vécue, de décanter et transposer ce qui lui est arrivé hors de son monde pour se réinsérer parmi les siens. Étant donné que le mode épistolaire comporte une adresse à l'image du pays réel, il convient de l'étudier afin de saisir la représentation de l'univers de départ que le relationnaire tente de recréer à l'intention de son destinataire.

<sup>111</sup> Réal Ouellet, *L'Aventurier du hasard*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>112</sup> Cette hypothèse est reprise dans l'édition critique et dans un de ses articles.

<sup>113</sup> Réal Ouellet, *L'Aventurier du hasard*, *op. cit.*, 333.

#### 4. PORTRAIT DU DESTINATAIRE LAHONTANIEN

Outre les descriptions des curiosités à partir des références européennes, les relationnaires peuvent, par la forme épistolaire, transformer leur monologue narratif en dialogue. Ainsi, chez Lahontan, l'interlocuteur à qui il s'adresse prend le visage d'un parent mais, de fait, conserve les caractéristiques du Français bourgeois et instruit de l'époque.

Dans la première relation par lettres, celui-ci est honnête homme, monarchiste et catholique. À la fois étonné et curieux des mœurs sévissant dans les lointaines contrées, il veut savoir quel dieu les Sauvages prient aux antipodes.

Pour Lahontan, le destinataire, bien que fictif, correspond à l'horizon d'attente qui prévaut dans les Provinces-Unies en cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans son roman sur Lahontan, Réal Ouellet lui fait suivre le cheminement suivant :

Mais à qui pouvait-il écrire? Sûrement pas à sa mère, à laquelle il ne pourrait raconter certaines scènes horribles auxquelles il avait assisté; il ne connaissait pas assez son cousin Bragelonne et son oncle de Couttes pour leur envoyer une relation circonstanciée de son voyage; quant à ses amis, il avait quitté trop tôt la France pour en avoir conservé là-bas. Faute d'une personne réelle qui pût lui servir de destinataire, pourquoi ne pas inventer tout simplement un vague parent curieux de ce qui se passe dans la colonie française?

Il ajouta donc un MONSIEUR en tête des premières lignes qu'il avait écrites et continua sa fausse lettre (...) Ouais, s'il continuait ainsi...<sup>114</sup>

Mais, quand on lit l'œuvre en entier, le portrait du destinataire se précise peu à peu. Lahontan raconte d'abord : «J'écrivois tout simplement ce qui m'arrivoit à un de mes parents qui l'avoit exigé de moi, & cette manière naturelle plaira peut-être plus que si j'avois écrit avec plus d'étude & plus d'art.»<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Réal Ouellet, *L'aventurier du hasard*, op. cit., p. 332.

<sup>115</sup> Lahontan, éd. critique, op. cit., p. 246.

Ensuite, il brode autour : ce destinataire est un homme («Monsieur»), et il a un frère qui envoie à Lahontan un paquet<sup>116</sup>. C'est un homme curieux et intéressé par ce qui lui arrive en Nouvelle-France. Il est le spectateur en différé de ses aventures : «J'admire vôtre curiosité de savoir à quoi j'ai passé mon tems depuis le commencement de cette année»<sup>117</sup>. Cette personne lui écrit tantôt régulièrement, tantôt irrégulièrement, signe de quelque intense activité<sup>118</sup>.

Grand chasseur<sup>119</sup>, signe de son appartenance à la noblesse, Lahontan lui parle de ses affaires et de ses parents<sup>120</sup> pour lui confier à son tour un paquet pour les siens<sup>121</sup>. Cet homme est aussi de bon conseil, c'est lui qui suggère à Lahontan d'écrire à la Cour afin d'obtenir un congé pour revenir en France régler ses affaires<sup>122</sup>. Ayant ses entrées à Versailles, c'est à lui que Lahontan confie la mission de porter la lettre qu'il écrit au Ministre Seignelai pour plaider sa cause<sup>123</sup> concernant la Baronie qui lui file entre les doigts. Cet homme s'occupe de suivre l'évolution des affaires de Lahontan en son absence<sup>124</sup>. Il s'agit de quelqu'un de discret à qui l'on peut confier des secrets militaires<sup>125</sup>. Enfin, cet honnête homme a un neveu qui désire aller «en Canada» et qui, pour s'y préparer, demande à Lahontan de lui envoyer un «Dictionnaire de la langue des Sauvages»<sup>126</sup> et le mémoire promis.

Dans la monographie qui suit, soit le Tome II, on n'apprend rien de nouveau concernant ce destinataire hormis le fait qu'il soit croyant<sup>127</sup>, indiqué justement

---

<sup>116</sup> Il s'agit de plusieurs lettres enveloppées ensemble.

<sup>117</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 313.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 319, 325 et 330.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 340-341.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 447-448.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 382, 451 et 528.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 502 et 509.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 661.

dans la partie intitulée *Croyance des Sauvages & les obstacles à leur Conversion*<sup>128</sup> :

Je vous crois trop ferme & trop inébranlable dans nôtre sainte Foi pour que toutes ces impiétez vous fassent aucune dangereuse impression. Je m'assure que vous vous joindrez à moi pour plaindre le déplorable état de ces ignorants. Admiron ensemble les profondeurs de la Divine Providence, qui permet que ces Nations ayent tant d'éloignement pour nos divines Veritez, & profitons de l'avantage dont nous jouissons par dessus elles sans l'avoir mérité.

Les derniers mots de Lahontan, s'ils ne trahissent l'influence huguenote, attestent d'une autre représentation non pas du «Bon Sauvage», mais bien plutôt de ces indigènes vivant dans l'obscurité et la barbarie, les «Mauvais Sauvages».

Comme le suggère Alcir Pécora, on peut relier l'émergence de ces derniers avec le travail très particulier que produisent les jésuites portugais missionnaires en Amérique du Sud dans leurs œuvres publiées au XVIe siècle. Ces sermons forgent une représentation imaginaire de l'Indien dans un but précis : celui de faire rejaillir la gloire de la Compagnie tout en défendant l'action missionnaire pour que le gouvernement continue à les financer. Ainsi,

La possibilité réelle de suivre la voie du salut à partir du moment où [l'Indien] occupe sa place dans la hiérarchie du corps mystique et institutionnel de l'Église ne lui donne nullement la couleur aimable du Bon Sauvage : tout au plus il est peint comme «butor», «barbare», «vil» ou «paresseux», quand ce n'est pas le «noir» dont le dénuement comparable le rend indistinct de l'Africain.»<sup>129</sup>

Dans cet article, Alcir Pécora confirme d'une certaine manière l'hypothèse de Frank Lestringant : c'est dans la foulée du Concile de Trente que les jésuites développent l'esprit de mission. Cependant, ils luttent aussi contre le schisme luthérien et développent une armada rhétorique où, par l'allégorie, ils cherchent à associer les Indiens du Nouveau Monde abandonnés à l'ignorance et les

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 653 à 662.

<sup>129</sup> Pécora, Alcir, «Le sauvage américain entre calvinistes et catholiques», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes réunis par Frank Lestringant*, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 317.

protestants de l'Ancien Monde qui refusent de les convertir en raison de leur étroite conception de la prédestination<sup>130</sup>, symbole de l'hérésie. Il leur est donc impossible d'abandonner l'innocence au péché.

Les jésuites raisonnent de la façon suivante : non-seulement est-il de leur devoir «de prêcher à toute créature (Marc 16, 15)»<sup>131</sup> afin de les intégrer à l'Église catholique universelle, il est aussi de leur devoir d'empêcher les disciples de l'Hérésie d'entrer en relation avec ces Sauvages qu'ils doivent sauver. Faillir à cette obligation précipiterait la faillite de la mission apostolique de l'Église romaine pour laquelle les jésuites combattent. C'est à partir de l'étude des sermons du Père Antonio Vieira, qu'Alcir Pécora découvre que

Lorsque Vieira affirme la mission en tant qu'épreuve et soumet son accomplissement au témoignage militant de l'amour pour Dieu, il voit la conversion comme un combat dans lequel est mise à l'épreuve non-seulement la disposition de vaincre le paganisme du Sauvage, mais aussi la perfidie hérétique prête à profiter de son ignorance. Dans cette perspective, la construction minutieuse de la stupidité de l'Indien a une fonction qui ne se retourne pas directement contre lui : plus le sauvage est rustre et indomptable, plus celui qui ne s'occupe pas de le sauver est hérétique.<sup>132</sup>

Dans cette perspective, on comprend alors que l'invention calviniste du «Bon Sauvage» est en réaction à l'invention jésuite des «Mauvais Sauvages». Ces deux conceptions vont, en se combattant tout au long du XVIIe siècle, se propager dans les *Relations des Jésuites*, mais aussi dans toute relation de voyage qui emprunte à ces dernières, qu'elle soit signée par un récollet ou non<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Les protestants croient que, étant reliés à la descendance de Cham, 3<sup>e</sup> fils de Noé, les Américains, déjà damnés, ne peuvent être sauvés.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>133</sup> Jack Warwick explique comment les auteurs de relation sur l'Amérique du Nord puisent dans les relations sur l'Amérique du Sud pour compléter les leurs. C'est ainsi que des portions de récit de voyage sont repris d'un auteur à l'autre, hors contexte, produisant ce que J. Warwick nomme un «charivari intertextuel» (p. 414) et certaines «contaminations» idéologiques. De là, il identifie une certaine forme de désinformation, particulièrement en ce qui a trait aux traits ethnographiques attribués aux Indiens par les relationnaires ultérieurs. Jack Warwick, «Amérindiens et sauvages : la découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)», *op. cit.*, p. 409 - 418.

Ainsi, quand Lahontan déplore l'ignorance de ces Indiens, il suit la pensée jésuite. Mais quand il dit rejeter la religion amérindienne développée autour de la croyance au Grand Esprit (interprétée comme signe de la présence de déisme), il infère aussi que son destinataire connaît bien les arguments des casuistes à propos des Sauvages. Or il n'a pas déjà induit la chose que, ironiquement, il insinue le contraire!

(...) ainsi je crois qu'il vaut mieux passer droit aux adorations qu'ils font ordinairement au kitchi Manitou, c'est à dire Grand Esprit ou Dieu, que de vous fatiguer de cette Philosophie, qui n'est que trop vraie dans le fond & qui doit, faire gemir toutes les bonnes ames persuadées de la Vérité du Christianisme.

S'il est déiste, le destinataire de Lahontan semble au fait des querelles qui divisent toute la Chrétienté, certes, mais est-il plus protestant que catholique? On hésite à répondre franchement à pareille question. Et c'est sur toute cette ambiguïté que joue et se joue l'œuvre.

Plus loin, dans les *Dialogues*, le destinataire est devenu «vieux»<sup>134</sup> et trouve ridicule le parler sauvage «si rempli de fictions & d'hyperboles sauvages»<sup>135</sup>. C'est un «vieux Cagot de Parent qui ne se nourri[t] que de dévotion & qui crai[nt] les malignes influences de la Cour.» Lahontan en parle même au passé : «il m'exhortoit incessamment, à ne lui rien écrire, qui pût choquer les gens d'Eglise & les gens du Roy, de crainte que mes lettres ne fussent interceptées»<sup>136</sup>. Pourtant, dans la dernière relation de voyage par lettres, Lahontan boucle son aventure qui s'avère inachevée puisqu'elle s'ouvre sur le Monde à découvrir. On imagine leur correspondance continuer indéfiniment.

De là je côtoyerai par terre ou par mer, les côtes maritimes jusqu'en Portugal, afin de connoître les Ports & les Havres dont on m'a parlé tant de fois. Cette découverte me fera plus de plaisir que si je voyais les plus belles Villes du Monde. Cela vous fait voir qu'il ne faut pas disputer des goûts.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 794-795.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 796.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 991 et 992.

Si la première relation se termine sur sa désertion militaire de la colonie, la deuxième se clôt sur la dérive heureuse comme mode de vie.

Le destinataire, pour sa part, semble avoir évolué tout en continuant à veiller sur les intérêts de Lahontan. C'est d'ailleurs le même qui l'avertit de l'ordre d'arrestation qui pèse contre lui. On apprend alors qu'il vient du même pays que l'aventurier :

Après tout, vous auriez tort de trouver à redire à ce jargon; car nous sommes vous & moy d'un País, où l'on ne sçait parler François que lorsqu'on n'a plus la force de le prononcer.<sup>138</sup>

Lahontan fait sans doute référence à l'accent du Béarn. Or, parmi les connaissances de Lahontan, il en est une qui semble avoir conservé cet accent : François d'Usson, Marquis de Bonrepaus. Ceci est même assez caractéristique de sa personne pour que l'archiviste paléographe Roman d'Amat l'ajoute à la notice bibliographique du Marquis :

C'était un très petit homme, gros, «assez ridicule», avec un accent méridional tenace, mais fin, perspicace et d'une grande franchise. Lettré, lié avec les grands littérateurs de son époque, il eut auprès du roi, du 20 novembre 1685 à juin 1719, la charge de lecteur, dont il s'acquitta avec honneur à l'occasion. On conserve plusieurs mémoires de lui.<sup>139</sup>

Ce destinataire a aussi des relations en Nouvelle-France et chez «les Marchans de la Rochelle qui font le commerce de Canada». Fin et cultivé, il «n'ignor[e] pas ces sortes de choses dont les Géographes traitent si amplement»<sup>140</sup> et s'intéresse aux pays que Lahontan visite. Celui-ci lui envoie d'ailleurs «les Loix de Danemarc contenues dans [un] Livre Latin»<sup>141</sup>. Finalement une fois Lahontan rendu dans son Béarn natal, il est celui à qui l'aventurier «demand[e] une Entreveüe»<sup>142</sup> à Orthez<sup>143</sup>. Ce rendez-vous avorte, Lahontan, pris pour un

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 887.

<sup>139</sup> Roman D'Amat, «Bonrepaus», *Dictionnaire de biographie française*, Tome sixième (Bergeron – Bournon), Librairie Letouzey, et Ane, France, 1954, p. 1049.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 924.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 939.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 959.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 973.



huguenot, se voit retenu par des Béarnais qui le soumettent à un interrogatoire afin de s'assurer qu'il est bien catholique. Néanmoins, leur correspondance continue, une fois Lahontan rendu à «Saragoça»<sup>144</sup>, d'où le voyageur part pour aller à Bilbao, et, de là, «jusqu'en Portugal».

Par ailleurs, il convient de noter que Pierre Bayle traite du Béarn en l'associant au protestantisme victorieux, simplement en retraçant le terme dans sa *Table des articles et des matières contenus dans son gros Dictionnaire* :

*Béarn*. Mis en meilleur état qu'il n'était. X. 42.  
 Progrès que la religion réformée y fait. 64.  
 L'exercice de la religion romaine y est aboli. X. 206. XI. 65.

*Béarnais*. Nom que donnaient les ligueurs au Roi Henri IV. VII. 345.<sup>145</sup>

Dans la brochure publiée à Londres, greffée aux *Nouveaux Voyages* traduits et servant parfois de préface aux *Nouveaux voyages*, dans certaines éditions piratées, Lahontan dit de son destinataire qu'il s'agit d'un «ingénieur campagnard»<sup>146</sup>, par contre, dans la préface à l'édition anglaise de 1703, Lahontan reprend l'idée du «vieux parent» :

*Constant Correspondence by Letters with an old Relation, who had required of me a Narrative of the Occurrences of that Country upon the account of the yearly assistance he gave me.*<sup>147</sup>

Enfin, dans sa réponse au jésuite de Trevoux, il parle d'un «ami [à qui il a commencé d'écrire] à l'âge de quinze ans, & fini à celui de vint & six.»<sup>148</sup>

On peut donc imaginer, sans trop errer à notre tour, que Lahontan fréquente (ou cherche à le suggérer) le Marquis de Bonrepas assez longtemps alors qu'il est ambassadeur à Copenhague (en 1695) et ensuite en Hollande (jusqu'en 1700), bref qu'il le côtoie assez pour que se soit développée quelque amitié entre eux.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 978.

<sup>145</sup> Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition [1820-1824], Slatkine Reprints, Genève, 1969, XVI<sup>e</sup> tome, p. 336-337.

<sup>146</sup> Lahontan, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 997.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 1002.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 1012.

Il est vrai que Monsieur de Bonrepaus, dont le père était protestant converti, éprouve beaucoup de sympathie pour les huguenots exilés, suite à l'Édit de Nantes. Il prend même leur défense et tâche de rapatrier «une dizaine de milliers d'ouvriers protestants, exilés volontaires»<sup>149</sup> en Angleterre. Ensuite, le Marquis de Bonrepaus est aussi à l'origine d'un traité de neutralité en Amérique entre la France et l'Angleterre quant au commerce des fourrures de la Baie d'Hudson (1687), ce qui explique son intérêt pour Lahontan, sa relation de voyage traitant abondamment de cette question. Il ne faut pas négliger non plus les réseaux où l'amitié nourrit la vie professionnelle et inversement. Ainsi, M. Des Maizeaux, qui relate les derniers instants de Pierre Bayle, fait le décompte de ses amis en France et nomme, en un même souffle, «M. le Marquis de Bonrepaus et M. de Fontenelle; en Angleterre, le Comte de Shaftesbury; en Allemagne, M. Leibniz.»<sup>150</sup> On comprend alors la position stratégique qu'occupe le Marquis dans le Refuge où il évolue avec adresse.

Dans le cas de Lahontan, la relation par lettres s'étale sur une dizaine d'années correspondant à la durée de son séjour réel en Nouvelle-France. Elle compte 25 lettres à raison de deux ou trois par années, suivant le rythme des saisons puisque l'hiver, en raison du froid, la colonie se refermait sur elle-même. Le fleuve est la principale voie de communication et, une fois gelé, aucun bateau ne peut s'y aventurer. Les premiers vaisseaux arrivent au printemps, après la fonte des glaces, et les derniers partent en début décembre, avant le gel. Lahontan produit des lettres semi-annuelles traitant invariablement du si dur hiver canadien et des chaleurs estivales. À l'**Annexe I**, on trouve un tableau des lieux et dates (supposées) d'écriture des dites lettres. Sa consultation permet d'apprécier, d'une part, la régularité saisonnière qu'il a conçue et, d'autre part, l'itinéraire qu'il a poursuivi depuis son arrivée en 1683 jusqu'à sa désertion en 1693. La construction en est assez habile et tout à fait crédible.

<sup>149</sup> Roman D'Amat, «Bonrepaus», *Dictionnaire de biographie française*, *op. cit.*, p. 1048.

<sup>150</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 257.

D'itinéraire de soldat, cette relation de voyage épistolaire nourrie d'observations (faune, flore, climat, etc.) devient critique à l'égard de la politique coloniale française en Amérique du Nord alors sous l'autorité du Ministre de la Marine. Elle dénonce ensuite l'autorité abusive du pouvoir religieux des jésuites et jette enfin un regard caustique sur la société européenne, opposée au monde harmonieux des Amérindiens. Par ailleurs, cet ensemble de lettres est détourné de son projet initial car le prétexte du voyage est relayé par le drame personnel que vit le relationnaire.

De voyageur et soldat au service du Roi, Lahontan devient cet héritier qui combat pour conserver les droits relevant de son appartenance à la noblesse. Lahontan perd tout. Sa chute personnelle, militaire et sociale, correspond à la chute finale du tome I. Ce mouvement peut aussi constituer l'allégorie préfigurant un phénomène beaucoup plus vaste relié à la découverte de l'Amérique : l'émergence d'un Nouveau Monde libre appelle la chute de la monarchie absolue si oppressante. Par la *protéité* générique de son oeuvre, Lahontan symbolise à la fois l'un et l'autre.

D'itinéraire de lieux inconnus que Lahontan découvre, on passe ainsi à d'autres lieux occupés par les gens du Pouvoir, de qui le soldat obtient reconnaissance pour services rendus, autant de fois qu'il monte en grade. Mais la Cour ne se soucie pas de ses affaires familiales et Lahontan ne règle jamais le principal procès concernant sa baronnie. Piégé par un gouverneur auprès duquel il tâche de se rendre aimable et auprès duquel on le nomme Lieutenant du Roi, Lahontan fuit Terre-Neuve pour un rapport monté contre lui. Il abandonne toutes ses possessions, comme un huguenot lors de la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685.

Ce rapprochement n'est pas fortuit .

[Le protestantisme], l'erreur, pour les catholiques, avait investi la moitié sud de la France, du Poitou au Dauphiné en passant par le Languedoc. (...) [L]es régions où il y avait lieu de rétablir la messe étaient essentiellement

au nombre de trois : il s'agissait de la principauté du Béarn, des provinces récemment annexées par le traité de Lyon, du 17 janvier 1601 (c'est-à-dire la Bresse, le Bugey, le Valromey et le pays de Gex) et des terres qu'Henry IV possédait encore «au-delà des monts» [en Italie], derniers restes de domaines plus vastes qu'il avait dû céder par ce même traité au duc de Savoie. Depuis le règne de Jeanne d'Albret, le Béarn était devenu entièrement huguenot. Lorsque Henri IV accéda au trône de France, cette principauté dont il était le souverain, se retrouva en fait (mais non en droit) rattaché au royaume. Et l'une des conditions posées par Clément VIII à son absolution fut le rétablissement du catholicisme dans cette région. Le roi avait déjà donné un commencement d'exécution à ses obligations (...) mais la majorité du pays était encore protestante<sup>151</sup>.

Ceci vient jeter un autre éclairage sur l'auteur qui, tout au long de l'œuvre, dit et re-dit sans cesse son appartenance à la foi catholique, et qui l'est effectivement puisque ses deux baptêmes en attestent. Mais on peut expliquer sa sensibilité envers les huguenots, vraie ou affectée, en arguant de sa naissance sur des terres longtemps protestantes.

Nous sommes donc en présence d'une relation de voyage par lettres qui contient deux vecteurs narratifs, un itinéraire géographique et un autre, personnel. La forme épistolaire, par son adresse à l'autre (feint et réel à la fois), contribue, par l'ellipse, à simuler un dialogue. Par ses lettres, Lahontan répond aux questions de l'autre, resté en métropole, ou auprès du Pouvoir. Enfin, les dates et lieux d'écriture des lettres accusent une volonté de vraisemblance puisque, par la facture historiographique, il se dégage un effet de réel propice à accroître l'authenticité des faits.

Pourtant, plus d'un a reproché à Lahontan ses inexactitudes, voire ses inventions dans cette relation. Plusieurs études se sont penchées sur cette question et ont grandement contribué à développer toute une polémique autour de notre auteur. Et c'est une des raisons pour laquelle Réal Ouellet et son équipe, se portant à la défense de l'aventurier, se sont ingéniés à réhabiliter l'œuvre et son auteur dans

---

<sup>151</sup> Bernard Barbiche éd. *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604)*, Presses de l'Université grégorienne – Ed. E. de Boccard, Rome et Paris, 1964, p. 76-79, cité par Dominique Deslandres, *op. cit.*, p. 108-109.

l'édition critique que l'on sait, la condamnation de l'œuvre entraînant celle de l'auteur et inversement, dans un ouroboros sans fin, où l'on s'empêtré inévitablement en dépit de tous les efforts, par ailleurs. Nous n'avons échappé à la puissance de ce vortex que par la découverte du petit milieu éditorial huguenot gravitant autour de Pierre Bayle.

Lahontan est de ceux qui composent leur personnage, l'adaptant suivant les variations de leur vie aventureuse, servant le régime qui les protège et nourrit. Si en Angleterre, il publie en anglais, en Espagne, parle espagnol, il est bien capable de contrefaire le huguenot une fois installé en Hollande, dans le Refuge.

## 5. VÉRACITÉ, DÉFORMATION ET FICTION

Notre étude se penchant sur le développement des genres littéraires n'a pas pour objet premier l'évaluation de la véracité des faits historiques mis en scène par Lahontan, dans sa relation, d'autant plus qu'une excellente thèse<sup>152</sup> de Judith Chamberlin Neave porte sur les écarts de la narration de l'aventurier par rapport à l'histoire canonique.

Mme Neave se penche sur neuf nœuds de divergences et autres objets de polémique qui ont sévi au cours des deux cents dernières années. Il s'agit des Filles du Roy, de la Rivière Longue, de la Campagne de La Barre contre les Iroquois (1684), de l'expédition de Denonville chez les Tsonnontouans (1687), du Fort Saint-Joseph que Lahontan, en charge, a fait brûler (1688), des propos tenus par Kondiaronk au sujet du massacre de Lachine (1688), de la relation entre Lahontan et Frontenac, de l'attaque de Phips contre Québec (1690) et de la fin du voyage de Lahontan, soit sa désertion de la Nouvelle-France (1693). Nous en dégageons deux principaux points afin d'illustrer l'effet de réel et ses limites dans la relation de voyage.

Le premier point concerne l'origine sociale des Filles du Roy. De ces «Mères de la Nation», comme le dit plus tard le chanoine Lionel Groulx, Lahontan dit qu'elles sont de «moyenne vertu». Ceci vient donc entacher «*the concept of the pure origins of the French-Canadian race and an idealized conception of the society of New France*»<sup>153</sup> que la Compagnie du Saint-Sacrement, très active dans l'établissement de la colonie, a voulu fonder. Bien sûr, Lahontan n'a aucune crédibilité puisque les contingents des Filles du Roy arrivent bien avant lui, soit de 1663 à 1673, selon l'historien Gustave Lanctôt<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Judith Chamberlin Neave, *A Study of Historical veracity in the works of the Baron de Lahontan*, Université de Toronto, 1978.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>154</sup> Gustave Lanctôt, *Filles de joie ou filles du roi, étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France*, Chanteclerc, Montréal, 1952, p. 80 et suivantes. [réédition : Éd. du Jour, Montréal, 1966.]

Le deuxième point, concerne la seizième lettre de la première relation de voyage. La découverte de la Rivière Longue a fait couler beaucoup d'encre. Plusieurs historiens se sont ingéniés à en démontrer la fausseté (ou parfois la véracité) en refaisant l'itinéraire du voyage menant à cette fameuse rivière qui n'existe pas pour Joseph E. Roy et se révèle une totale supercherie pour Viateur Ravary, Gustave Lanctôt, T. Delanglez, R. Le Blant et J. Chamberlin Neave. Seuls Réal Ouellet et Alain Beaulieu y croient, suivant en cela l'hypothèse de Maurice Roelens. Celui-ci se penche sur Samuel Engel qui, dans les *Suppléments de l'Encyclopédie*,

à grand renfort de considérations théoriques en matière de critique des témoignages et de calculs de distances, de latitudes et de longitudes, prenant d'ailleurs appui sur le mémoire qu'avait publié dans le *Mercure de France* en mai 1754 La Grange de Chézieux, s'efforce de prouver la véracité de Lahontan et propose d'identifier la Rivière Longue avec la rivière Saint-Pierre, aujourd'hui Minnesota.<sup>155</sup>

De façon mitigée, Réal Ouellet adhère à ce voyage en l'associant à un «périple initiatique manqué (...) [d'où il rapporte] comme Jean de Léry<sup>156</sup> deux siècles plus tôt, l'image dérangeante du Sauvage»<sup>157</sup>. De fait, chez Jean de Léry, ce n'est pas tant l'image du Sauvage qui «dérange» que la conscience d'en avoir violé l'état de pure nature. Et cette prise de conscience précipite la crise mystique le faisant passer de l'état de cordonnier à celui de prédicateur protestant. Quant à Alain Beaulieu, il associe la Rivière Longue à une rivière déjà existante, la rivière Minnesota, en raison de références aux tribus amérindiennes nommées.

L'analyse linguistique du nom des groupes rencontrés par Lahontan révèle qu'il s'agit vraisemblablement de Dakotas vivant le long de la rivière Minnesota, qui serait la fameuse rivière Longue de Lahontan, comme l'avaient déjà suggéré quelques commentateurs dès le XVIIIe siècle.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Maurice Roelens: «Lahontan dans l'*Encyclopédie* et ses suites», *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des lumières*, sous la direction de Jacques Proust, Librairie Droz, Genève, 1972, p. 178.

<sup>156</sup> C'est ici la seule fois où Réal Ouellet établit une comparaison entre Jean de Léry et Lahontan.

<sup>157</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 83.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 43-44.

On voit, ici, combien il est redevable à l'article de Maurice Roelens. Que Lahontan ait inventé ou non cette rivière n'a pas, ici, vraiment d'importance. Ce qui est intéressant par contre, c'est cette façon qu'il a d'entremêler en une même narration le vrai, le faux, l'imaginé et le transformé. Cette lettre exprime mieux que toute autre les limites de l'effet de réel chez Lahontan qui épuise un procédé d'écriture fondé sur le renversement exact d'une formule déjà vue : le vraisemblable peut quelquefois n'être pas vrai.

C'est par une étude comparative que J. Chamberlin Neave démontre le caractère fictif de cette longue lettre, véritable petit roman en soi où Lahontan a beaucoup emprunté au *Journal* de Jean Cavelier, frère de La Salle qui découvre le Mississippi. Ensuite, une étude de style

*revealed that the style of Letter was in sharp contrast with other sections of the Voyages. Certain characteristics of this style such as the lack of personal emotional responses on the part of the narrator and the lifelessness of characterization seemed to suggest that the author was not an eye witness of the events described and to support the general conclusion of historians that Lahontan invented this part of his narrative.*<sup>159</sup>

Ailleurs, elle suggère une hypothèse fort crédible concernant la façon d'emprunter aux autres afin d'accroître sa crédibilité:

*To provide a maximum of objectivity, the narrator appeared to have reduced the literary and expressive aspects of the narrative, perhaps in a conscious effort to increase the credibility of the account by adopting the neutral style found in several other contemporary travel documents. As a result, the reader cannot help but be troubled by the contrast in style of this chapter with other parts of Volume I.*<sup>160</sup>

Contrairement à Mme Neave qui voit en cette œuvre quelque «protean quality of Lahontan's narration (...) [that] may be to some extent a fonction of his historical veracity»<sup>161</sup>, Réal Ouellet voit plutôt l'occasion «de découvrir (..) les traces d'une pratique historique, la mise à nu d'une mise en scène de l'histoire par le récit

<sup>159</sup> Judith Chamberlin Neave, p. 144.

<sup>160</sup> Judith Chamberlin Neave, «Lahontan and the Long River Controversy», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 48, Nos 1-2, Janvier et avril 1978, p. 124-148.

<sup>161</sup> Judith Chamberlin Neave, thèse, *op. cit.*, p. 145.



historiographique lui-même»<sup>162</sup> et d'étudier le processus de «subversion du discours historique canonique». Selon Réal Ouellet, le relationnaire use d'abord d'ironie, «figure centrale de l'écriture chez Lahontan». Plus loin, il explique qu'

en mélangeant le comique et le tragique, [l'écriture] fige l'attitude noble (...) en grandiloquence et le geste insignifiant (...) en risible; en nivelant l'important et l'accessoire, elle rend inexplicable l'événement historique et fait basculer l'Histoire dans la petite histoire [pour en arriver à la conclusion que] le récit, même cautionné par l'archive la plus sûre, n'est en définitive qu'une projection de son auteur.<sup>163</sup>

Mais si tel est le cas, comment a-t-on pu monter la chronologie biographique de Lahontan dans l'édition critique qu'il a supervisée?

Chez Lahontan, nous sommes beaucoup plus près du roman à saveur autobiographique, à la façon des *Voyages Extraordinaires* que s'est attaché à décrire Geoffroy Atkinson. Par ailleurs, il reste que les faits existent. Et quand plusieurs en témoignent, l'historien peut à son tour se les figurer avec assez d'objectivité (puisque l'objectivité suppose toujours une reconstruction à posteriori) à partir du faisceau des témoignages. C'est pourquoi la thèse de Mme Neave reste précieuse. De fait, tous les efforts pour dénicher les plagiats, déformations de l'Histoire et autres détournements d'un certain ordre du monde révèlent un ensemble de procédés qui tournent invariablement autour de l'emprunt.

On a beaucoup glosé sur le Baron de Lahontan-père qui n'aurait que légué des dettes à son fils. Pour sa part, Lahontan-fils ne laisse pas de dettes d'argent, mais bien plutôt de mots, de phrases, d'idées et d'actions d'éclat. Il emprunte tout, sans intérêt, avec désintéressement, n'étant pas un écrivain, mais baron du voyage.

<sup>162</sup> Lahontan, éd. critique, p. 268.

<sup>163</sup> Réal Ouellet, «L'œuvre de Lahontan. Une subversion du discours historique canonique», *Quaderni del Seicento francese*, No 6, Bari et Paris, Adriatica et Nizet, 1984, p. 267-282. Ce texte a été repris et refondu avec un autre article intitulé «La fin du voyage. Hasard et parodie chez Lahontan», *Études françaises*, vo. 22, No 2, 1986, p. 87-96, dans la partie *Œuvre littéraire*, chapitre de l'*Introduction* dans Lahontan, éd. critique, p. 82-91.

## 6. ÉCRIRE À CRÉDIT, PRIVILÈGE NOBILIAIRE

Que ce soit sur le plan linguistique (le mot amérindien ou hispanique), littéraire (la citation biblique ou savantes) ou l'emprunt d'actions héroïques aux autres militaires, l'emprunt est le procédé dont use Lahontan pour accroître sa crédibilité. Celle-ci se voit justifiée par l'authenticité de son voyage mais aussi la connaissance (plus souvent son affectation) d'une belle culture, et parfois des actions d'éclat.

### 6.1 L'emprunt de mots amérindiens

Jusqu'à maintenant, on a peu parlé de ce que Lahontan a apporté à la langue car la plupart des chercheurs restent fascinés par les jeux et enjeux de la transformation de l'Histoire dans la relation. Pourtant, il est intéressant de savoir que notre aventurier a contribué à enrichir notre lexique de quelques mots. Dans un article très documenté sur la question, la linguiste Marthe Faribault explique que Lahontan a emprunté sept mots d'origine algonkienne dont cinq sont

parfaitement intégrés en français québécois et acadien : «caribou» (renne), «carcajou» (glouton), «moyaque» (eider), «peckans» (martre) et «sagakomi» (plante utilisée comme succédané de tabac). Seuls les «michibichi» (cougouar ou puma) et «ossa» (opossum) ne le sont pas.<sup>164</sup>

D'autre part, ces sept mêmes emprunts «qui appartiennent tous au lexique français nord-américain d'aujourd'hui, ne seront généralement pas intégrés au français européen». La linguiste observe aussi que «l'exotisme nord-américain ne semble pas pénétrer le français européen avant Chateaubriand avec *René, les Natchez, les Mémoires d'outre-tombe, le Voyage en Amérique* (...) surtout *Atala* (1801) (...) et le *Dernier des Mohicans* de James Fenimore Cooper (1826 et traduit la même année)» qui, selon la spécialiste, constitue «l'axe le plus important de pénétration de l'emprunt amérindien en français européen».

<sup>164</sup> Marthe Faribault, «L'emprunt aux langues amérindiennes», *Français du Canada - Français de France*, Actes du 3<sup>e</sup> Colloque international d'Augsbourg du 13 au 17 mai 1991, *Sonderdruck aux Canadiana Romanica* 7, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, p. 199-215.

Par ailleurs, Gilbert Chinard met en évidence l'influence des emprunts amérindiens de Lahontan chez Chateaubriand qui «a traité de haut notre aventurier gascon». Et il cite un passage du *Génie du Christianisme* où Chateaubriand avoue qu'«on ne rougit pas de préférer ou plutôt de feindre préférer aux Voyages des Dutertre et des Charlevoix, ceux d'un baron de Lahontan, ignorant et menteur»<sup>165</sup>. Il relève, outre le personnage d'Adario (repris chez les Natchez) des noms indiens et plusieurs mots de vocabulaire provenant du petit dictionnaire de Lahontan.

Par contre, la linguiste Denise Cloutier qui signe l'appendice VIII intitulé *Lahontan et les langues amérindiennes* souligne l'intérêt de Lahontan pour les langues amérindiennes «agglutinantes et polysynthétiques [qui] se caractérisent par un processus de dérivation multiple et se présentent comme une collection de mots extraordinairement longs»<sup>166</sup>.

Elle s'étonne de ce que Lahontan «ne signale aucun embarras devant cette complexité (...) [et] insiste sur la simplicité de l'algonquin accessible aux Européens». Il aurait été intéressant de faire le rapprochement entre l'emprunt de mots amérindiens de la première relation par lettres avec l'emprunt de mots espagnols de la deuxième, qui clôt l'œuvre, après les dialogues. M. de Bonrepas, qui sait que Lahontan parle couramment l'espagnol, lui offre de travailler en tant qu'espion «à Sarragoce et dans d'autres villes d'Espagne»<sup>167</sup>.

Quand Lahontan dit que «toutes les langues de Canada [hormis la Hurone] (...) ne diffèrent pas tant de l'Algonkine, que l'Italien de l'Espagnol»<sup>168</sup>, il démontre une certaine compréhension des familles linguistiques. Plus tôt dans la lettre

<sup>165</sup> Gilbert Chinard, dans son «Introduction», *Le Baron de Lahontan : Dialogues Curieux et Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, New York, 1931, p. 69.

<sup>166</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 1275.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 1143.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 733.

VII<sup>169</sup>, il dit «[avoir] été une partie de l'hiver à la chasse avec les Algonkins pour mieux apprendre leur langue»<sup>170</sup> et termine sa lettre en y introduisant un étonnant «*per il gusto, che per la curiosita*». On remarque aussi qu'il y a peu de mots amérindiens au fil de la relation, contrairement aux relations missionnaires qui en sont littéralement truffées.

De son côté, Mme Cloutier ignore cela et donne plutôt un exemple de la difficulté de cette langue, exemple qui ne vient pas de Lahontan mais bien plutôt du *Dictionnaire français-algonquin* de Georges Lemoine, publié à Chicoutimi en 1909. Il s'agit du mot «*pikinongeneniîndâgosinâniwang*», signifiant «passage d'un état à un autre». On comprend alors que Denise Cloutier préfère associer cette maîtrise de la langue algonquienne à la recherche de quelque élévation professionnelle.

Une maîtrise de cette langue, même rudimentaire, pouvait aider un jeune homme ambitieux à gravir les échelons de la hiérarchie militaire, car les langues de la famille algonquienne étaient les plus utilisées dans l'empire commercial français.<sup>171</sup>

Cette idée lui vient sans doute de la lecture de la lettre XIII où le Gouverneur de Denonville confie à Lahontan la responsabilité de garder le Fort Frontenac situé au sud du Lac Huron.

Le jour même, ce Général me fit appeler pour me dire, que comme j'entendois la langue de ces Sauvages, il falloit que j'acceptasse un détachement qu'ils demandoient pour courir leur Païs.<sup>172</sup>

Cependant, on peut penser que Lahontan éprouve un intérêt réel pour les langues en général. Outre les mots provenant des langues algonkiennes, sagement rangés dans un dictionnaire, à la fin du Tome II, la langue lahontanienne s'enrichit de mots latins, grecs, espagnols, anglais, néerlandais et allemand. C'est là une des marques d'un certain cosmopolitisme fin de siècle.

<sup>169</sup> L'ensemble de la lettre décrit la manière dont se pratique le commerce des peaux de castors entre Algonkins et marchands à Missilimakinac sur le «Rivage du Lac des Hurons» et se termine sur ses présomptions de libertinage entre «jolie Marchandes» et «Sauvages».

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 1273.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

Enfin, précurseur de Chateaubriand et des Romantiques, ces apôtres de l'exotisme, Lahontan cultive sans façon le pittoresque. Il s'en explique auprès de son destinataire :

Au reste, je me croy obligé de vous avertir que je ne sçaurois me résoudre à franciser les noms étrangers. Je les écriray comme les gens du Païs les écrivent, c'est à dire de la manière qu'ils le doivent être. Aprez cela vous les prononcerez comme il vous plaira.<sup>173</sup>

Plus tôt, dans l'étude de la réception critique (celle de Jacques Bernard notamment), nous avons vu avec le linguiste Wolfart que le dictionnaire des langues algonkiennes et huronnes de Lahontan peut résulter d'un plagiat. Ceci expliquerait l'absence d'amérindianismes au profit d'hispanismes dans sa relation, en général. Par ailleurs, Lahontan, en émaillant de ci, de là, sa narration de quelques mots étrangers développe un procédé qui sera repris ultérieurement au XIXe siècle chez les Romantiques qui créent là une des formes du pittoresque. On verra plus loin ce que Chateaubriand doit à Lahontan puisque l'auteur d'*Atala* et de *René* reprend certaines descriptions des *Mémoires* lahontaniennes pour évoquer l'univers amérindien et ses rituels (en plus des nombreux mots qu'il tire du *Dictionnaire* que nous avons examiné plus haut).

## 6.2 L'emprunt littéraire

Afin de comprendre comment Lahontan développe, perfectionne et complexifie sa technique d'écriture par l'emprunt, de qui il se réclame et à qui il cherche à s'associer (directement ou non), nous abordons maintenant l'emprunt littéraire. Précisons que nous ne traitons pas des «plagiats»<sup>174</sup> que Lahontan a commis envers ses contemporains. Il s'agit plutôt d'étudier d'abord la citation, ensuite l'intrusion d'expressions en langue étrangère et, enfin, l'emprunt au

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 888.

<sup>174</sup> Ces plagiats sont d'ailleurs signalés dans l'édition critique, *op. cit.*, p. 27, note 25.

discours savant et littéraire. Les deux premières visent à orner de références savantes ou religieuses une relation écrite avec ce souci de simplicité, souci qui va jusqu'à l'affectation de la crudité même.

### 6.2.1 Citations et expressions étrangères

La plupart des commentateurs de l'œuvre lahontanienne remarquent la variété et la qualité des œuvres que l'aventurier béarnais cite. Et tous attribuent cette connaissance à une éducation de qualité. Gilbert Chinard dit que « nous ne savons rien de son éducation, qui sembla avoir été bonne pour le temps, car au collège il apprit le grec en plus du latin. »<sup>175</sup> Maurice Roelens reste plus nuancé :

On ne sait rien de sa prime jeunesse. A-t-il fait de bonnes études? Au moins, on l'a souvent noté, cite-t-il, parmi ses lectures favorites, Homère, Anacréon, Pétrone et surtout Lucien, bréviaire des libertins depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>176</sup>

Or, après vérification, non seulement Lahontan ne cite-t-il jamais Lucien (bien qu'il dise l'avoir lu<sup>177</sup>), mais il ne cite pas plus Anacréon que Pétrone. Seuls les vers 112 à 115 du Chant IX de l'*Odyssée* d'Homère se retrouvent dans le Tome II<sup>178</sup> (dont on signale l'inexactitude de la reproduction par rapport à l'original, dans l'édition critique). L'autre citation d'importance<sup>179</sup> vient des quatre vers qui terminent la 68<sup>e</sup> octave du Chant XV de l'*Orlando furioso* de l'Arioste.

De fait, dans les Tomes I et II, on retrouve surtout des citations latines tirées de la Bible, que ce soit du Livre de Tobie, de l'Évangile selon Saint-Jean ou selon Saint-Mathieu. Lahontan fait même allusion à l'Épître aux Corinthiens de Saint-Paul au sujet de la charité. C'est dans les *Dialogues* que Lahontan révèle sa connaissance de la Bible sans citer quelque apôtre ou qui que ce soit par ailleurs.

<sup>175</sup> Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 6.

<sup>176</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 10.

<sup>177</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 339.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 532.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 568.

Par contre, dans la dernière relation par lettres, on trouve un assortiment différent, comme si entre la publication des deux premiers et du troisième tome de son œuvre, l'aventurier avait eu le temps de se renouveler<sup>180</sup>. Dès l'ouverture de ses *Voyages de Portugal et de Danemarck*, Lahontan cite un vers de l'*Énéide* de Virgile «*Una salus victis nullam sperare salutem*»<sup>181</sup> qui donne une perspective stoïcienne à cette dernière partie.

Cependant, on note que la même citation a déjà servi dans la Lettre XV<sup>182</sup> pour appuyer le courage des sauvages de la tribu des Sauteurs, un peu plus tôt. Ce genre de répétition, qui crée un écho, renvoie-t-il au peu de culture chez Lahontan ou bien à quelque jeu de cryptage par reprise d'une citation?

Plus loin, il fait référence à la *Relation de voyage d'Espagne* (1696) de la comtesse d'Aulnoy, autre personnage anémique que H.-J. Martin associe aux «aventurières mises au ban de leur monde»<sup>183</sup>. De la comtesse, Lahontan emprunte quelque connaissance mondaine et dit à son destinataire :

Je vous dirois encore que l'Ordre du Roy s'appelle l'Habito de Christo si Madame de Launoy ne vous l'avoit appris en racontant son admirable institution.<sup>184</sup>

De la même manière qu'il reproduit plus ou moins bien plusieurs citations, affectant de travailler de mémoire, Lahontan déforme le nom de la comtesse dont l'œuvre ne lui semble pas inconnue. Notons au passage qu'il s'agit là aussi

---

<sup>180</sup> Une comparaison attentive avec «l'honnête bagage de livres» que Raphaël offre aux Utopiens, ne permet de faire que de bien maigres recoupements : Lucien et Homère. Thomas More, *op. cit.*, p. 187.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 887. Dans l'édition critique, on traduit le vers par «Le seul salut des vaincus, c'est de n'en espérer aucun».

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>183</sup> H.-J. Martin, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, Droz, T. II, Genève, 1969, p. 911. L'auteur regroupe quelques aventurières : «Témoin les cas bien connus de Madame de Villedieu, de la Comtesse d'Aulnoy, de la Comtesse de Murat ou même de la Comtesse de la Suze et de Mademoiselle de La Force.»

<sup>184</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 913.

d'une relation de voyage par lettres. Étant donné le peu d'œuvres écrites sous cette forme à l'époque, il importe d'en tenir compte.

Dans la lettre de voyage qui suit, Lahontan arrive à Rotterdam et en profite pour visiter la ville et admirer «la Maison du fameux Erasme. Par contre, pour parler du début du siècle, il se réfère à l'auteur «des sept trompètes» : *Les Sept trompettes spirituelles pour réveiller les pécheurs et les induire à faire pénitence* (1612) du franciscain italien Barthélemy Solutive que le Père Charles Jouye a traduit en 1678.

De l'auteur, Lahontan prend la peine de dire dans une note infrapaginale qu'il s'agit d'un «Vieux radoteur qui soûtient cent rêveries capables de renverser l'esprit des femmes». Il revient plus loin à l'œuvre qu'il associe à la démonomanie. Il semble que Lahontan ait un peu lu le Guez de Balzac des *Premières Lettres* (dont l'édition remonte à 1624) qu'il cite incorrectement encore une fois. Mais il s'agit peut-être là d'une citation de seconde main provenant d'un dictionnaire, par exemple.

De la Bible, il cite une phrase du *Livre d'Ézéchiël* et, par deux mots, fait allusion à la parabole des vierges sages et folles de *l'Évangile de Saint-Mathieu*. Pour le reste, Lahontan fait étalage (ce qu'on appelle aujourd'hui du *name-dropping*), ou du remplissage, peut-être même les deux à la fois.

Dans un dialogue indirect qu'il a avec une dame allemande, Lahontan est le premier à vanter le génie germanique : «Que l'Allemagne n'a pas esté moins fertile en Savans, à la teste desquels on peut métre Juste Lipse, Furstemberg, Mr Apanheim & Mélanhton.»<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 954.



Dans la troisième lettre traitant de la croyance en la sorcellerie qui sévit toujours au Béarn, Lahontan devient prolix et déploie une aussi soudaine qu'étonnante connaissance des suppôts de Satan :

Démonographes, qui ont rempli toute la terre d'illusions, par malice, ou par ignorance. Je ne saurois lire les Livres de Jean *Nider*, de *Wier*, de *Niger*, de *Spengler*, de *Platine*, de *Tostat*, & des Jésuites *del Rio*, & *Maldonat* (...) sans épargner la Démonomanie de Jean *Bodin*, le *Maillet des Sorciers*, & les sept *Trompètes*.<sup>186</sup>

Finalement, ce que révèle ces emprunts littéraires, c'est le corpus constitué par les œuvres à la mode vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et dont la circulation est telle que d'y référer signifie participer aux mêmes lieux communs. Les citer signifie être de son temps. Par ailleurs, on ne peut pas dire que Lahontan abuse du procédé. De fait, sa culture est limitée. Il fait quelquefois allusion au même mythe, aux mêmes personnages mythologiques sans développer davantage ce que ce seul cliché lui permet.

Ainsi, il utilise deux fois la même périphrase pour traiter de l'espérance : « (...) il s'agit d'attendre si long temps, sans autre ressource que le trésor du fond de la boîte de *Pandore* »<sup>187</sup> et « Quand un de ceux d'une autre cour me jetta dans une Balance, sans me donner d'autre nourriture pendant 5. ou 6. Mois, que celle qui se trouve au fonds de la Boîte de *Pandore*. »<sup>188</sup>

Lahontan reprend aussi plusieurs fois l'idée de Saint-Mathieu concernant le fait qu'«il y a beaucoup d'apelés mais peu d'élus».<sup>189</sup> Argument protestant concernant la prédestination? Ironie d'un catholique en pays huguenot?

Même chose pour *Vénus* qu'il relie invariablement à *Bacchus*. Alors en visite chez les *Gnacsitaires*, Lahontan et ses hommes se voient offrir des sauvagesses pour la nuit : «La tentation auroit été plus forte dans un autre temps, le mets ne

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 965-966.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 957.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 999.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 500, 660 et 809.

valoit rien pour des Voyageurs affoiblis de travail, & d'abstinence, *sine Cerere et Baccho friget Venus.*»<sup>190</sup> Au Portugal, «les gens de qualité n'en boivent presque point [de vin], non plus que les Femmes. La raison de ceci est que *Vénus* a tant de pouvoir en Portugal, qu'elle a toujours empêché, par la force de ses charmes, que *Bacchus* prît terre en ce pais-là.»<sup>191</sup>

Que peut-on dire de ce procédé que l'on trouve constamment en écho sinon que l'auteur approfondit quelques-unes de ses références des deux premiers tomes dans le troisième, et parfois l'épuise dans la même lettre?

Dans sa première lettre du Portugal, Lahontan fait allusion à «la Province du fameux *Don Guichot*»<sup>192</sup> (dont il écrit le nom d'une autre façon que la comtesse d'Aulnoy qui parle d'abord de *Dom Quixote*<sup>193</sup> et, ensuite, de *Dom Quichot*<sup>194</sup>) pour faire intervenir, quelques lignes plus loin, les «Bandarros» qu'il définit, dans une note infrapaginale, comme étant «des fanfarons du génie de *Don Guichot*, qui ne font autre métier que de chercher des aventures.»<sup>195</sup> On voit bien qu'il pige à droite et à gauche pour se donner quelque contenance littéraire et qu'il transforme en y ajoutant du sien, comme le premier des plagiaires.

Cette petite étude permet de comprendre que le rôle de la citation n'a pas toujours pour but de faire étalage et mettre en scène ses connaissances personnelles. Mais, parce qu'elles cautionnent une autorité littéraire ou religieuse, Lahontan les utilise de façon à détourner la narration de quelque sujet «dangereux» en un épisode amusant. Selon une étude inédite de Rémi Ferland, rapportée par Réal Ouellet

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 417. La note 531 en offre la traduction suivante : «sans Cérés et Bacchus, Vénus s'engourdit».

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 902-903.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 903.

<sup>193</sup> Aulnoy, Marie Catherine Le Jumel de Berneville, comtesse d' , *Relation du voyage d'Espagne avec une introduction et des notes* par R. Foulché-Delbosq, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1926, p. 409.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 903, note 74.

L'utilisation de la référence savante [ne met pas en cause l'événement, mais la possibilité de le muer en histoire] (...) la citation de la Bible ou d'un auteur latin, bien loin d'auréoler le protagoniste mis au rang des héros de l'Antiquité, le coupe de l'action individuelle, concrète, pour l'assimiler au référent culturel. (...) L'acteur et l'événement [disparaissent], emportés par l'ironie qui a mué la relation épique en une fable burlesque.<sup>196</sup>

Et ceci se révèle généralement probant dans les deux premiers tomes mais il faut nuancer cette assertion car le résultat du jeu construit par le placage de telle ou telle citation ne crée pas toujours un effet comique. Il a tout l'heur de venir amplifier la distorsion, tantôt de façon humoristique, tantôt de façon dramatique.

Ainsi dans la même Lettre XIII, on trouve un Lahontan ému devant un prisonnier Iroquois qu'il veut aider : «Enfin après avoir jetté bien des sanglots & des soupirs, il baissa la tête & se teut : *Quaequae potest narrat, restabant ultima, flevit.*<sup>197</sup> Ce ne fut pas la seule peine que je ressentis à la vûe de ces pauvres innocens.» Plus loin, quand les Iroquois attaquent les Français, Lahontan raconte :

Nous perdîmes en cette occasion dix Sauvages & cent François. Nous eûmes vingt ou vingt-deux blessez, entre lesquels se trouva le bon Pere Angeleran Jesuite, qui reçût un coup de fusil aux parties dont Origene voulut bien se priver pour enseigner le beau sexe avec moins de scandale.<sup>198</sup>

C'est donc dire que Lahontan use avec un certain profit des mots en d'autres langues, mais aussi des allusions et mots des autres.

Comme l'explique Bernard Beugnot, la citation est aussi une manifestation dialogale. D'abord «voie d'accès privilégiée à la tradition, qu'elle soit biblique ou gréco-latine»<sup>199</sup> la citation peut prendre un tour polémique. Il pense aux *Provinciales* de Pascal, œuvre épistolaire fortement dialoguée au demeurant. Pour Bernard Beugnot, la citation «ébauche donc spontanément, à l'intérieur

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 88, note 317.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 346, note 306. Dans l'édition critique, on traduit par : «Il raconta tout ce qu'il put; pour le reste, il pleura.»

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>199</sup> Bernard Beugnot, «Dialogue, entretien et citation à l'époque classique», *Revue canadienne de littérature comparée*, Hiver 1976, p. 40.

même du genre démonstratif, un dialogue par la confrontation de deux voix.» Pour fonder sa démonstration, l'érudit recourt à un texte de Paul Pelisson qui présente «quatre manières d'alléguer un passage». Pour classer ces «manières», Pelisson réfère au «degré d'intégration de la citation dans son nouveau contexte ou d'indépendance vis-à-vis de l'œuvre d'origine.»<sup>200</sup>

La première façon est le «recours à l'autorité». La seconde se veut «ornement du discours». Cet ornement peut étayer une «connivence culturelle», dégager une «complicité tacite», ou rester allusive et, dans ce cas, peut prendre la valeur d'un «témoignage objectif», «c'est en particulier le cas pour les nombreux emprunts que Fontenelle fait aux récits de voyage.»<sup>201</sup> Les troisième et quatrième façons de citer sont celles qui contournent l'effet dialogal puisqu'elles intègrent la parole de l'autre afin de créer un effet particulier : d'abord, «faire rire par un effet de surprise» et, ensuite, détourner le sens même de la citation pour lui faire dire autre chose («emploi de la citation dans un sens intentionnellement différent de celui qu'elle avait à l'intérieur du texte original»).

On peut donc dire que Lahontan se sert de la citation non pas tant pour recourir à l'autorité, mais bien plutôt pour la défier quand il tronque, transforme ou reproduit incorrectement des paroles bibliques ou celles d'un auteur réputé. Ceci a pour effet de détourner le sens initial de la citation (quatrième manière de Pelisson). Bien sûr, Lahontan cherche à rehausser sa relation en l'émaillant de mots d'auteur et, enfin, il cherche parfois à exalter les émotions du lecteur en appuyant par une citation ou une expression latine le caractère comique ou tragique de l'événement narré.

Mais ce que l'on retient de cette entreprise reste le caractère dialogal de la citation qui s'épuise parfois en écho (dans le cas d'une citation reprise de livre en livre). Ceci tient sans doute au fait que Lahontan, pour camoufler la pauvreté de

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 47.

sa culture personnelle, a mis au point une formidable et singulière structure de renvois reliant entre elles toutes les parties de l'œuvre et dont le travail des citations ne se trouve en fait qu'être le reflet.

### 6.2.2 L'emprunt au discours savant et littéraire

Hormis Aline Côté-Lachapelle qui s'est penchée sur la question, personne n'a écrit à propos du système de renvois qui lie, relie et oblige à relire autrement l'œuvre lahontanienne. Et, avec Mme Côté-Lachapelle, on en vient à la conclusion que «lire un écrit de Lahontan, c'est les lire tous (...) [car] un véritable réseau de renvois explicites renforce par un réseau semblable de renvois implicites, force littéralement le lecteur virtuel à effectuer sans cesse une littérature intertextuelle»<sup>202</sup> des quatre parties de l'œuvre.

L'analyse discursive à laquelle se livre la chercheuse lui permet de mettre en relief une rhétorique de l'ironie procédant par l'introduction de «parallélisme de contraste propice à l'affrontement des idéologies» et révèle la «dramatisation du dire» qui présente Lahontan ainsi qu'un précurseur des Lumières par son «anti-absolutisme combiné à l'apologie du Mérite dans les 3 premiers écrits [anti-absolutisme qui] trouve son aboutissement dans les [*Voyages de Portugal et de Danemarck*] où l'on voit l'acquisition de l'argent reconnu comme mode d'appropriation du pouvoir».<sup>203</sup>

Cependant, nous pensons que l'identification de renvois explicites ou implicites aide peu à comprendre les effets du dit réseau (cette forme savante crée ici un effet d'érudition), c'est pourquoi ce que l'on retient est surtout le Réseau de renvois<sup>204</sup> que nous avons reconverti en Tableau des renvois reliant les trois tomes (voir **Annexe II**). En établissant les fréquences des renvois, nous obtenons des résultats permettant de dégager les lieux les plus intenses de

<sup>202</sup> Aline Côté-Lachapelle, «Le discours du récit de voyage et ses effets chez Lahontan», *Études littéraires*, vol. 10, Nos 1-2, avril-août 1977, p. 196.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 214-219.

l'œuvre, ce qui permet d'évaluer combien de fois l'auteur réfère à telle ou telle lettre et, de ce fait, d'identifier quelle est la partie de l'œuvre la plus informée pour que Lahontan y renvoie si souvent son lecteur.

On apprend ainsi que des 25 lettres, les lettres VII, XIV, XVI et XXIII sont plus de dix fois objet de renvoi. Quand on sait toute la controverse qui a régné à propos de la Lettre XVI, reliée à la découverte de la Rivière Longue, on peut croire que, de la sorte, Lahontan a tout fait pour la rendre vraisemblable. Quant aux autres lettres (VII, XIV et XXIII), elles sont reliées à des épisodes historiques dont la narration a été fort discutée : la lettre VII traite de l'échec de l'expédition de La Barre contre les Iroquois; la lettre XIV traite du Fort Saint-Joseph sous la responsabilité de Lahontan et de la supposée rencontre avec les survivants de l'expédition de La Salle; enfin, la lettre XXIII dénonce la cruauté des Français envers les Iroquois et du départ de Lahontan vers la France pour aller à la Cour «à la demande de Frontenac» présenter un projet de défense pour les Grands Lacs.

L'autre partie comptant le plus de renvois est le tome II, constituant là la pièce maîtresse de l'œuvre pour l'auteur. On compte plus de 80 renvois pour les *Mémoires*, si on s'en tient au fait qu'il s'agisse là d'une lettre immense comme veut le faire croire l'auteur par l'adresse au destinataire et le style épistolaire qui persiste (exemple flagrant de la *protéité* de l'œuvre). Par contre, si l'on tient compte du nombre total de renvois par partie, on obtient 139 renvois pour la 1<sup>ère</sup> relation, 88 pour les *Mémoires*, 11 pour les *Dialogues* et 2 pour la dernière relation; mais si l'on tient compte des renvois «en général» et des renvois faux (bidons ou introuvables), on obtient un total de 266 renvois. Ce réseau est si original qu'on peut se demander de quelle œuvre Lahontan s'est inspiré pour créer le sien. Certaines notes infrapaginales de l'édition critique relient des descriptions lahontaniennes à des notices définitionnelles du *Dictionnaire universel* (1690) d'Antoine Furetière et du *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle. Ceci nous incite à penser que ces deux dictionnaires

sont à l'origine du réseau de renvois institué par Lahontan qui les consultait abondamment afin de combler une culture peu étendue. En cela, Lahontan était à l'école de Nicolas Gueudeville qui a déjà révélé le secret de sa fécondité littéraire.

Aubrey Rosenberg dit que «*Since [Nicolas Gueudeville] was poor he possessed no private library, and his main source of reference was Bayle's dictionary.*» Mais ce n'est un secret pour personne car cet aveu paraît dans *L'Esprit des Cours de l'Europe* de mars 1705, soit un peu plus d'un an après sa réécriture de la relation de Lahontan. Quelques pages plus loin, il en explique longuement le procédé :

[Ce secret] consiste 1. A avoir par achat ou par emprunt (...) un Dictionnaire de Moréri, et surtout celui de Bayle; Voilà en quoi doit consister la bibliothèque d'un jeune savant, ou du moins celle d'un jeune homme qui veut jeter de la poudre aux yeux de ses lecteurs. 2. A savoir en détacher, habilement ou non, des morceaux frappants ou curieux, et avec cela seul, on se met d'abord, et à peu de frais, en possession de l'érudition vaste et profonde qui a coûté tant de sueurs et de veilles aux grands hommes que l'on dépouille. Surtout il faut bien se garder d'indiquer ni les articles ni les pages d'où il est tiré ce que l'on emprunte. On trouve dans les œuvres de Bayle des citations toutes digérées; il ne faut que savoir lire et transcrire ce qu'on écrit(...)<sup>205</sup>

Or cette façon de suppléer à ses propres carences par les emprunts définitionnels se révèle beaucoup plus fréquente dans la 2<sup>e</sup> relation de voyage de Lahontan qu'ailleurs. Ainsi, pour donner un exemple de construction littéraire à partir du *Dictionnaire* d'Antoine Furetière, prenons un fragment de la description des tombeaux des Rois de Danemarck<sup>206</sup> : «Ces beaux Marbres bien polis sont de *Poros*, de l'*Afriquain*, du *Brocatelle*, du *Serpentin* & du *Cipollino*.»<sup>207</sup> La note infrapaginale renvoie à la définition suivante, tirée du *Dictionnaire* d'Antoine Furetière :

Il y a une infinité de sortes de *marbre*, qui n'est pas distingué que par ses différentes couleurs, ou par les païs d'où on le tire (...). Le plus beau *marbre* blanc se nomm[e], *Parium marmor*, (...) parce qu'il se trouv[e] dans

<sup>205</sup> Aubrey Rosenberg, *op. cit.*, p. 9.

<sup>206</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 947. À la même page, la note 219 indique qu'il s'agit d'une cathédrale mi-romane, mi-gothique, la *Domkirke* de Roskilde.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 947.

[l'] Isle [de Paros] (...). Le *marbre Africain* est en partie rouge brun, (...) *Brocatelle* (...) est mêlé, par petites nuances, de couleurs isabelle, jaune, rouge-pâle, & gris. (...) Le *Serpentin* (...) est d'un verd brun. (...) le *Cippoline* (...) tire sur le vert (...).<sup>208</sup>

On comprend donc l'influence des dictionnaires chez Lahontan, influence qui se dégage dès sa première relation par la présence d'une «Explication de quelques termes qui se trouvent dans le premier tome» comptant quelque 65 mots ou expressions utilisés. Rappelons aussi que le Tome II se clôture sur un important «Petit dictionnaire de la langue des sauvages» qui, pour l'époque, constitue une première, dans le monde imprimé.

Mais la mise en relief de la nature compilatrice de l'aventurier ne rend pas vraiment compte de l'existence de ce réseau de renvois. On peut y voir, outre une volonté de «dire vrai», la recherche de quelque effet de vraisemblance et l'emprunt d'une forme propre au dictionnaire, lieu et instrument d'autorité. Il semble pourtant que ce réseau s'inspire de celui de Pierre Bayle.

Dans une excellente étude, Pierre Retat rappelle que ce *Dictionnaire*, «interdit dans 'la France toute catholique' de Louis XIV, [y] pénètre pourtant et y connaît un succès qui deviendra inouï à partir de la Régence.»<sup>209</sup> On reconnaît la trace de son influence chez les Encyclopédistes qui utilisent la «même tactique de combat (...) : dans l'art des renvois, dont Diderot [en 1755] avait l'audace de donner la formule et l'esprit, dans l'aveu qu'il fait que «le caractère d'un bon dictionnaire est de changer la façon commune de penser».<sup>210</sup> » Cependant, Pierre Retat nuance cette idée du complot anti-catholique car, pour lui, «il n'y a

<sup>208</sup> Article «marbre» dans Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences & des arts*, Arnout et Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1690 [réimpression en fac-similé, procédée d'une biographie de l'auteur et d'une analyse de l'ouvrage par Alain Rey, suivi d'une bibliographie, d'un index thématique et d'un index des principaux auteurs cités : SNL/Le Robert, Paris, 1978, 3 t.].

<sup>209</sup> Pierre Retat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, [Imprimerie Audin, Lyon], 1971, p. 11

<sup>210</sup> Article \**Encyclopédie*, A.-T., t. XIV, p. 463, cité par Pierre Retat, *Ibid.*, p. 399.



aucun rapport entre la forme du «commentaire», liée aux nécessités de l'érudition, et la technique des «renvois»<sup>211</sup>.

Par contre, une étude récente d'Hubert Bost relève la présence d'une visée stratégique dans les écrits en réseau de Pierre Bayle, réseau reliant les *Nouvelles de la République des Lettres*, le pamphlet *La France toute catholique* et l'opuscule *De la tolérance. Commentaire philosophique* qui paraissent en enfilade en 1686. Dix ans avant la publication du *Dictionnaire*, Bayle élabore sa technique à partir de laquelle il allie une «force de persuasion» à un «mode d'argumentation». Le résultat de cette «lecture en réseau permet de rendre compte de la stratégie contre-révocationnaire de l'écriture baylienne»<sup>212</sup> à partir de laquelle l'auteur du *Dictionnaire* devient le relais d'autres discours et perfectionne, par l'art du renvoi, une inclination éristique.

Outre ce trait relevant de la connaissance des techniques de la controverse, ce qui reste de Bayle chez Lahontan est l'adaptation d'une forme de nature savante, encyclopédique, à sa relation de voyage. Contrairement à ce que vise Pierre Bayle dont les renvois ont pour but de dégager la pensée rationnelle du dogme catholique, Lahontan, par l'ajout de cet artifice référentiel, donne l'illusion du caractère savant à une œuvre qui ne l'est pas. Ceci a pour conséquence de rendre circulaire une œuvre qui poursuit une narration (linéaire) et d'ainsi masquer ses propres carences (pour ne pas dire ses mensonges) puisque Lahontan ne renvoie qu'à lui-même, contrairement à Pierre Bayle qui, lui, s'appuie sur diverses sources pour enrichir sa présentation des grands protestants oubliés par la tradition catholique.

Le lexicographe de Rotterdam se fait défenseur de l'objectivité puisque les approximations se voient complétées par d'autres, de façon à créer une

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 400, note 202.

<sup>212</sup> Hubert Bost, «L'Écriture ironique et critique d'un contre-révocationnaire», *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme, Mélanges en l'honneur d'Élizabeth Labrousse*, Universitas, Voltaire Foundation, Paris, Oxford, 1996, p. 666.

impression d'authenticité. Lahontan imite l'assemblage, ce qui génère la confiance des lecteurs, et de là, vraisemblance et crédibilité accrues. Le procédé qu'emprunte l'aventurier au lexicographe lui permet de consolider l'effet de réel qui se dégage de la narration. Vient alors un temps où le lecteur ne vérifie plus quoi que ce soit. Un temps où l'auteur lui-même, enivré par l'infini vertige qu'engendre ce nœud de Moebius, invente de faux renvois ou en indique d'introuvables. Comme on peut s'y attendre, ce vertige trouve son écho dans un autre type d'emprunt relié à la nature même de la chronique de voyage, c'est-à-dire à la narration d'événements.

### 6.3 L'emprunt d'actes héroïques

Outre quelques plagiat d'œuvres non-imprimées à l'époque et qui n'ont d'intérêt que dans l'habileté du voyageur à les avoir obtenues, Lahontan s'approprie autre chose que les mots des autres. En effet, l'aventurier développe une écriture à partir d'influences diverses et s'accapare les actes héroïques (qui deviennent ensuite héroïsants) des autres soldats de la colonie pour se les attribuer. L'effet d'héroïsation permet au relationnaire de recentrer le récit autour de lui et de ses actions. Le but reste de gagner en crédibilité en se rendant si exceptionnel...

#### 6.3.1 De quelques influences

Comme le souligne Judith Chamberlin Neave, ces « vols » relèvent d'une attitude réfléchie.

*Lahontan was well aware of the limitations of the traveller turned historian. Such an awareness might help to explain his remark that History is "un Pyrrhonisme"(...). Similarly, this attitude is perhaps at the basis of the baron's admiration (...) for the classical writer Lucian (...), author of the True History which is a parody of the style of historians and of their often futile protestations of veracity.<sup>213</sup>*

---

<sup>213</sup> Judith Chamberlin Neave, thèse, *op. cit.*, p. 128-129.

On peut douter que Lahontan ait vraiment lu quelques pages de Lucien, d'autant plus qu'il ne le cite jamais. Nous verrons, à l'occasion de l'étude des *Dialogues*, que la «parody» que remarque Mme Neave provient d'une tradition à laquelle Lucien n'est pas étranger, mais est propre aux héritiers de Jean Calvin, particulièrement dans les œuvres de controverse.

Sur le plan de la forme, la relation de voyage par lettres connaît plusieurs réalisations dont le modèle missionnaire de la lettre annuelle peut être assimilée au rapport apologétique. Pourtant, l'article de Jacques Chupeau présente, quant à lui, un intéressant panorama des différentes modalités que peut prendre l'écriture de voyage laïque. Nous retenons la «poétique» du voyage qu'il définit en trois traits rapides: «exactitude des descriptions, attrait de l'aventure et agrément de la "simple vérité" »<sup>214</sup>, traits auxquels il ajoute les visées nécessaires à tout voyageur en passe de devenir relationnaire: «faire voir, faire vivre, faire vrai». Cet ensemble de contraintes fait ainsi glisser le récit de voyage vers le récit d'aventures.

En plus de la relation de voyage sous forme de récit autobiographique qu'est l'écriture d'un journal de voyage, Jacques Chupeau attire aussi notre attention sur deux œuvres que nous pouvons rapprocher de l'œuvre lahontanienne: la première est une *Relation de captivité* de Germain Moüette (1683) qui contient une «relation des aventures vécues par l'auteur (...) un *petit traité du commerce* (...), ainsi qu'un *Dictionnaire arabesque*»<sup>215</sup>. Le relationnaire y a aussi «séparé le récit de ses propres aventures (chapitres I à X) de quelques histoires particulières (...) (chapitres XI à XVI).» Cette dernière partie se compose de nouvelles illustrant quelque drame ou servant de prétexte à l'illustration des mœurs galantes ou érotiques. On retrouve toutes ces choses chez Lahontan qui, rappelons-le, fut un des premiers à traiter des mœurs sexuelles chez les Amérindiens.

<sup>214</sup> Jacques Chupeau, «Les récits de voyages aux lisières du roman», *Revue d'Histoire de la littérature française*, 77<sup>e</sup> année, Nos 3-4, mai-août 1977, p. 541.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 547.

Plus loin, Jacques Chupeau explique que «cette valorisation du naturel et de l'authenticité conduit à préférer la version originale du journal de route ou de la lettre à la relation rédigée après coup sous la forme d'un récit organisé et reconstruit.»<sup>216</sup> Il donne l'exemple de Pietro della Valle qui, dans ses *Fameux voyages* (1662) «s'est borné à publier, non sans quelques retouches, l'original de ses lettres» et celui de Nicolas du Loir qui, dans ses *Voyages* (1654), cède son manuscrit pour fin de réécriture à Charpentier «qui a non seulement corrigé le style de la relation mais encore organisé celle-ci en dix lettres»<sup>217</sup>. Pour Jacques Chupeau, la lettre «dans la mesure où elle implique un destinataire, ne sort pas d'une spontanéité contrôlée», ce qui permet de générer l'effet désiré de familiarité, simplicité et naturel.

Mais ces quelques œuvres de voyage sous forme épistolaire restent fort éloignées, quant au contenu, de notre Lahontan bien qu'on puisse en retirer quelque enseignement quant à la nature non-littéraire<sup>218</sup> de la relation de voyage fondée sur le «refus de la rhétorique et des figures de l'éloquence»<sup>219</sup> comme preuve de vérité que seul un style simple puisse servir.

Or la conception de Jacques Chupeau est complètement remise en question par Alain Niderst qui, dans un article<sup>220</sup> présentant un recueil de treize monographies sur les récits de voyage, conclut que ce genre bigarré «d'ordinaire pittoresque» veut illustrer l'Ailleurs, référant à l'Autrefois auquel s'ajoute l'Autre. Cumul d'expériences, la relation dévoile cette «recherche de soi-même [à laquelle] se

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 550.

<sup>218</sup> Il est préférable, ici, de parler de non-littérature plutôt que d'anti-littérature. Adrien Pasquali (*op. cit.*, p. 43) voit Jacques Chupeau «oppose[r] style littéraire et anti-littérature» et s'il lui concède une analyse stimulante, néanmoins elle «contribue à entretenir une série d'oppositions et d'incompatibilités». De fait, ce que reproche Adrien Pasquali à Jacques Chupeau, c'est de s'être laissé séduire par les relationnaires qui refusent le statut d'auteur au profit de celui de voyageur-conteur.

<sup>219</sup> Jacques Chupeau, *op. cit.*, p. 540.

<sup>220</sup> Alain Niderst, «Les récits de voyage», *Voyages, récits et imaginaire, Actes de Montréal*, Biblio 17, 1984, p. 46-53.

livre le voyageur» qui parvient à la littérature par la métamorphose du réel qu'opère le souvenir. Finalement, le récit de voyage, contrairement à ce que l'on croit, «n'est donc [plus] la description pittoresque d'un Ailleurs excitant et coloré; il est simplement un effort pour supprimer le temps, et, comme toute littérature, il doit d'abord mentir pour dire la vérité.»<sup>221</sup> Mais Alain Niderst ne suspecte pas l'existence de relations de ces voyages que n'a jamais fait l'auteur, semble-t-il. Or c'est justement le cas de Mme d'Aulnoy dont *La Relation du voyage d'Espagne* (1691) connaît un grand succès à l'époque et dont l'influence peut expliquer, en partie du moins, comment Lahontan construit sa narration, notamment sur le plan formel.

C'est en 1926 que R. Fouché-Delbosc publie une édition de la populaire relation de la comtesse d'Aulnoy, complétée par une introduction digne d'intérêt pour qui étudie les techniques d'écriture au XVIIe siècle. On y apprend qu'

il faut se rendre à l'évidence : tout ce qui a été exposé jusqu'ici démontre surabondamment que Mme d'Aulnoy n'est jamais allée en Espagne (...); [que] la division de la *relation* en lettres n'est qu'un artifice, et la manière dont ont été composées les deux ouvrages [*Relation* (1691) et *Mémoires d'Espagne* (1690)] laisse voir clairement que le séjour à la Cour de Mme d'Aulnoy en Espagne en 1679-1681 n'est qu'une fiction. Sans doute, elle mêle à ses récits quelques éléments plus ou moins autobiographiques.<sup>222</sup>

Ceci jette tout un nouvel éclairage sur la division générique de l'œuvre lahontanienne qui suit le même découpage, mais en l'inversant puisque la relation par lettres paraît avant les mémoires, ici constitués par un ensemble de monographies. Par ailleurs, contrairement à la comtesse, notre baron a bel et bien séjourné en Nouvelle-France. Mais on ne sait vraiment jusqu'à quel point Lahontan a été vérace. Chose certaine, s'il se permet autant de liberté, c'est qu'à l'époque, on note un regain dans la publication de relations couvrant le développement de la Nouvelle-France que la métropole délaisse au profit des deux grandes guerres (celle de la Ligue d'Augsbourg de 1689 à 1697 et celle de

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 74.

la Succession d'Espagne allant de 1702 à 1713), après avoir réglé le «problème huguenot» par la brutale Révocation de l'Édit de Nantes (1685).

Si les *Relations des Jésuites* ont pris fin en 1672, on recense entre 1697 et 1702 une vingtaine de relations de voyage dont six sont publiées à l'époque<sup>223</sup> : celles de Hennepin (1697), Tonti (1697), une deuxième de Hennepin (1698), puis celles de Biron (1703), de Lahontan (1703) et, enfin, de Laborde (1704) que la relation de Lahontan version Gueudeville couronne en fin 1705.

Fondée en partie (soyons prudent) sur l'expérience personnelle, la relation gagne généralement en crédibilité à partir de la qualité de l'auteur et de ses titres, quand il en a. Chez Lahontan, ses titres militaires rehaussés par sa condition nobiliaire de pseudo baron lui confèrent le même prestige que celui dont jouit la comtesse d'Aulnoy.

Pour Pierre Berthiaume, «personne, peut-être, mieux que La Hontan n'a su jouer sur l'ambiguïté du «vu» et du «su» de façon, une fois son témoignage bien fondé, à accréditer des opinions éminemment subjectives, voire des impostures.»<sup>224</sup> Personne, sauf la comtesse d'Aulnoy dont les *Mémoires* «sont le résumé très fidèle des dépêches officielles de Villars<sup>225</sup> et souvent même ils en reproduisent des passages entiers»<sup>226</sup> rédigés par un tiers [pseudo-Villars] vivant dans l'ombre du Marquis. Ce tiers dont la comtesse efface la trace en reprenant à son compte la forme courte du manuscrit ne réclamera jamais son dû ayant peut-être été payé pour sa peine en vendant le dit manuscrit à Mme d'Aulnoy. Si les *Mémoires* ne sont pas reconnues comme «œuvre originale de Mme d'Aulnoy», la Relation, elle, le prétend.

[Elle se présente] sous forme de lettres adressées à une cousine qui habite la France, probablement Paris, et ces lettres sont au nombre de quinze.

<sup>223</sup> Voir Pierre Berthiaume, *op. cit.*, Annexe 16, *Chronologie synoptique*, p. 410-411.

<sup>224</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p183.

<sup>225</sup> Il convient de dire que le Marquis de Villars était alors ambassadeur en Espagne pour la France, à la fin de son troisième mandat.

<sup>226</sup> Aulnoy, *op. cit.*, p. 41.

L'ensemble occupe 25 000 lignes [dans l'édition originale]. Ce sont donc des lettres fort longues (...) chacune portant, comme lieu de rédaction, le nom d'une localité située entre la frontière et la capitale de l'Espagne, [Madrid].<sup>227</sup>

Selon R. Foulché-Delbosc, la longueur des lettres s'explique par la volonté de la relationnaire d'insérer des appendices d'ordre géographiques, historiques ou administratifs et des fictions tout au long de sa narration dont la temporalité se révèle discordante en plusieurs endroits. On retrouve tout cela chez Lahontan. De fait, il n'est pas exagéré de dire que les *Nouveaux Voyages de Mr le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale* constituent le pendant masculin de la toute féminine *Relation du voyage d'Espagne* de la comtesse d'Aulnoy.

Lahontan écrit à un «Monsieur», vague parent béarnais qui s'intéresse à la vie aventureuse de son protégé, courageux soldat polyglotte chez les Sauvages de la Nouvelle-France. La comtesse, elle, dit écrire à sa «Cousine». Elle voyage en litière, suivie de «plusieurs femmes de service, un cuisinier, et, à ce qu'il semble, quatre valets.»<sup>228</sup>

«Travail de compilation» et «supercherie littéraire»<sup>229</sup>, ces deux œuvres de Mme d'Aulnoy révèlent quelques procédés de transformation propres aux constructions à partir d'originaux. R. Foulché-Delbosc remarque une manie d'exagérer, de déformer et, surtout, de dramatiser. Une touche d'exotisme vient rehausser la narration parsemée de quelques hispanismes de bon aloi. Lahontan reprend tous ces procédés dans sa deuxième relation de voyage par lettres et en rajoute quant à la fréquence des hispanismes, plus clairsemés chez la comtesse.

Dans l'édition critique du baron, plusieurs notes infrapaginales<sup>230</sup> incitent à rapprocher quelques phrases descriptives de l'œuvre de Lahontan et de la

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 893, n. 31; p. 912, n.110; p. 913; p. 980, n.344 et n. 350; p. 985, n. 370; p. 987, n. 379 et p. 988, n. 380.

comtesse. Il est possible que l'aventurier a lu cette œuvre, sinon en totalité, du moins en partie. La fausse relation de la comtesse connaît alors un énorme succès attesté par une dizaine d'impressions en français (tant à Paris qu'à la Haye) et des traductions hollandaise, allemande et anglaise.

Ce qui nous pousse aussi à penser que Lahontan a subi l'influence de cette pseudo relation d'Espagne est le cheminement du Marquis de Villars qui séjourne trois fois à Madrid (de 1669 à 1682) pour terminer sa carrière diplomatique à l'ambassade de Copenhague en 1685. C'est «le résumé très fidèle des dépêches officielles de Villars et souvent même (...) des passages entiers» qu'un tiers a coulés et dont Mme d'Aulnoy a obtenu copie. La comtesse a aussi emprunté des passages à des ouvrages imprimés, des correspondances et des renseignements oraux. On peut alors rapprocher la carrière du Marquis de Villars de celle du Marquis de Bonrepaus qui, en 1692, fut chargé de l'ambassade du Danemark (à Copenhague) jusqu'en 1696. Malade, il se soigne deux ans pour être muté, dans une région plus clémente, à La Haye, en Hollande et rentrer à Versailles en 1700. Mêmes cheminements, mêmes procédés?

On peut penser que ce dévoilement d'informations a fait le tour des ambassades et que Bonrepaus, successeur de l'autre, savait ce qu'il en était du secret diplomatique ainsi éventé par la comtesse. Cet homme qui connaissait assez bien les affaires du royaume pour recommander Lahontan comme espion en Espagne en 1694, s'intéressait peut-être à la chose littéraire puisqu'il conserve la charge de lecteur auprès du Roi de 1685 à 1719. On peut très bien l'imaginer suggérer à Lahontan de refondre ses carnets de voyage suivant le modèle des mémoires/relation de Mme d'Aulnoy. À moins, bien sûr, que l'idée ne provienne de l'arrière-boutique des Frères l'Honoré qui voient leurs compétiteurs imprimer quatre fois la dite *Relation d'Espagne* (1691, 1692, 1693, 1697), avant de mettre la main sur celle de Lahontan.



Enfin si, dans le cas de la comtesse, la supercherie littéraire dure jusqu'en 1865, c'est qu'elle témoigne de l'habileté de la récrivaine et pose une question quant au style. En effet, avec R. Foulché-Delbosc :

doit-on conclure que le style du dix-septième siècle fut un style neutre et, en quelque sorte, impersonnel, ou est-il plus sage d'admettre que ceux qui ont vanté le style de Mme d'Aulnoy ne l'avaient pas étudié d'assez près?<sup>231</sup>

Quiconque étudie l'œuvre de Lahontan se voit interpellé par la même question.

### **6.3.2 De quelques actes héroïsants**

Les emprunts des actes héroïques sont donc ces «mensonges» tant dénoncés par les historiens de la Nouvelle-France que la thèse de Judith Chamberlin Neave et l'édition critique de Réal Ouellet et Alain Beaulieu ont dévoilés par une intense recherche comparative menée auprès d'autres relationnaires de la Nouvelle-France et de documents officiels que recèlent les fonds d'Archives de la Colonie et du Ministère de la Marine sous Louis XIV. Il n'est donc pas utile, ici, d'y revenir, mais bien plutôt d'y réfléchir afin de comprendre la signification de ces impostures destinées à faire étalage de soi. Nous nous penchons sur deux cas, extraits des Lettres XX et XXIV.

#### **6.3.2.1 La 20<sup>e</sup> lettre : Lahontan messenger de Frontenac**

Dans la vingtième lettre, haute en couleurs, Lahontan raconte comment s'est déroulée l'attaque de Phips contre Québec. Puis, il croque la scène du mot de Frontenac qui refuse de se rendre à l'envoyé de Guillaume III<sup>232</sup> à qui il entend répondre «par la bouche de Mousquets & des Canons.» Lahontan, après avoir dramatisé cette scène, réécrit le rôle du jeune messenger de Phips en lui ajoutant quelques traits d'étourderie et de candeur devant le terrible ennemi qu'il était venu défier :

Après que l'Interprète eût expliqué cette Lettre à Mr de Frontenac (...) [ce dernier] ordonna au capitaine de ses Gardes de faire planter un Gibet devant le Fort pour faire pendre ce pauvre Major, qui selon toutes les

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>232</sup> À l'époque, l'Angleterre est engagée contre la France dans la guerre de la Ligue d'Augsbourg, de ce fait, les colonies aussi.

apparences devoit entendre le François, puisqu'il fut sur le point de s'évanouïr lors qu'il entendit prononcer cette funeste sentence. Il n'avoit pas tout le tort, car il l'eût été effectivement si l'Évêque & l'Intendant (...) n'eussent intercédé en sa faveur.<sup>233</sup>

En fragilisant le jeune messager, il prépare la montée de Frontenac :

[Frontenac] finit sa réponse en jettant au nez du Major la lettre de son Amiral, ensuite il lui tourna le dos. Alors ce pauvre Ambassadeur un peu rassuré prit la liberté de demander à Mr. De Frontenac, portant sa montre à l'œil, s'il ne vouloit pas lui donner sa réponse par écrit avant que l'heure fut passée. Mais il lui répondit, avec autant de fierté que de dédain que son commandant ne méritoit pas qu'il répondit d'autre manière que par la bouche des Mousquets & des Canons.<sup>234</sup>

Par la suite, après des affrontements auxquels il prend part et où les Français, accompagnés de coureurs des bois et de sauvages alliés, arrivent à faire reculer l'ennemi, Lahontan s'arroe l'honneur d'aller, à son tour, rapporter, sur ordre du Gouverneur, l'annonce de la défaite anglaise. De plus, Frontenac «accompagna ce discours d'une lettre particulière pour Monsieur de *Seignelai*, qui contenoit des choses très-avantageuses pour [lui].»<sup>235</sup> Or, coup de théâtre, la première chose que Lahontan apprend lorsqu'il débarque à La Rochelle en janvier 1691, c'est la mort de *Seignelai* qui «est allé faire le voyage d'un autre Monde, bien différent de celui d'où [il] vien[t].»<sup>236</sup>

L'édition critique met en lumière tout un ensemble de documents officiels démontrant que c'est Joseph Robineau de Villebon qui est l'envoyé officiel de Frontenac et que Lahontan, pour sa part, fait partie d'un petit contingent d'officiers à qui le gouverneur accorde un congé.<sup>237</sup> Quoi qu'il en soit, cette lettre est palpitante à lire. Les rebondissements succèdent aux émotions, les batailles aux glaces qui emprisonnent les «Vaisseaux marchands» français, mais empêchent aussi le retour des Anglais pour finalement s'ouvrir, à la faveur d'un redoux, afin de laisser passer un Lahontan, porteur de missives officielles.

<sup>233</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 461.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 467, note 676.

Tout vit et se voit théâtralisé, jusqu'à l'auteur qui porte la victoire en l'incarnant par écrit, comme quoi la littérature est un palliatif imaginaire aux désirs de reconnaissance générés par cette petite vie de soldat sans gloire. Il s'agit aussi de la narration d'une victoire collective qui prend fin sur un échec personnel. Comment Lahontan parvient-il donc à développer pareil contraste?

Dans un article tâchant de définir une poétique de la relation (et dont le résultat affine ce qu'en a déjà dit Jacques Chupeau<sup>238</sup>), Réal Ouellet explique qu'une relation de voyage est le «récit d'une aventure, [l'] inventaire d'une richesse exotique et [le] discours fortement dramatisé sur le contact avec un monde nouveau.»<sup>239</sup> Il perçoit comme trait constitutif du genre l'échec, missionnaire ou non. Il se demande «d'où vient qu'on ne ressent habituellement pas cet échec quand on lit une relation de voyage?», pour y répondre ensuite : «c'est qu'une stratégie d'écriture très habile réussit à le faire oublier en construisant, dans l'implicite du texte, la figure du héros triomphant.»<sup>240</sup>

Réal Ouellet présente trois procédés d'héroïsation : le premier étant «le micro-récit hypothétique» tantôt «défensif», tantôt «dynamique» ou encore «deshistoricisant». La scène du messenger de Phips appartiendrait à ce troisième type car, dans la plus grande séquence (incluant Frontenac et ses officiers), cette petite scène devient ce que Réal Ouellet a déjà appelé un

contre-récit ironique [qui] vient s'insérer dans la marge du récit premier pour le concurrencer, y faire contrepoint et finir par déstabiliser la continuité historique.<sup>241</sup>

Plus loin, il explique que

<sup>238</sup> Rappelons qu'il s'agissait d'allier une exactitude des descriptions à l'attrait de l'aventure et à l'agrément de la vérité dans le but de faire voir, faire vivre et faire vrai. (Jacques Chupeau, *op. cit.*, p. 541.)

<sup>239</sup> Réal Ouellet, «Qu'est-ce qu'une relation de voyage?», sous la dir. De M. Duchet et S. Vachon, *La Recherche littéraire : objets et méthodes*, Montréal, XYZ et CCIFQ, Montréal et Paris, 1993, p. 235.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>241</sup> Réal Ouellet, «L'œuvre de Lahontan : une subversion du discours historique canonique», *op. cit.* p. 273.

Lahontan met en scène (...) une pratique de l'histoire qui récuse la causalité linéaire, l'engendrement des événements les uns par rapport aux autres ou leur liaison logique et étale une simultanéité de faits non hiérarchisés comme s'il s'agissait de montrer la multiplicité des possibles historiques.<sup>242</sup>

Dans un article postérieur à celui-là, le théoricien revient sur la même scène pour l'expliquer de la façon suivante :

en mettant sur le même pied l'important (la fin possible de la colonie française) et l'accessoire (l'évanouissement de l'envoyé anglais), l'attitude noble («avec autant de fierté») avec le geste caricatural («portant sa montre à l'œil»), la mise en scène textuelle joue sur le double plan de la logique des actions et de l'implication du narrateur dans son récit.<sup>243</sup>

Le deuxième procédé d'héroïsation est relié aux dialogues où le relationnaire «donn[e] la parole au sauvage pour lui faire tenir un discours colonisateur»<sup>244</sup>. (Nous traitons des dialogues lahontaniens deux chapitres plus loin.) Quant au troisième procédé, il s'agit de «l'énallage pronominal» où le relationnaire use d'un «nous extensif»<sup>245</sup> dont le «je» peut se détacher, créant là quelque ambiguïté. En effet, «l'action [au nous] est collective mais le geste du «je» est attribué à l'individu, de manière à dégager le protagoniste relateur»<sup>246</sup>. Plus loin, il est question de «dramatisation de l'énoncé». Réal Ouellet traite de l'emprunt, mais il s'agit d'emprunt littéraire, encore une fois.

Les limites de l'enquête amèneront encore l'auteur à s'inscrire dans le sillage d'une tradition dans laquelle il puise mais qu'il dénonce du même coup. Sagard emprunte largement à Lescarbot qui s'inspire de Cartier et de Lery. Mais de peur que l'emprunt mine l'intérêt de la relation de voyage qui fonde son pouvoir sur la nouveauté, le relateur aura tendance à combattre ses prédécesseurs lors même qu'il leur emprunte.<sup>247</sup>

En fait, Lahontan voyage, dans tous les sens du terme. Et c'est en cela qu'il respecte les lois du genre. D'ailleurs, Adrien Pasquali formule assez justement

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>243</sup> Réal Ouellet, «La fin du voyage. Hasard et parodie chez Lahontan», *Études françaises*, 22, 2, aut. 86, p. 93.

<sup>244</sup> Réal Ouellet, «Qu'est-ce qu'une relation de voyage?», *op. cit.*, p. 239.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 245.

l'idée selon laquelle la relation de voyage, par sa composante autobiographique, permet au relationnaire de corriger le passé.

Au récit d'exploration d'un monde de moins en moins inconnu, se substituerait le récit d'une expérience individuelle qui repose sur l'ambivalence entre l'évasion hors des contraintes d'un lieu de départ et la formation d'une nouvelle identité du sujet au contact du Monde (...) <sup>248</sup>

Ceci nous mène à comprendre combien le genre de la relation de voyage, qu'elle soit épistolaire ou non, reste par excellence le lieu de la *protéité* générique et, sans doute, le non-lieu qu'un non-écrivain peut traiter dans une œuvre non-littéraire réellement publiée.

Lahontan s'attribue donc les actes héroïsans des autres afin de faire coïncider sa vie et son œuvre dont il est le héros et unique spectateur à la fois. Par l'écriture, il réinvente et, ainsi, corrige sa vie en Nouvelle-France pour se mettre en scène ainsi qu'un valeureux soldat. Il finit par détourner, à force d'éléments comiques ou dramatiques, la chronique d'un séjour dans le Nouveau Monde en un récit où l'échec n'est pas relié à quelque mission, mais au *fatum* (la mort inopinée de son protecteur Seignelay, rappelant la mort de son père qui ne lui lègue que ses rêves de grand seigneur de la Baronie de Lahontan) ou bien au hasard (la pluie fait fondre les glaces libérant ainsi un vaisseau, ce qui permet alors son retour en France).

Plus que personne, Lahontan incarne le voyage et ses risques dont le plus grand est de se perdre ou de perdre le contrôle de sa destinée. Pour lutter contre la mauvaise fortune qui s'acharne et qu'il met en scène avec habileté dans son acharnement, Lahontan n'en revendique pas moins ce à quoi il n'a plus droit. Contrairement à Réal Ouellet pour qui Lahontan est «[p]orteur d'une vérité aveuglante» mais d'avance persuadé de ne pouvoir convaincre un public gagné

---

<sup>248</sup> Pasquali, Adrien, «Récits de voyages et narrativité suivi de : esquisse typologique», *Texte*, #19-20, 1996, p. 15.

par l'imposture, il s'attaque seul au pouvoir arbitraire, à l'injustice triomphante»<sup>249</sup> nous pensons que cette rhétorique de la victime a pour but de trouver des protections et d'ajouter à son héroïsme emprunté.

Lahontan est d'autant plus excellent, et brave, et pur qu'il est bafoué par celui qu'il sert, ici le Roi, emblème de l'absolutisme. Nous ne croyons pas un seul instant au «pessimisme foncier» que Réal Ouellet pressent et qui «enferme[rait] [Lahontan] dans une rhétorique du pathos et l'entraîne[rait] dans une dénonciation du mal qui n'interpelle pas les coupables»<sup>250</sup>. Loin d'être un échec, le succès de son œuvre traduite, rééditée et réimprimée le prouve et constitue une preuve inaltérable de la réussite de son interpellation de l'injustice subie.

Réal Ouellet termine son propos qui nous fait comprendre combien il a cru au personnage que Lahontan a construit pour mieux habiter l'Ancien Monde et dit que «Don Quichotte, errant dans sa plaine, s'est retiré du monde. Sa parole ironique lui tient lieu de compagnon.»<sup>251</sup> Si nous ne pouvons plus souscrire à cette représentation<sup>252</sup>, nous continuons néanmoins de réfléchir à cette perception que Réal Ouellet entretient et perpétue, d'articles en introduction à l'édition critique. Or, nous en venons à penser que l'universitaire a toujours négligé la deuxième relation de voyage venant clore l'œuvre lahontanienne.

Comme un peu tout le monde, Réal Ouellet s'est abondamment penché sur les deux premiers tomes et la première partie du troisième, les *Dialogues*. Or loin d'être une entité négligeable *Les Voyages de Portugal et de Danemarc* sont plus

<sup>249</sup> Lahontan, éd. critique., *op. cit.*, p. 91 et Réal Ouellet, «La fin du voyage. Hasard et parodie chez Lahontan», *Études françaises*, 22, 2, aut. 86, p. 96.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> Nous sommes même tentée de proposer une nouvelle approche de l'aventurier béarnais, beaucoup moins romantique il est vrai : «Tirant les ficelles de tous les pouvoirs, Don Juan a habité le monde avec ferveur. Son intelligence – bel esprit devenu fort – le rendit célèbre parmi toutes les Cours d'Europe qu'il fréquenta.»

qu'une justification quant aux «plans formel et idéologique»<sup>253</sup> que Réal Ouellet explique de la façon suivante :

En reprenant le fil du récit interrompu avec la fin des *Nouveaux Voyages*, Lahontan encadre les masses textuelles à dominante encyclopédique et commentative d'un échange épistolaire qui marque la communication explicative avec le narrataire. Par ailleurs, il reprend, sur des tons différents, deux thèmes importants déjà traités : le voyage au Danemark permet de vanter les vertus d'un régime monarchique éclairé qui fait une large part au mérite, et le retour vers la frontière espagnole donne lieu à une violente diatribe contre le pouvoir religieux qui profite de la crédulité populaire pour en imposer.<sup>254</sup>

C'est justement dans cette partie que l'on voit le plus émerger l'influence huguenote dont le chercheur vient de parler sans le savoir : le régime monarchique éclairé (qui prévaut aussi dans les Provinces-Unies) et la dénonciation de l'Inquisition espagnole. Ce dernier thème est si important qu'on l'impose en guise de sujet de dissertation aux étudiants à l'Université de Leyde. D'ailleurs, le jeune Jean-Louis Guez de Balzac a écrit un *Discours politique sur l'Etat des Provinces-Unies* (1614) portant sur la question.

C'est aussi dans cette seconde relation que Lahontan est pris pour un huguenot par les paysans du Béarn. Il démontre ainsi le sort qu'on leur fait, les procès et préjudices qu'on leur cause. Comme eux, lors de la Révocation de l'Édit de Nantes et lors des Guerres de religion, il jure alors d'être catholique pour finalement réussir à se sauver à cause d'une tabatière dont le fond s'orne d'une femme nue que les ignares compatriotes assimilent à une sainte.

Lahontan, chevalier à la triste figure? Loin d'être un pauvre hère, Lahontan reste un brillant aventurier. Banni par Louis XIV, il connaît d'aussi royales protections auprès de Frédéric IV, Roi de Danemark et de Norvège à qui il dédie sa première relation de voyage; auprès de William Cavendish, 1<sup>er</sup> duc de Devonshire (conseiller de Guillaume d'Orange) à qui il dédie son troisième tome dans la

<sup>253</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 33.

<sup>254</sup> *Ibid.*

traduction anglaise; et auprès de l'Électeur de Hanovre à la Cour duquel il finit ses jours confortablement, de 1709 à 1716.

Enfin, la condescendance des critiques à l'égard des auteurs reste une arme à double tranchant. En faisant de Lahontan quelque sous-personnage de Chateaubriand, voire un *caballeros* picaresque, Réal Ouellet, en le vêtissant de la bure de l'anachorète, finit par sanctifier un habile aventurier.

### 6.3.2.2 Lettre 24<sup>e</sup> : Lahontan, stratège des Grands Lacs

La deuxième analyse porte sur la vingt-quatrième lettre où, depuis Nantes, Lahontan s'apprête à revenir en Nouvelle-France, mais à Plaisance cette fois, où il est muté. Notre capitaine vient de monter en grade sans raison, dit-il, alors qu'il était plutôt venu à Versailles afin d'exposer un projet de défense des grands Lacs et demander un poste en ce sens<sup>255</sup>.

Continuellement au cœur de l'action, Lahontan devient le centre des conversations et correspondances entre Versailles et la (petite) Cour du gouverneur Frontenac : «Je reviens de la Cour, où j'ai présenté à Mr. De Pontchartrain les lettres de Mr. De Frontenac, & le mémoire dont je vous ai parlé dans ma dernière Lettre.»<sup>256</sup> Son projet de défense n'intéresse pas le Ministre.

Plus loin, Lahontan rappelle l'importance d'organiser la défense de Plaisance qu'il a défendu contre les Anglais, ce qui leur a valu une gloire qui fuit : «(...) car [les Anglais] publièrent sans raison, dès qu'ils furent arrivés en Angleterre, qu'ils auroient infailliblement enlevé cette Place sans l'opposition que je fis à leur descente.»<sup>257</sup> Lahontan, à qui échappent les échos de sa bravoure, se voit tributaire d'«une action glorieuse, où [il n'a] nulle part». C'est aussi pour cette

<sup>255</sup> D'ailleurs, à cette partie, une deuxième est greffée; il s'agit d'un dialogue indirect, construit à partir de paroles rapportées traitant du péché originel, dogme chrétien et point de litige entre catholiques et protestants. La faute adamique (qui condamne Adam seul ou toute sa descendance?) était fréquemment objet de controverse à l'époque.

<sup>256</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 494.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 496.



action que «sa majesté [lui a] donné la Lieutenance de Roi de l'Isle de Terre-Neuve & de l'Acadie, avec une Compagnie franche de cent hommes sans l'avoir mérité par cet endroit-là.»

Il pousse l'étonnement jusqu'à dire : «Vous voyez, Monsieur, qu'on récompense très souvent des personnes qui n'ont d'autre protecteurs au monde que le pur hazard, cet exemple vous le persuadera sans peine.»<sup>258</sup>

Cette montée qui débouche sur le triomphe du hasard sur le mérite permet à Lahontan de mettre en relief l'arbitraire de la monarchie louis-quatorzienne dans l'attribution des charges. Par ailleurs, il exprime le peu de pouvoir qui lui reste pour disposer de sa propre vie en tant que sujet du Roi. Le régime monarchique sous Louis XIV ne repose que sur du vent, plutôt que de s'ingénier à développer sa colonie contre ses ennemis héréditaires, il s'attache à en éloigner l'un de ses meilleurs stratèges. En effet, présenté de la sorte, l'élévation de Lahontan au rang de Lieutenant du Roi à Terre-Neuve est un non-sens.

Par le croisement de quelques pièces provenant de la correspondance officielle entre le gouverneur Frontenac, l'intendant Champigny et le ministre Pontchartrain<sup>259</sup>, on apprend que le fameux plan de défense de Lahontan était celui de Lamothe Cadillac que ce dernier avait présenté en 1693. Ce plan a effectivement été refusé et est donc resté lettre morte. Plusieurs années après, Lahontan raconte l'épisode en le faisant sien. Ceci lui permet de se mettre en évidence et de gagner en importance, mais aussi de discréditer le Ministre qui administre aveuglément la Nouvelle-France depuis la métropole. Ce mensonge cache probablement une autre vérité, moins brillante celle-là. Lahontan cherche à sortir de la colonie dirigée par le Comte de Frontenac car il vient d'échapper au mariage avec sa filleule (comme s'il s'agissait d'un piège qu'on lui tendait). C'est, du moins, l'hypothèse de la plupart des historiens, à propos d'une digression

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>259</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 495, note 54.

insérée dans les *Mémoires*<sup>260</sup>, bien que cela soit raconté à propos d'un tiers, un «jeune Capitaine». Si l'on admet cette hypothèse, on peut dégager le procédé que développe Lahontan dans ses emprunts. En effet, ce «jeune capitaine» qui a refusé de «donne[r] dans le panneau» subit ensuite une «injustice assez grande quelque tems après» puisque le Gouverneur, au lieu de le faire monter en grade, donne plutôt la charge «au neveu de Madame de Pontchartrin (...) malgré les ordres de la Cour»<sup>261</sup>

Toute cette mise en scène, véritable jeu d'ombre et de lumière, ne cherche qu'à montrer qu'arbitraire, injustice et favoritisme constituent le lot des gens au pouvoir en Nouvelle-France, comme en France. Or, Lahontan se disculpe de participer à toute cette mascarade puisque c'est le hasard qui se charge de lui. Pur de toute vilenie, l'aventurier qui, jusque-là, ne fait que son devoir et cherche à bien servir son Roi en protégeant ses possessions territoriales, devient le jouet d'un obscur Ministre qui place ses pions, sans égard aux personnes à qui il assigne quelque attribution. Lahontan participe en fait de la chute de la noblesse que le roi enserre dans l'oisiveté de sa Cour à Versailles.

On peut comprendre que Lahontan colore d'angélisme son personnage et, tout en s'appropriant le récit de la petite histoire de ces années-là, s'en fait à la fois le héros et l'historien. Peut-on dire qu'il s'agit là d'une «subversion du discours historique canonique»<sup>262</sup> comme le suppose Réal Ouellet? A posteriori, certainement. Mais à l'époque, certes non. Il faut cesser de prendre cette relation de voyage pour ce qu'elle n'est pas (un cumul de faits historiques) et la concevoir ainsi qu'une fiction à saveur autobiographique inspirée par un certains nombre d'événements il est vrai, mais sans plus. En publiant cette œuvre, Lahontan ne cherche pas à se faire historien, il réécrit son histoire pour se

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 620 à 622.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> Réal Ouellet, «L'œuvre de Lahontan : une subversion du discours historique canonique», *op. cit.*.

trouver une place en tant que sujet (et historien peut-être) dans ce royaume de France qui l'a perdu.

Quand, dans une formule lapidaire, Paul Hazard lance qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle l'histoire est «un amas de fables, quand elle raconte l'origine des nations; et ensuite un amas d'erreurs»<sup>263</sup>, il confond histoire et historiographie, chose qui aurait été rabrouée par un minutieux Jean Mabillon, ou quelque érudit protestant tel Blondel ou Bayle. En fait, par cette façon d'organiser les mensonges et les faits, Lahontan dit qu'il en sait plus que les autres et veut qu'on le sache. Il persifle et gonfle les plumes de son personnage. Or c'est ce pseudo-savoir qui le rend précieux, fût-il inventé de toute pièce ou emprunté. De la même façon que son père cumulait de légendaires créances, Lahontan se rend brillant par ses divers emprunts, signe commun de leur origine nobiliaire.

Lahontan aurait donc écrit une histoire de soi inachevée. Sa tentative de tout mettre en ordre, qui témoigne d'un désir taxonomique, n'a pas abouti. Les citations sont tronquées, bricolées, brouillées, comme les événements qui se sont déroulés sous ses yeux quand il était là-bas. Tant pis, il brode, invente et travaille de génie afin de sauver son voyage comme on sauve sa mise. La plume lui confère un pouvoir qui, jusque-là, lui avait toujours échappé.

Devenu maître de son jeu, Lahontan fait en sorte de ramener l'équilibre des faits. Étienne Rey dit qu'«on est le maître des mensonges, on est l'esclave de la vérité»<sup>264</sup>. L'imposture fait partie des procédés d'autojustification visant la restauration de sa propre image. Jusque-là, humilié par l'échec familial qu'il reconduit par sa désertion obligée, Lahontan, en publiant son œuvre, réintègre sa caste, hors de France cependant.

---

<sup>263</sup> Paul Hazard, *La crise de conscience européenne*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>264</sup> Étienne Rey, *Éloge du mensonge*, Paris, Hachette, 1925, cité dans Adrien Pasquali, *Le tour des horizons – Critique et récits de voyage*, *op. cit.*, p. 45, note 18.

## 7. UN MOT SUR LA PRÉSENCE HUGUENOTE CHEZ LAHONTAN

Nous avons fait souvent référence à la présence d'allusions, d'éléments et de concepts huguenots insérés à même l'œuvre lahontanienne et, outre les *Dialogues avec Adario* dont nous traitons plus loin, nous pensons légitime de dégager plusieurs illustrations de cette influence agissante.

Dans la 1<sup>ère</sup> relation de voyage, nous retenons la Lettre XIII, très importante en ce qu'elle est le milieu de l'ouvrage et indique un tournant. Jusque-là, le jeune soldat parle du pays et de ses curiosités. Dans la treizième lettre, d'observateur, Lahontan devient acteur. C'est dans cette lettre que prend forme sa technique visant à relier l'échec personnel à une promotion militaire et aux nouvelles responsabilités auxquelles on l'assigne sans raison. Nous sommes à l'été 1687 et Lahontan raconte l'expédition contre les Iroquois menée par l'Intendant Champigni sur ordre du gouverneur de Denonville.

Déjà, dans la lettre précédente, Lahontan laisse entendre que «tout le monde augure aussi mal de cette entreprise que celle de Mr. De la Barre : si cela est le Roi dépense bien mal son argent»<sup>265</sup>. Or cette attaque est assimilée à une guerre sainte par les autorités religieuses de la colonie puisque les Iroquois refusent la conversion, ce qui a pour effet d'influencer les autres peuples amérindiens. Néanmoins, ils partent et Lahontan suit pour arriver «huit ou dix jours [après]». On a déjà fait des dizaines de prisonniers que les soldats ont «bloquez, pris & liez d'horreur.». Il poursuit sa lettre en reprenant leurs plaintes<sup>266</sup> qui en rappellent d'autres :

[On] leur rendoit le mal pour le bien (...) en reconnaissance du Commerce des castors (...), on les faisoit esclaves, après avoir égorgé leurs peres & leurs vieillards en leur présence. Sont-ce là ces François, disoient-ils, dont les Jesuites nous ont tant prêché la bonne foi (...) <sup>267</sup>

Lahontan, dès lors, cherche à se démarquer de ses compatriotes tortionnaires.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 345.

Je m'approchai d'un de ces malheureux (..) et comme il entendoit l'*Algonkin*, je lui dis que j'étois touché d'une véritable douleur de le voir dans cette affreuse situation.<sup>268</sup>

Plus loin, il ajoute que «ce ne fût pas la seule peine que je ressentis à la vûë de ces pauvres innocens.»<sup>269</sup> Le récit d'une scène de torture suit, ce qui le «poussa tellement à bout [qu'il pensa] rouër [les tortionnaires] de coups de bâton.» Écart pour lequel il est puni car en s'insérant entre les Hurons (vainqueurs et alliés des Français) et l'Iroquois vaincu, il remet en cause l'alliance avec les premiers. Son geste passe pour être dû à l'ivresse.

Ne peut-on voir dans ce passage un écho au «massacre des innocents» perpétré par le cruel Hérode, mais aussi au massacre des huguenots lors de la Nuit de la Saint-Barthélemy qui se perpétue de la vieille France à la Nouvelle? Les Guerres de religion qui se sont soldées, en France, par la Révocation de l'Édit de Nantes, se continuent aussi dans le Nouveau Monde, ce que dénonce Lahontan par la sympathie et la pitié qu'il éprouve envers un peuple dont il connaît le langage.

Plus loin, dans la lettre, Lahontan raconte l'histoire du coureur des bois La Fontaine Marion qui est fusillé injustement, constituant encore une preuve de l'arrogance des Français. Vient enfin le récit d'une seconde bataille contre les Iroquois qui vient décimer les rangs des Français et de leurs sauvages alliés dont la cohésion éclate puisqu'ils «couroient sans ordre pêle mêle à droit & à gauche sans savoir où ils alloient. Nous tirions les uns sur les autres, au lieu de tirer sur les *Iroquois*.»

Si Lahontan met l'accent sur la débandade, c'est pour mieux démontrer l'incompétence des Français. Et, à partir de là, le lecteur ne peut qu'en venir à la conclusion que Lahontan n'est pas de leur côté.

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>269</sup> *Ibid.*

Lahontan a le terrible talent d'entremêler les répliques amérindiennes et l'esprit protestant dans cette deuxième partie. C'est ainsi que les Sauvages

soutiennent que l'homme ne doit jamais se dépouiller des privilèges de la raison, puis que c'est la plus noble faculté dont Dieu l'ait enrichi & que puis que *la Religion des Chrétiens n'est pas soumise au jugement de cette raison*<sup>270</sup>, il faut absolument que Dieu se soit moqué d'eux en leur enjoignant de la consulter pour discerner ce qui est bon d'avec ce qui ne l'est pas. De là ils soutiennent *qu'on ne lui doit imposer aucune Loi, ni la mettre dans la nécessité d'approuver ce qu'elle ne comprend pas; et qu'enfin ce que nous appelons article de foi est un bruvage que la raison ne doit pas avaler, de peur de s'enivrer & s'écarter ensuite de son chemin, d'autant que par cette prétenduë foi on peut établir le mensonge aussi-bien que la vérité, si l'on entend par là une facilité à croire sans rien approfondir. Ils prétendent en se servant de nôtre langage Chrétien qu'ils peuvent avoir le même droit de soutenir, en excluant la raison, que leurs opinions sont des mystères incompréhensibles, & que ce n'est point à nous à sonder les secrets de Dieu, qui sont trop au dessus de nôtre foible portée.*<sup>271</sup>

On croirait lire un pastiche de Pierre Bayle farci d'éléments hurons. Nos recherches nous ont permis de découvrir qu'une œuvre de controverse a développé et la «critique souriante» et l'insertion de personnages émanant des *Relations des Jésuites*. Il s'agit de Jean Daillé, pasteur protestant évoluant à Charenton, controversiste de haut vol dont Pierre Bayle s'est inspiré. (Les **Annexes VII-VIII-IX** présentent des extraits de cette œuvre.)

Plus loin, Lahontan rapporte combien les Sauvages se défient des Saintes Écritures : «ils disent que les écrits des siècles passés sont faux, supposez, changez ou altérez, puisque les Histoires de nos jours ont le même sort»<sup>272</sup>. Plusieurs Sauvages tournent en ridicule certains points du dogme et lui demandent «si [il étoit] assez credule pour [s'] imaginer que [ces] Écritures fussent véritables». Dans ce cas-ci, on peut associer les pseudo-réflexions des sauvages aux Sociniens.

<sup>270</sup> Ce qui est en caractère italique relève de l'esprit protestant.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 657-658.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 658.

Mais c'est dans la dernière partie de ce chapitre que la coloration des attaques se fait le plus sentir : «écoutons maintenant, ce que ces mêmes Sauvages nous reprocheront dès qu'ils se seront retranchés dans la Morale»<sup>273</sup> et suit toute la litanie des reproches que l'on retrouve dans les controverses protestantes et qui concernent la moralité des prêtres (incapables de continence) qui font montre des pires perversités, la cruauté habituelle de ces chrétiens catholiques qui «se pillent & se volent», «se déchirent & se diffament», commettent couramment l'adultère, bref dérogent continuellement aux «commendements», et «Préceptes lesquels quoique très-saints & fort raisonnables, ils transgressent continuellement»<sup>274</sup>.

Enfin, si l'on excepte les *Dialogues*, la dernière relation de voyage présente plusieurs allusions aux protestants. Il ne faut pas les négliger.

D'abord, Lahontan est accueilli au Portugal par un «gentilhomme François, qui sert le Roy de Portugal», passage marqué de la note «Du temps de Mr. De Schomberg.» Or, on sait que c'est la Révocation de l'Édit de Nantes qui fit s'exiler Schomberg vers le Portugal d'où il dut partir à cause de l'Inquisition. Lahontan se sert de cette référence comme d'un code ou d'un signe attestant de sa connaissance du réseau huguenot de références.

Poursuivant son voyage<sup>275</sup>, Lahontan traverse les filets des «*Familiers* de ce saint Office»<sup>276</sup> et rencontre un «sage portugais [l'] informant des mœurs & des manières des Peuples d'Angola & du Brezil (...) se faisoit un plaisir d'écouter [le sien] mais lorsque j'en vins à la grillade des prisonniers de guerre qui tomboient entre les mains des *Iroquois*, il s'écria d'un ton furieux, que les *Iroquois* de Portugal étoient bien plus cruels que ceux de l'Amérique.»<sup>277</sup> Ensuite, Lahontan

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 661.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 662.

<sup>275</sup> Ce passage rappelle singulièrement la treizième lettre de *La relation d'Espagne* de Mme d'Aulnoy.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 900-901.

reprend ses récriminations quant au libertinage des moines<sup>278</sup> ou à leur mépris des femmes.

Quand il visite la Hollande, il explique que «Les Réfugiez François ont icy l'exercice libre de leur Religion sous la direction de Mr. De la Placette, Ministre Bearnois, à qui la Reine donne une très-bonne pension, pour le soin d'une Eglise publique dont cette Princesse est la Protectrice.»<sup>279</sup> Dans la cinquième lettre, l'allusion aux huguenots devient plus manifeste. Lahontan revient dans son Béarn natal en compagnie d'un «Moine blanc», Don Carlos Baltazar de Mendoza. Il s'agit en quelque sorte de son double, un peu plus âgé («d'environ trente trois ou trente quatre ans, & pour le moins aussi haut & maigre que moy»<sup>280</sup> dit-il à son sujet). Carrière militaire mal amorcée et abandonnée, il s'est fait moine pour fuir quelque projet de mariage. Lahontan passe deux semaines en sa compagnie, enchanté de l'érudition de son compagnon de route. Rendus à l'*Esperon*, ils se séparent, l'un va en Espagne, l'autre, par la route de *Dax*, revient dans une baronnie qui lui échappe et dont les villageois, crédules, lui parlent de sorciers, de sabbat édénique et le prennent pour un «Athée». Lui, se dépeint ainsi qu'un «Esprit fort», qu'il définit dans une note infrapaginale :

J'appelle esprit fort un homme qui aprofondit la nature des choses; qui ne croit rien ce que la raison a meurement examiné, & qui sans avoir égard aux préjugez, décide sagement les affaires dont il s'est éclairci à fond.<sup>281</sup>

Lahontan dénonce l'escroquerie de la sorcellerie et va jusqu'à incriminer des «Prêtres idolâtres, & Chrétiens» qui s'adonnent à ces pratiques. Le reste de la lettre dénonce la crédulité, les superstitions et l'ignorance. Il remet aussi en question le pouvoir diabolique en faisant allusion à la *Conquista* :

Car enfin, si le Diable a le pouvoir de bouleverser les Elemens, & d'interrompre le cours de la Nature, pourquoy n'auroit-il pas celui de tirer de l'or des Mines du Perou, ou des Tresors de l'Europe, pour faire des pensions à tous ces Sorciers, qui sont gueux comme des Rats d'Eglise?<sup>282</sup>

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 901 et 906.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 933-934.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 958.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 961, note 277.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 963.



Suit un impressionnant catalogue d'œuvres de magiciens et autres «Démonomanie»<sup>283</sup>. On doute que Lahontan ait pu réfléchir, lire sérieusement toutes ces œuvres et qu'il puisse discourir avec autant d'aplomb sur toutes ces matières. À la manière des héritiers de Jean Calvin<sup>284</sup>, qui n'ont pas foi dans les Anges, Démons ou esprits, Lahontan nie l'existence du surnaturel «en quelque Païs [qu'il se soit] trouvé».<sup>285</sup>

Dans la lettre suivante, la situation se corse, Lahontan est pris à *Laruns*, dernier village du Béarn, où «un tas de Païsans [l']investit de tous côtez»<sup>286</sup>, ces «Coquins ne [l']arrêterent que parce que [sa] mine leur parut Huguenote». Vient un curé pour l'interroger qui «jura sur son Dieu [qu'il] étoi[t] Huguenot.» Lahontan se sort de la fâcheuse situation en implorant Sainte-Madelaine, très populaire au Béarn.

Alors je cessai d'être Huguenot, d'autant plus que je continuai à invoquer cette Sainte qu'on connoît en Béarn avec la même ferveur & la même disposition à faire des miracles.<sup>287</sup>

L'incident lui permet de dénoncer l'ignorance des curés, thème récurrent chez les controversistes protestants : «Quelle pitié qu'un Curé ne sçache pas son Catéchisme! Pendant qu'il avale des fables pour miracles.» Et il reprend «le fil de [son] Avanture», une fois arrivé en Espagne, qui sent encore le parfum des dernières lettres de la *Relation d'Espagne* de Mme d'Aulnoy. Lahontan arrive à la cour du Viceroy d'Aragon, le Duc de Jouvenazo, on ne sait trop à quel titre sinon celui d'espion.

On pourrait croire que ces allusions aux huguenots restent vagues et relèvent généralement de l'air du temps. Bien sûr. Mais cela aurait l'heur de négliger

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 966.

<sup>284</sup> A ce propos, voir Jean Calvin, *Anges, diables et péchés*, Éd. de la différence, Paris, 1991, 93 pages.

<sup>285</sup> Lahontan, *Oeuvres complètes*, *op. cit.* p. 972.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 975.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 976.

l'influence de Pierre Bayle et, surtout, de son dictionnaire auquel Lahontan a fort probablement recours, comme il le fait avec celui d'Antoine Furetière.

Quand il décide de rédiger son *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle entend répondre et prendre sa place parmi ses contemporains. Il veut d'abord répondre au *Dictionnaire* de Moreri qui confond histoire et apologie; ensuite, répliquer au *Discours de la méthode* de Descartes et à la *Recherche de la Vérité* de Malebranche. Ni anticlérical, ni anticartésien, Pierre Bayle a l'ambition d'écrire une histoire objective depuis le faisceau des faits qui convergent vers une certaine vérité.

Il est aisé de concevoir comment Lahontan se sert de cet important ouvrage. Une *Table des articles et des matières contenus*<sup>288</sup> clôt le *Dictionnaire*. Il n'a eu qu'à la consulter. Pierre Bayle veut gagner en tolérance quand il conçoit son ouvrage, mais il ne pourra échapper aux querelles qui divisent les protestants du Refuge hollandais. Si Pierre Jurieu déclenche une polémique contre l'œuvre de Bayle, c'est qu'il est messianique, ce que lui reproche justement le lexicographe érudit. Voilà pourquoi certains articles s'attachant à la Bible et aux personnages antiques attaquent le miraculeux, le superstitieux, bref les lieux de la crédulité exploités par les exaltés.

Auteur de plusieurs histoires critiques (du Vieux et Nouveau Testament par exemple), Richard Simon n'a-t-il pas démontré que le protestantisme ne pouvait se fonder sur la tradition?

C'est donc sous cet angle que Pierre Bayle écrit son *Dictionnaire* qui devient alors un modèle de controverses où, par les citations et le recours aux grands auteurs, l'on assiste à une réinterprétation qui dépoussière l'histoire. Sur le plan

---

<sup>288</sup> Il s'agit de la *Liste alphabétique des articles* des premières éditions que l'on a refondue. Cependant, après vérification avec la *Table des matières* de la 4<sup>e</sup> édition (1724), ont gardé leur entrée les mots «*ecclésiastiques*», «*index*», «*inquisition*», «*magiciens*», «*magie*», «*sorciers*», «*sorcellerie*», «*enchantement*», «*enchanteur*».

théologique, Alain Niderst rappelle toutefois que Pierre Bayle reste protestant modéré<sup>289</sup>. Sur le plan philosophique, l'être humain étant limité par l'inconnaissable et le transcendant, Pierre Bayle reste pyrrhonien, c'est-à-dire sceptique. Devant l'insuffisance des faits, ne reste que la foi. Celle-ci étant aveugle, elle doit céder sa place et permettre la tolérance. Ouvrage de polémique, le *Dictionnaire* de Pierre Bayle voulait faire connaître les dangers du rationalisme qui, une fois allié à la religion, la vide du sacré en érigeant le dogmatisme en système et favorise là le développement du libertinage. Homme de cœur et de lumière, Pierre Bayle lutte à la fois contre les Esprits forts et le légalisme de son époque.

Les ecclésiastiques constituent une cible de choix et dès la 1<sup>ère</sup> lettre («A»), Pierre Bayle attaque leurs désordres sur le plan de la pensée dans l'article d'Abélard<sup>290</sup> condamné à tort pour hérésie pour son livre *sur le mystère de la Trinité* (renvois «M» et «N»); dans l'article *Comane*<sup>291</sup> (renvoi «B»), il rapproche christianisme et paganisme quant aux émoluments qui enrichissent les prêtres ou autres pontifes. Il met ainsi en relief ce «même esprit» de possession et de pouvoir fondé sur le cumul de richesses matérielles. Lahontan l'a peut-être lu pour produire sa diatribe contre les prêtres-sorciers exploitant la crédulité de leurs ouailles.

En effet, toute la Lettre V porte sur la sorcellerie et la puissance des esprits forts. Nourri des secrets du magicien Pasetés, Lahontan étale sa connaissance de l'univers ésotérique et dispute à propos du *Grimoire* d'Agrippa, de l'*Heptameron* de Pierre d'Apono tout en protestant de son intérêt :

Je ne sçaurois lire les Livres de Jean Nider, de Wier, de Niger, de Spenger, de Platine, de Tostat, & des Jésuites del Rio, & Maldonet, sans les maudire éternellement, car ils souütiennent des absurditez si contraires à la Raison &

<sup>289</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, préface et notes d'Alain Niderst, Les Classiques du Peuple, Éditions Sociales, Paris, 1974, p. 7 à 28.

<sup>290</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition [1820-1824], Slatkine Reprints, Genève, 1969, Tome I, p. 49-66.

<sup>291</sup> *Ibid.*, Tome V, p. 249 à 253.

à la sagesse de Dieu, que les Princes Chrestiens devoient faire une recherche de tous ces Exemplaires, pour les faires brûler par la main du Bourreau, sans épargner la *Démonomanie* de Jean Bodin, le *Maillet des Sorciers*, & les *sept Trompètes*.<sup>292</sup>

Quant aux attaques au sujet du libertinage des prêtres, Lahontan a pu s'inspirer de la lecture de l'article consacré à *Grégoire 1<sup>er</sup>* dont le renvoi «F»<sup>293</sup> traite de la rigidité de la morale catholique à propos de la chasteté, mais tout juste avant, le renvoie «E» traite du «peu d'uniformité de ces maximes» concernant les juifs (qu'il ne fallait pas contraindre à la conversion) et aux autres hérétiques (qu'il fallait obliger de revenir à l'Église).

Dans l'article suivant (qui porte sur *Grégoire VII*), Pierre Bayle revient sur les décrets contre les «ecclésiastiques concubinaires» démontrant une fois de plus qu'il est contre-nature d'imposer cette loi du célibat. Il clôt son article par une polémique avec Nicolas Gueudeville, cet «anonyme qui publie tous les mois *l'Esprit des cours de l'Europe*» dont la réflexion ravit visiblement l'auteur du *Dictionnaire* en raison des «ironies ingénieuses» de cet «écrivain fin et subtil» (le renvoi «S» couvre quatre pages). Pierre Bayle y traite de l'infaillibilité des papes, de leurs puissances spirituelles et temporelles injustifiées et de la chasteté (derechef) qu'ils imposent en «ardens promoteurs du célibat» pour finir par une dénonciation en règle de l'Inquisition.

Quant à cette dernière institution relevant du Saint-Office, regardons ce que Pierre Bayle en dit. Plusieurs articles en traitent de façon indirecte, l'entrée «Inquisition» n'étant pas répertoriée en tant que telle, on la retrouve dispersée six fois en autant de tomes<sup>294</sup> qui réfèrent aux articles suivants :

<sup>292</sup> Lahontan, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 965-966.

<sup>293</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., Tome VII, p. 234 à 254.

<sup>294</sup> *Ibid*, tome IV, p. 480; tome V, p. 504; tome VIII, p. 249; tome X, p. 4; et tome XII, p. 342; XIV, p. 555.

1. *Carranza* (Barthélemy), «un des plus illustres dominicain du XVI<sup>e</sup> siècle (le «Moine blanc» de Lahontan?) est arrêté pour hérésie, jugé, innocenté après seize ans de prison (renvoi «D») et voit son catéchisme espagnol (renvoi «E») mis à l'index : «le tribunal de l'Inquisition, véritable abomination introduite dans les lieux saints, triomphe et règne depuis si long-temps en plusieurs lieux de la chrétienté (...)»;
  
2. *Diana* (Jean-Nicolas de), jésuite persécuté par les inquisiteurs de Sardaigne pour un sermon sur Lucifer. Il gagne son procès après treize ans de lutte et obtient la cassation de la sentence. Dans le renvoi «A», Bayle présente un extrait du décret en sa faveur et donne d'autres exemples de prêtres condamnés à tort et qui, par le travail de leur défense personnelle, obtiennent la victoire contre leurs détracteurs;
  
3. *Hospital* (Michel de l'H), chancelier de France au XVI<sup>e</sup> siècle est celui qui «empêcha (...) l'introduction de l'Inquisition, en consentant à un édit beaucoup plus sévère contre les protestants qu'il ne l'eût voulu». Les renvois «D» à «I» constituent un cours d'histoire expliquant que si l'on fit violence aux Protestants, c'était pour éviter un plus grand mal, celui de l'Inquisition espagnole qui voulait s'étendre en France. La promulgation de l'Édit de janvier (1561), œuvre de l'Hospital, autorisait les temples huguenots, donc la présence des deux églises (catholiques et protestantes) dans le royaume de France. Au renvoi «H», Pierre Bayle rend compte de ce que l'on disait de Michel de l'Hospital, véritable apôtre de la tolérance. Il dénonce un historien qui «a l'audace de qualifier athée ce grand homme»; le pape Pie IV qui «trouvait hérétique» une de ses harangues prononcée à l'assemblée de Saint-Germain (1561) et avait demandé son emprisonnement et celui de ses «complices»; et, enfin, le père Garasse «transporté d'un désir aveugle de censurer les protestants, les a accusés de calomnie en ce qu'ils ont tâché de persuader à toute la France, que le chancelier de l'Hospital était de leur créance.» De fait, Pierre Bayle rétablit la mémoire de cet homme qui, par

crainte «de se priver des moyens de servir la cause» était obligé de dissimuler. «Il se sacrifia pour les autres.» dit-il encore. Au renvoi «K», Bayle explique que c'est de la violation par les catholiques de ce premier édit, favorable aux protestants, que provient la première guerre de religion, «tige et souche de tous les maux qui affligèrent l'État jusqu'à l'extinction de la ligue; car tous ces maux-là furent entés les uns sur les autres.»;

4. *Macédo* (François) est un jésuite qui entre ensuite chez les Cordeliers, «l'une des plus fertiles plumes du XVIIe siècle». Il a «élev[é] l'inquisition jusqu'aux nues» et «l'on prétend que Dieu commença d'y faire la fonction d'inquisiteur, et qu'il la continua hors du paradis terrestre contre Caïn (...) c'est ainsi que Macédo prouve par l'écriture la justice de ce tribunal»;
  
5. *Priscillien*, hérésiarque espagnol du IVe siècle, chef d'une secte condamnée pour «un sentiment que l'on a canonisé en la personne de Saint-Augustin» (renvoi «H»), soit la non-existence du libre-arbitre (cette «liberté d'indifférence») qui vient s'opposer au point du dogme de la «fatale nécessité». Or, chez Saint-Augustin, l'homme est déterminé ou au mal (par son état de péché dû à sa naissance provenant de l'impureté) ou au bien (par la grâce du Saint-Esprit). Pierre Bayle dénonce la faiblesse du raisonnement du pape Léon puisqu'«il est donc certain qu'en leurs personnes, il réfute Saint-Augustin»;
  
6. *Wicélius* (George), théologien du XVIe siècle qui se fit luthérien après avoir abjuré la religion catholique et devient protestant à 31 ans pour revenir plus tard au catholicisme. Une de ses œuvres en forme de lettres «contien[t] autant d'invectives contre les canonistes et contre les scolastiques que contre les luthériens.» Pierre Bayle s'étonne que l'Inquisition l'ait ainsi ménagé et que l'Index ne l'ait pas menacé de censure, d'où l'idée que la «conduite [du Saint-Office] n'est pas uniforme».

Au sujet de l'Index, deux articles<sup>295</sup> en traitent :

1. *Hermant* (Godefroi) est l'un des plus célèbres écrivains du XVII<sup>e</sup> siècle, nous apprend Pierre Bayle, dont la sagesse fut de «n'avoir aucune ambition (...) [comme] très-bon asile» (renvoi «A»). Cet homme dut combattre la volonté des catholiques de refuser aux hérétiques de la Religion Prétendue Réformée les louanges qui leurs sont dues après leur mort. Les Inquisiteurs ont voulu effacer des livres les «préfaces, les épîtres dédicatoires, et généralement tout ce qui peut faire honneur à des personnes séparées de la communion romaine, sans en excepter les princes.» Bayle cite Guez de Balzac qui, dans une lettre à M. le Marquis de Montausier, explique pourquoi il refuse d'écrire une épitaphe que Mme de Saumaise lui demande pour faire graver sur le tombeau de son défunt mari huguenot. : «Or vous savez monseigneur, que ces termes sont criminels en notre église, et qu'ils ont été condamnés à Rome, dans les écrits des plus grands personnages de notre temps.»;
  
2. *Pomponace* (Pierre), «l'un des plus excellents philosophes de son siècle» (XVI<sup>e</sup>), remet en question l'immortalité de l'Âme, ce qui l'«exposa à des soupçons d'impiété». Pierre Bayle voit un maître en cet homme qui a voulu que «chacun [jouisse] de la liberté de soumettre [les raisons humaines de l'immortalité de l'âme] à la dispute, de les examiner, et d'en dire ce qu'il lui semble». Ce livre fut brûlé à Venise suivant sa condamnation par l'Index. Et il se sert de l'œuvre de Pomponace pour débattre des arguments du maître italien et attaquer les mœurs des chrétiens «leurs impudicités, leurs médisances, leurs fourberies et tout ce qu'ils font ou pour gagner de l'argent, ou pour obtenir des charges, ou pour supplanter leurs concurens, on trouvera qu'ils ne sauraient être plus déréglés, quand même ils ne croiraient point une autre vie.»

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, tome VIII, p. 102 et tome XII, p. 240.

À son sujet, Pierre Bayle cite *Le Dialogue de la Diversité des religions* de François de La Mothe Le Vayer, le dernier des cinq *Dialogues* d'Oratius Tubéro et un long extrait de son traité de *l'Immortalité de l'Âme* tiré du IV<sup>e</sup> tome de ses œuvres. Au renvoi «D», Pierre Bayle parle de son *Livre des Enchantemens*, «dangereux» pour les uns, puisqu'il «y fait paraître qu'il ne croit rien de tout ce qu'on conte de la magie et des sortilèges», incluant les «guérisons que l'on attribue à la vertu des reliques». Dans les autres renvois, Pierre Bayle se charge de rétablir le philosophe que l'on accuse d'athéisme (renvoi «E») et d'impiété (renvoi «F»), alors qu'on devrait louer «les philosophes qui s'attachent à fortifier les raisons humaines de l'immortalité de l'âme» (renvoie «G») où il reprend tout le débat sévissant entre Descartes et Gassendi, citant M. Arnauld dans *Difficultés à M. Stéyaert*, IX<sup>e</sup> partie. Le débat se poursuit dans les renvois suivants (renvois «H», «I» et «K») .

Au chapitre de la *Magie* et des *magiciens*, le *Dictionnaire* de Bayle est prolix et complète les différentes explications par le renvoi au *sortilèges* (qui renvoie à *Enchantemens* et *Enchanteurs*). Dans la même page, on trouve au-dessous de *Sorbonne*, *Sorcellerie* et *Sorcier* où Lahontan a pu puiser abondamment. En effet, Pierre Bayle est assez précis : il nomme les magiciens, dit quels sont les soupçons qui pèsent contre eux et réfère entre autre à *l'Apologie des grands Hommes accusés de magie* de Gabriel Naudé.

Somme toute, cette lettre de Lahontan, véritable charge contre les prosélytes du surnaturel, conviendrait mieux à un Nicolas Gueudeville, plus habile dans ces matières, qu'à un aventurier qui revient d'Amérique et qui ignore tout de ces savants débats d'alors. Comment, depuis les forêts de la Nouvelle-France aurait-il pu articuler l'ensemble de ces arguments qui reposent sur une érudition longuement cultivée? Pourquoi aurait-il su et comment aurait-il pu développer une connaissance approfondie de la Bible et des religions alors que les exégètes catholiques pourvoient par l'entremise des prêtres d'interprétations et d'avis sur les hérétiques et autres barbares mauresques, chinois ou hérétiques de



Genève? Il est fort improbable que Lahontan ait pu suppléer en si peu de temps à tout un ensemble de connaissances qu'il n'a sans doute pu cumuler au fil de ses nombreux déplacements, à moins d'avoir fait appel aux lieux communs et à la mémoire d'une culture populaire qui aurait ressurgi à l'occasion de ses travaux d'écriture.

## 8. CONCLUSION PROVISOIRE

L'élaboration d'une poétique de la relation de voyage épistolaire chez Lahontan a suivi un cheminement sinueux et ceci pour plusieurs raisons dont la principale tient au caractère protéiforme du genre en tant que tel.

D'abord située entre le roman et l'histoire, la relation de voyage apparaît généralement ainsi qu'un compromis où les relationnaires, par leur crédibilité personnelle, entrelacent le faux au vrai. À l'époque, on accorde, suivant Chapelain et surtout Lucien, beaucoup d'importance à la simplicité de l'écriture, cette rhétorique nue sans laquelle on perd la netteté de l'expression. Quant à la véracité de la relation, elle tient au fait que le relationnaire a vraiment entrepris le voyage décrit, y a séjourné assez longtemps et, idéalement, y a appris la langue du pays qu'il découvre, de visu et, ultérieurement, dévoile par l'écriture de sa narration, aux Européens.

Cependant, suivant le développement des techniques d'écriture, on arrive vite à concevoir les récits de voyages sans avoir voyagé et ceci, à partir de témoignages de seconde main. Outre l'invention à partir du connu (qui se réalise dans l'utopie, par exemple), le pillage des relations déjà publiées contribue à produire des œuvres que l'on peut qualifier de *fabriquées* et que l'on reconnaîtra, plus tard, pour des supercheries littéraires quand, au XVIIIe siècle, l'originalité prend une importance juridique et constitue un fondement psychologique permettant l'individuation.

Les critères de vraisemblance établissant l'identité générique de la relation de voyage portent plus sur l'écriture de l'inconnu que sur sa découverte elle-même. En effet, comment établir des critères quant au contenu (thèmes, descriptions-types, etc.) alors qu'on nage dans l'ouverture à tous les possibles, confondant là réel et imaginaire? On comprend alors que l'on exige des relationnaires de rendre compte de leur expérience (feinte ou réelle) en usant de naturel et de

clarté, sans plus. Quelques traits rudes ajoutent même au caractère vérac de l'œuvre. Par l'établissement d'un calendrier, la forme épistolaire contribue de façon supérieure à la narration de l'expérience dans l'inconnu. C'est alors qu'on lance, parmi les authentiques relations de voyage, les utopies dont font partie les voyages extraordinaires.

Pour distinguer la relation de voyage des utopies, on s'appuie sur des questions d'écriture en leur associant la critique politique et philosophique, mais aussi l'impératif référentiel relié à la façon de représenter prévalant à l'époque. C'est aussi la raison principale pour laquelle l'œuvre lahontanienne est encore perçue, à tort, par des historiens de la littérature en tant qu'utopie. Or l'émergence de l'utopie n'est pas étrangère aux Guerres de religion qui ont déchiré la France, mettant aux prises catholiques et disciples de la Religion prétendue réformée.

Jusqu'ici, pour une question d'approche ou de méthode, les chercheurs ont négligé cet aspect pour mieux s'attacher à dégager des structures et autres fonctions de telle ou telle partie de la relation de voyage. Les principaux théoriciens de la relation de voyage, d'abord à l'école de Gustave Lanson, ont basculé ensuite dans le camp structuraliste. Leurs travaux ne tiennent pas compte de l'apparition du protestantisme et de la praxis de la controverse religieuse comme principal déclencheur de la composante critique dans la littérature en général, et dans la relation de voyage, en particulier. Et c'est probablement cette négligence généralisée qui a permis durant plus de cinquante ans de prendre l'œuvre de Lahontan pour une œuvre vaguement «libertine».

Or, déjà après l'analyse de la réception critique, on pouvait noter l'importance de l'influence religieuse sur les journalistes de l'époque. Il convient ici de rappeler l'article des jésuites de Trévoux, ces princes de la controverse missionnaire, qui laisse bien voir leur esprit de combat. Voilà pourquoi Lahontan a été l'objet de tant de récriminations de la part des tenants d'une historiographie imprégnée de

sourds échos apologétiques se transmettant ainsi jusque dans l'interprétation des historiens de la Nouvelle-France. Ce sont ces mêmes échos qui, toujours voilés, ont fait de Lahontan un personnage controversé, détracteur des saintes «Mères de la Nation canadienne-française» (pour le chanoine Lionel Groulx) ou vulgaire menteur (pour Gustave Lanctôt et ses acolytes). L'ensemble de nos démarches permet de mettre en lumière quelques éléments protestants chez Lahontan, que ce soit en établissant le portrait du destinataire ou en répertoriant une série d'allusions à la morale protestante.

Dans ce cadre, nous démontrons assez clairement que la relation de voyage lahontanienne est un instrument multiple qui permet au relationnaire de reprendre une place en Europe, en affectant de combattre contre la «France toute catholique» tant dénoncée par Pierre Bayle.

La plus grande partie de nos recherches s'est attachée à étudier les formes multiples de l'emprunt dans l'œuvre lahontanienne. Or, elles se sont révélées fort riches de signification. En effet, le jeune baron, à l'instar d'autres figures de la noblesse, n'hésite pas à emprunter mots, phrases, citations, actes héroïques et même tout un système de renvois tenant de l'esprit encyclopédique qui sévit alors, afin de renflouer sa culture en friche et de se donner contenance. En cela, Lahontan est le débiteur de la comtesse d'Aulnoy et, fort probablement, de Nicolas Gueudeville, «récrivain» et correcteur au service des frères l'Honoré, libraires-imprimeurs à qui l'aventurier béarnais vend son gros manuscrit. Mais si la métaphore comptable reliée à l'emprunt s'avère intéressante, il ne faut pas écarter l'aspect artificiel (*venant d'ailleurs*) propre à l'emprunt.

La confrontation avec l'inconnu déconcerte la plupart des relationnaires sur le plan de l'expression. Ce n'est que plusieurs années après son périple que Lahontan écrit ses *Nouveaux Voyages*, à la façon de Jean de Léry qui met plus de quinze ans à écrire son aventure dans la France Antarctique (Brésil). Dix à quinze ans semblent constituer un décalage suffisant au voyageur pour

réintégrer le monde qu'il a quitté. Mais une fois les idées remises en place, ce sont les mots qui disparaissent. Comme bien d'autres, Lahontan controuve, ajuste et, sans s'en apercevoir, superpose celui qu'il est devenu à celui qui a fait le voyage et qu'il n'est déjà plus. La relation de voyage se mue alors en voyage dans le temps.

La relation de voyage se présente comme un genre qui, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, exprime le choc de l'Inconnu : la découverte de l'Amérique et la découverte de l'Hérétique, ce non-catholique que l'on assimile encore trop commodément aux libertins de tout poil. Lahontan, pour sa part, n'échappe pas à cette double découverte et c'est pourquoi son Adario américain raisonne autant qu'un protestant en exil, à l'aide d'arguments complètement différents, toutefois. Mais avant d'étayer pareille hypothèse, il nous faut étudier la représentation de ces *naturels* et en confronter l'image à celle, plus actuelle, dégagée par les chercheurs. Mise à jour, la représentation contemporaine de l'univers huron que Lahontan découvre au XVII<sup>e</sup> siècle, résulte des travaux reliés à l'émergence d'une nouvelle discipline, l'ethnohistoire, dont les chercheurs eux-mêmes sont parfois d'origine amérindienne.

### CHAPITRE 3 : DES « MÉMOIRES » DÉGUISÉES PAR LA FORME ENCYCLOPÉDIQUE

La tentation taxinomique est un trait récurrent dans l'œuvre lahontanienne. On le voit d'abord à la présence d'un lexique intitulé *Explication de quelques termes qui se trouvent dans le premier tome à la fin de la première relation de voyage*. On le voit aussi dans le *Petit Dictionnaire de la langue des Sauvages* (dont nous avons déjà traité) que l'édition originale place à la suite des Mémoires et que la traduction anglaise<sup>1</sup> relègue après la deuxième relation par lettres, soit à la toute fin de l'œuvre. Dans le chapitre *Encyclopédisme et mnémotechnie. Fragment et totalité*, Adrien Pasquali rappelle que

la visée encyclopédique du récit de voyage tente de rendre compte du réel dans son exhaustivité (...) dans la mesure où la lecture redouble la fonction totalisante, visée ou éludée par l'écriture.<sup>2</sup>

Cet effort encyclopédiste participe (ou feint de participer) à l'essor de l'érudition et de la science historique qui marque la fin du XVIIe siècle et dont le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle reste la principale réalisation. Selon Alain Niderst, en tâchant de «montrer qu'une certaine objectivité est possible et que l'histoire, aidée par la critique, peut atteindre la vérité»<sup>3</sup>, Pierre Bayle soutient l'idée selon laquelle les vérités historiques peuvent atteindre un degré de certitude «plus indubitable» que celui atteint par les vérités géométriques présentées par Descartes, dans son *Discours de la méthode*.

Au sujet de l'esprit taxinomique chez Lahontan, Pierre Berthiaume dit que

Ce sont à des notices de dictionnaires encyclopédiques que font penser les descriptions et les remarques des relations. Lorsque dans sa lettre datée du 15 mai 1684, Lahontan interrompt sa présentation de Québec et de la

<sup>1</sup> Voir dans Lahontan, *New Voyages to North-America*, réimpression de l'édition anglaise de 1703, avec un fac-similé de la page de titre originale, des cartes, des illustrations et une introduction, des notes et un index ajoutés par Reuben Gold Thwaites, McClurg & Co, Chicago, 1905, 2 vol., xciii, 400 et vi, [411]-797 p. [reprend l'édition anglaise de 1703; réimpression en fac-similé : Burt Franklin, New York, 1970, 2 vol.].

<sup>2</sup> Adrien Pasquali, *Le tour des horizons, critique et récits de voyages*, Klincksieck, Paris, 1994, p. 136.

<sup>3</sup> Alain Niderst, *op. cit.*, p. 19.

colonie pour conclure qu'il espère s'instruire davantage «du Commerce & du Gouvernement politique & Ecclésiastique» pour en donner des «Mémoires» exacts, il sacrifie au projet encyclopédique qui hante l'esprit de tout voyageur.<sup>4</sup>

«Sacrifier au projet encyclopédique», voilà ce que prétend réaliser la «suite» des voyages. Le titre de ce deuxième tome est révélateur : les *Mémoires de l'Amérique septentrionale, et au contenu encyclopédique classé thématiquement*. Bien que cette partie puisse ressembler au plus sérieux traité, il reste qu'avec Lahontan, rien n'est jamais déterminé très clairement. On sent toujours poindre un sourire, un clin d'œil, signature du joueur. C'est la raison pour laquelle, on trouve aussi la trace de «Mémoires», au féminin pluriel, au travers de ces petits «Mémoires», masculin pluriel ayant des airs de traité de mœurs et d'ethnographie dont certains sont présentés comme des articles de dictionnaire. Ce métissage générique tient probablement de l'inexpérience de l'auteur dans l'art de l'écriture, mais aussi à la volonté plus ou moins avérée de relier les Mémoires du tome II à la relation de voyage par lettres du tome I. Comme l'explique Frédéric Briot,

le mémorialiste adopte un dispositif (d'écrit comme d'écriture) spécifique, pour ménager un espace particulier, privé. Ce faisant il affronte des discours sur soi (...) [et] le discours de l'Histoire.<sup>5</sup>

Après avoir précisé combien cette rencontre entre soi, la représentation de soi et l'histoire produisent une situation conflictuelle chez l'auteur, Frédéric Briot ajoute qu'

il suffit d'ouvrir n'importe quel texte pour constater qu'au rebours de la fable précédemment exposée, le mémorialiste n'écrit pas pour un historien à venir, mais contre les historiens passés et présents.<sup>6</sup>

C'est donc avec circonspection que nous allons maintenant traiter des Mémoires de Lahontan.

<sup>4</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 228.

<sup>5</sup> Frédéric Briot, *Usage du monde, usage de soi - Enquête sur les mémorialistes d'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1994, p. 86.

<sup>6</sup> *Ibid.*

## 1. DES «MÉMOIRES» PROTÉIFORMES

Les Mémoires lahontaniennes tireraient leur source de «journaux très particularisez [que l'auteur a eu soin de faire] pendant le cours de [ses] Voyages»<sup>7</sup>. Il s'agirait là de petites monographies que Réal Ouellet présente en tant que «somme raisonnée, encyclopédique, sur la géographie humaine et physique»<sup>8</sup>. Faite de descriptions et autres listes énumératives qui ont pour effet d'apprivoiser les lieux en les nommant, «la diversité sauvage se trouve ainsi domestiquée, distribuée dans des ensembles différenciés»<sup>9</sup>, explique encore Réal Ouellet dans un article ultérieur à l'édition critique.

Selon Pierre Berthiaume, le genre descriptif du mémoire serait le résultat de l'influence bureaucratique qui attend de ses officiers de véritables rapports de mission. Ainsi, ces écrits

exposent les connaissances acquises dans un ordre rigoureux [et] (...) obéissent aux impératifs de l'appareil d'État. Au total, les relations se "fonctionnarisent" de plus en plus en "Mémoires" destinés d'abord aux bureaux de la Marine et de la Colonie<sup>10</sup>.

Mais ce même type de rapport peut aussi devenir critique et, dans ce cadre, se subordonne à quelque visée politique. Selon nous, Lahontan tendrait à se faire tant mémorialiste qu'apprenti historiographe. À ce chapitre, Frédéric Briot explique que «les Mémoires peuvent donc être des traités du monde (politique), utilisés plus ou moins à bon escient». Il précise :

Écriture-vie, écriture et vie, les Mémoires sont aussi le portrait d'un moi. Et il faut le dire, pendant longtemps cette affirmation allait de soi : on lisait des Mémoires pour connaître un être, pour connaître l'humain, et, tout lecteur étant lecteur de lui-même, en cet autoportrait le lecteur savait se

<sup>7</sup> Réal Ouellet et Rémi Ferland, «Les sauvages de Lahontan : enfants de la nature ou porte-parole des Lumières?», *op. cit.*, p. 257.

<sup>8</sup> Réal Ouellet, «Qu'est-ce qu'une relation de voyage?», *op. cit.*

<sup>9</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 224.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 227.



reconnaître. Les Mémoires sont le lieu où celui qui écrit se *découvre*, et (...) il faut prendre la formule très au sérieux. (...)

Lire des mémorialistes, c'est – du moins dans le désir des lecteurs – rencontrer non pas la convention, mais la singularité. (...)

Usage du monde, usage du style, usage de soi : c'est à un véritable voyage dans l'humain que nous convient les Mémoires (...).<sup>11</sup>

Pourtant les Mémoires, qu'elles soient faites de souvenirs ou d'observations factuelles, mettent en jeu la mémoire individuelle par rapport à la mémoire du groupe auquel appartient l'auteur. Reprenant les mots de Wlad Godzich, Andreas Motsch explique ce qu'est cette mémoire collective :

J'entends par *memoria* le lieu ou l'entité qui rassemble «tous les textes sacrés, tous les mythes fondateurs, tous les recours explicatifs qui offrent aux membres d'un collectif particulier une prise sur leur expérience vécue et qui les distinguent de leurs voisins». <sup>12</sup>

Il présente l'ethnographie comme lieu privilégié d'émergence de l'altérité : celle du groupe observant (dont l'auteur est dépositaire et traducteur) et celle des observés (dont certains individus servent de truchement). Loin d'être un lieu de vérité ou le seul résultat d'un discours colonial, l'ethnographie dégage un lieu de confrontation, de production et de réécriture des Mémoires à partir duquel «se forme l'épistémè occidentale»<sup>13</sup>. Cependant, Andreas Motsch néglige un facteur qui nous semble important : la distorsion due aux enjeux religieux de l'époque mais aussi à la compréhension du mémorialiste de certaines pratiques et coutumes observées.

Contrairement au jésuite érudit Joseph-François Lafitau dont l'œuvre *Les Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)

<sup>11</sup> Frédéric Briot, *op. cit.*, p. 192, 196 et 198.

<sup>12</sup> Wlad Godzich, «In Memoriam», Introduction à *Eugene Vance, From Topics to Tale. Logic and Narrativity in the Middle Ages*, Minneapolis, dans Andreas Motsch, «L'ethnographie comme écriture de la mémoire», *Passions du passé – recyclages de la mémoire et usages de l'oubli*, sous la dir. de Marie-Pascale Huglo, Éric Méchoulan et Walter Moser, L'Harmattan, Paris et Montréal, 2000, p. 110.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 111.

«constitue le texte fondateur de l'ethnologie comparative», l'aventurier Lahontan semble développer une double praxis : ses Mémoires traitent de la vie quotidienne en Nouvelle-France à la façon des mémorialiste-témoins mais traite aussi des Sauvages ainsi qu'un ethnologue, en fournissant des descriptions de leurs mœurs et coutumes. Son lieu d'observation varie : Lahontan est parfois dans le groupe décrit, parfois à l'extérieur. Ceci ajoute à la curiosité de ses «Mémoires».

En agissant de la sorte, Lahontan ne fait pas œuvre originale. Dans sa thèse, Frédéric Charbonneau s'est attaché à débrouiller les multiples possibilités génériques que présentent les «Mémoires historiques en Canada entre 1610 et 1715». Il en arrive à poser que

l'ambiguïté qui résulte de cette polysémie est constitutive de [cet] objet et l'on ne peut l'omettre en le définissant de façon trop restrictive : il comprend à la fois des textes impersonnels et des textes personnels, des témoignages sur autrui et des retours sur soi.<sup>14</sup>

À partir du dictionnaire de Furetière et de considérations de Marc Fumaroli traitant des Mémoires en tant que «carrefour des genres en prose», Frédéric Charbonneau distingue trois types de Mémoires :

On est donc en présence de trois sens distincts : *mémoire*, au singulier, désigne un document juridique, financier, etc.; [mémoires] au pluriel sans majuscules, il désigne plus particulièrement un document d'historien (*adversaria*), une sorte de fichier ou de brouillon; enfin, Mémoires, avec une majuscule, désigne une œuvre d'historien (*Commentarii*), qui se suffit à elle-même (...).<sup>15</sup>

Sur l'aspect collectif, constitutif du genre selon Andreas Motsch, pas un mot. Occasion de réhabilitation sociale et littéraire pour l'auteur souffrant d'avoir été mis «en marge de la sphère publique», la révélation des secrets de la petite histoire (anecdotes, intrigues et manigances) que l'auteur détient lui permet de

---

<sup>14</sup> Frédéric Charbonneau, *Du secret des affaires aux arcanes de l'histoire : les Mémoires historiques en France entre 1610 et 1715*, thèse (PH. D.), Université de Montréal, Montréal, 1996, p. 19.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 18.

justifier sa retraite ou son exil. Embarrassant, car il reste le témoin gênant de mots ou d'actes plus ou moins répréhensibles pour la réputation des courtisans, celui qui publie ses souvenirs a pour destinée de rester invisible ou ... de disparaître. Cela explique pourquoi les *Mémoires* sont souvent des ouvrages posthumes.

Dans l'espace et le temps de l'œuvre, la réussite est «infaillible» et l'échec, accidentel; elle permet au mémorialiste de revivre les promesses de la gloire, non pas une *seconde fois*, mais pour l'éternité vibrante d'un instant saisi par le texte.<sup>16</sup>

Il est un type de mémorialiste particulièrement honni au XVIIe siècle (et parfois même encore aujourd'hui) : le réfugié huguenot, rapidement laissé pour compte. Peu d'articles lui sont consacrés et Frédéric Charbonneau expédie une des rares études les concernant :

Les Mémoires des protestants rédigés sous Louis XIII sont le fait d'hommes ayant connu la Ligue, comme Aubigné, Rohan, Sully; on voit là l'effet de l'écriture après coup : ce genre est par définition anachronique.<sup>17</sup>

Or, selon Derek A. Watts, loin d'être tel, la lecture de quelques Mémoires de réfugiés huguenots<sup>18</sup> permet de relier le genre à celui de la controverse religieuse. D'abord en qualité de témoins oculaires, les mémorialistes huguenots fournissent de nouvelles munitions aux controverses en cours. Ensuite, l'exil subit oblige ces mémorialistes à relire le passé d'un point de vue plus critique. La confrontation d'un hier douloureux avec un présent stigmatisé a brisé leur vie. Seule la révolte contre les persécutions d'une France toute catholique leur permet, par l'écriture, de ne pas sombrer dans la nostalgie d'un pays idyllique, mère-patrie juste et ouverte aux confessions minoritaires.

Cependant, Frédéric Charbonneau rend compte avec justesse de la progression générique suivant l'évolution des idées politiques sous Louis XIV :

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>17</sup> Frédéric Charbonneau, *op. cit.*, p. 139, note 292.

<sup>18</sup> Lire l'article de Derek A. Watts, «Testimonies of Persecution : four Huguenot Refugees and their Memoirs», *Studies in Eighteenth-Century French Literature presented to Robert Niklaus*, éd. J.H. Fox, M.H. Waddicor and D.A. Watts, Exeter UP, 1975, p. 319-333.

Sans l'absolutisme monarchique, sans doute, point d'historiographie officielle et point de Mémoires. Le genre tel que nous l'étudions se loge dans les brèches du domaine public, lésions ou échappées vers cet espace en-dessous que l'on dira privé. Pour sortir des guerres de religion, l'État moderne dont Hobbes se fera le théoricien, a placé le monarque au-dessus des partis et des confessions.<sup>19</sup>

La situation est d'autant plus paradoxale car c'est une fois la Révocation de l'Édit de Nantes promulguée que la monarchie absolue de droit divin voit son Roi accéder à la modernité lui permettant de gouverner au-delà des factions, pour le bien commun. Cette définition de l'État annonce-t-elle l'ethnocentrisme?

Au-delà de l'aspect générique d'une œuvre protéiforme où l'ethnologue succède à l'historiographe selon l'objet qu'il cherche à décrire, nous ne pouvons ignorer un autre aspect qui s'apparente à la thèse d'Andreas Motsch définissant l'ethnographie en tant que *littérature de contact* : la lecture amérindienne de Lahontan.

Maurice Roelens est un des premiers à questionner la valeur ethnologique des *Mémoires*. Il considère que «l'ethnocentrisme reste de règle» puisque «le XVIIIe siècle ne peut reconnaître l'*altérité* de l'indigène qu'en terme d'*étrangeté* (...) marquée de traits négatifs»<sup>20</sup>. Pourtant, l'historien Sioui a vu en Lahontan un «découvreur de l'américité» dans son essai *Pour une autohistoire amérindienne*.

Nous précisons dès maintenant que la polémique encore actuelle quant à la véracité du récit est ici sans intérêt. C'est sur un autre plan que nous tenterons de réhabiliter l'œuvre historique et sociale de Lahontan. Notre observation est basée sur la concordance entre la pensée amérindienne révélée par l'autohistoire et la voix de Lahontan qui, à de nombreux moments, se fait l'écho de la voix de l'Amérindien lui-même.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>20</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan. Dialogue avec un sauvage*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>21</sup> Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne – essai sur les fondements d'une morale sociale*, P.U.L., Sainte-Foy, Québec, 1989, p. 84. Le chapitre V (p. 83-109) est entièrement consacré aux *Dialogues* de Lahontan. Dans la nouvelle édition (1999), l'éditeur a changé le titre : *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. (Le contenu est resté le même.)

D'ailleurs, pour Georges E. Sioui, l'oubli de Lahontan par les historiens de la littérature constitue ni plus ni moins une «punition infligée (..) par ses compatriotes français pour son péché de «sincérité»<sup>22</sup>. La réhabilitation de Lahontan mène invariablement à opposer la singularité que constitue l'aventurier à la pensée reçue d'une pseudo-majorité qu'elle confirme. C'est pourquoi dès que l'on parle de «réhabiliter Lahontan», on intente quelque procès à l'historiographie européenne, blanche et catholique.

Néanmoins, il est intéressant de considérer cet aspect, sous un jour polémique, afin d'en comprendre le mécanisme. Si c'est cette sincérité faisant de Lahontan l'allié des Wendats (Hurons) et l'ami de Kondiaronk (dont l'autre nom, *Adario*, «signifie grand et noble ami») qui présente l'aventurier comme un penseur de l'américité, alors il est vrai que Lahontan présente une vision fort différente de celle des autres relationnaires (qu'ils soient jésuites ou récollets).

Mais il serait aussi vrai de dire que Lahontan, parce qu'il parle en son propre nom, s'avère différent car il développe des rapports particuliers avec certains Indiens. Ce seul point permet d'individualiser les personnes de nations qui jusque-là étaient toujours représentées collectivement. Il suffit de parcourir quelques pages des *Relations des Jésuites* pour comprendre qu'il ne s'agit toujours que de Hurons ou d'Iroquois en vrac, que seul le baptême et l'octroi d'un nom français permet de civiliser, et, dès lors, d'humaniser.

Selon Georges E. Sioui, Lahontan a su recevoir et comprendre l'univers amérindien sans en altérer la vision du monde dans ses écrits, que ce soit dans les *Mémoires* ou les *Dialogues*.

Les données recueillies par notre analyse autohistorique confirment que Lahontan nous a transmis, outre la traduction fiable des sentiments du peuple américain, sans voix à cette époque, un portrait d'une rare exactitude de l'idéologie américaine aborigène.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

D'abord, Lahontan se présente comme l'un des propagateurs de «l'idée politique amérindienne qui est un monde sans patries ni religions»<sup>24</sup> ensuite, il oppose à la vérité révélée le «Crois ce que tu vois» qui, selon Georges E. Sioui, «résume l'idée amérindienne de la foi»<sup>25</sup>.

De plus, il reconnaît «l'universalité de la pensée pacifiste chez [les peuples] amérindiens»<sup>26</sup> et remet en cause les lois qui permettent aux Français de s'établir sur les terres des Amérindiens. Il a un souci écologique<sup>27</sup> et «affirm[e] le caractère unique et indépendant du système idéologique et philosophique de l'autochtone d'Amérique»<sup>28</sup>. Enfin, sa perception, quant à la moralité sexuelle des Amérindiens n'est pas entachée par la pensée missionnaire : la liberté des Amérindiennes et la nudité des Amérindiens «par temps chaud» révèle une société de pairs, mais indique surtout «un esprit franc et l'apanage d'un corps qui n'a rien à cacher.»<sup>29</sup> Bref, pour Georges E. Sioui, «Le Baron de Lahontan et le Wendat Adario (...) constituent une source amérindienne inestimable.»<sup>30</sup> Vu sous cet angle, il est indéniable que Lahontan se révèle «découvreur de l'américité».

Bref, si l'on oublie les prudentes réserves de M. Roelens, les arguments que soulève l'historien Georges E. Sioui appuient l'hypothèse selon laquelle les *Mémoires* constitueraient un ensemble de monographies dont l'organisation vise à représenter l'univers naturel du «Vrai Sauvage». Il s'en explique lui-même dans un entretien récent où il révèle sa volonté de «réhabiliter Lahontan, car, en l'absence de sources qui viennent enrichir [son] autoperception, des écrits

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 109. Plus tôt, l'historien note que «Lahontan démontre alors qu'à l'instar de ses maîtres à penser amérindiens, il n'est ennemi d'aucun État ni d'aucune religion», p. 88.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 93, et voir la note 26 à la même page.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>30</sup> Georges Émery Sioui, «L'Amérindien philosophe», entrevue menée par Francis Dupuis-Déri *Argument*, vol. 2, numéro 2, hiver 2000, p. 21.

comme les siens deviennent très importants.»<sup>31</sup> Plus loin, il ajoute aussi que «pour un livre signé par Lahontan, combien d'écrits de jésuites décrivent les Amérindiens comme des êtres sans moralité, des guerriers barbares, des cannibales?» C'est donc dans une perspective de légitimation des traces ancestrales de l'américité que Georges E. Sioui entreprend cette réhabilitation.

À la défense de son entreprise, il ajoute :

D'ailleurs, Lahontan avait eu de toute évidence un contact significatif avec les Amérindiens, car il reprenait des éléments centraux de la philosophie amérindienne, comme la santé, la nature, la territorialité. De tels axes de réflexion n'auraient pu surgir d'un esprit informé uniquement par le contexte européen de l'époque.<sup>32</sup>

À cela, on pourrait répondre que l'appréhension de l'univers amérindien de Lahontan est inégale et qu'à l'époque, les thèmes abordés sont plus courants qu'on ne le croit, particulièrement dans le Refuge hollandais. Cela dit, il nous reste de démonter quelques-uns des mécanismes qui permettent à chacun de se saisir de cette œuvre. Qui des Européens, protestants, libertins ou catholiques, qui des Amérindiens de quelque nation que ce soit, trouve son lot dans ce qui apparaît être ni plus ni moins qu'un musée à ciel ouvert?

Puisque nous cherchons à comprendre ce qu'il en est des aspects générique et littéraire qui façonnent cette œuvre, nous avons pensé produire une étude comparative entre le contenu des mémoires lahontaniennes et les ouvrages de l'historien Georges E. Sioui notamment, mais aussi d'historiens et autres sociologues ayant travaillé sur les questions qui nous occupent pour évaluer la pertinence des renseignements que Lahontan a colligés dans ses *Mémoires*. Nous pensons que recourir à ces travaux permettra d'évaluer l'orbe des altérations que s'octroie l'aventurier béarnais dans ses écrits portant sur les Sauvages qu'il a fréquentés au XVIIe siècle, ce qui nous donnera de précieux renseignements quant à ses méthodes d'écriture.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Mais Georges E. Sioui a aussi compris l'enjeu de l'œuvre : «Plus tard, je me suis aperçu que Lahontan était souvent considéré comme un auteur ayant utilisé les Amérindiens pour parler de sa propre société française, et, surtout, la critiquer.» *Ibid.*, p. 20.

## 2. LE DISCOURS DES «MÉMOIRES»

Cette partie de l'œuvre lahontanienne, difficilement classable sur le plan générique, s'avère le théâtre de plusieurs discours. Ceci témoigne sans doute de la multiplicité des lieux d'énonciation comme autant de postures de l'énonciateur...

### 2.1 Souvenirs d'un nouveau monde

Contrairement à Frédéric Charbonneau qui semble opposer l'historiographe au mémorialiste<sup>33</sup>, nous pensons que toute œuvre de mémorialiste qui se voit publiée l'est justement pour servir quelque intérêt inavoué, parfois même inavouable. Lahontan produit des mémoires qu'il met au service de sa propre cause, sa réhabilitation auprès de Louis XIV, dût-il dédicacer son œuvre «à sa majesté Frédéric IV, Roi de Dannemarc, de Norvegue, des Vandales et des Goths»<sup>34</sup>.

La première partie de ses mémoires consiste en la narration de ses souvenirs de la Nouvelle-France où il a vécu dix années. De plus, cette partie conserve la forme épistolaire avec son écriture au «je», son adresse au destinataire-ami et l'aveu de quelques secrets.

En un mot, j'ai dit tant de choses qui jusqu'à present ont été cachées par raison d'Etat ou de Politique, qu'il ne dependroit que de vous de me faire de très mauvaises affaires à la Cour, si vous étiez capable de me sacrifier à son ressentiment par la production de mes Lettres. (...) Je mets la Carte de Canada à la tête de ces Mémoires; la grace que je vous demande, c'est de ne la communiquer à personne sous mon nom.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> «(...) les historiographes payés par la couronne, s'ils jouissent d'un haut degré de légitimité, sont vite accusés de partisanerie; inversement les mémorialistes, surtout s'ils sont clients de personne, prétendent rectifier une vérité dévoyée par les rhéteurs de la cour précisément parce qu'ils n'attendent plus de gratification royale.», Frédéric Charbonneau, *op. cit.*, p. 240.

<sup>34</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 245.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 527-528.



Quand il décrit le pays, Lahontan peint l'horizon commercial et colonial dans lequel se déploie la Nouvelle-France. La position qu'il tient est celle du mémorialiste-explorateur. Il s'immisce régulièrement au cours des descriptions qu'il présente; en ajoutant du sien, il donne plus de poids à son témoignage.

Si je voulois compter toutes les terres du Nord-Ouëst de ce *Canada*, je le trouverois beaucoup plus grande que l'Europe, mais je me renferme en ce qui est établi, découvert & pratiqué, ne comprenant que les Païs où les François vont trafiquer des Castors avec les Sauvages, où ils ont des Forts, des Magasins, des Missions, & de petits établissements.<sup>36</sup>

On peut se demander si c'est le ton familier des Mémoires épistolaires qui permet à Lahontan de s'y mêler et parfois aussi d'entremêler fiction et réalité, humour et érudition ainsi que les différentes sortes d'hommes et de bêtes de ce monde, devenu nouveau lieu d'exaltation et terre de métissages.

### 2.2.1 L'étrangeté des vivants d'Amérique

En dépit d'une certaine volonté d'ordonnement dont les différents tableaux et autres tables témoignent, Lahontan n'arrive pas toujours à se rendre crédible. Les envolées littéraires dont il truffe quelques descriptions et l'usage qu'il fait de certaines citations d'auteur font sourire. Cependant, sa méthode de classement l'aide à faire oublier ses maladresses. Ainsi, la *table des Nations Sauvages de Canada*<sup>37</sup> ressemble à la *Table des Animaux des Païs Meridionaux du Canada*. Mais plus on étudie ces tables, plus elles se distinguent l'une de l'autre. Dans la deuxième, Lahontan spécifie que certains animaux sont «comme en Europe»<sup>38</sup>. Cette mention, d'abord anodine, ne l'est finalement pas. Par son absence dans la première, elle indique que les nations sauvages vivant «aux environs» des Grands Lacs (et un peu partout sur le territoire que Lahontan connaît) ne ressemblent à aucune nation d'Europe, et qu'elles restent irréductiblement Autres.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 560-561.

<sup>38</sup> Il s'agit des «Loups», «loups cerviers», «furets», «Beletes», «Ecureuils cendrez», «lievres», «lapins», «Renards rougeatres» et «fouïnes», *ibid.*, p. 562-566.

C'est dans la partie intitulée «Explication de ceux [les animaux] dont je n'ai pas fait mention dans mes Lettres» que le mémorialiste révèle sa connaissance de la vision amérindienne. Il dépeint avec assez de précisions les rapports qu'entretiennent les Sauvages avec tel ou tel animal. Ces rapports sont parfois reliés à la façon dont on les chasse, mais peuvent aussi être d'ordre symbolique.

Comme le rappelle Frédéric Briot,

La naissance dans le récit, homologique de la naissance du récit, ne se fait pas dans un absolu, et est un acte qui coûte. Le mémorialiste ne vient pas d'un lieu vierge, d'une écume. Il arrive dans un monde déjà bruisant de mots, de récits, de discours, comme le fait le nourrisson. (...) Le mémorialiste arrive après les légendes; il est alors tentant de penser qu'il écrit justement contre elles.<sup>39</sup>

Ainsi, du *Michibichi*, Lahontan dit qu'il s'agit là d'un animal particulier :

(...) un espece de *Tigre*, mais plus petit & moins marqueté (...) les sauvages disent que ce sont des *Manitous*, c'est-à-dire des esprits qui aiment les hommes, ce qui fait qu'ils les honorent & les considerent à tel point qu'ils aimeroient mieux mourir que d'en tuer un seul.<sup>40</sup>

Au chapitre des Crocodiles du Mississippi (il doit bien en parler puisqu'il dit avoir découvert la Rivière Longue y menant ...), Lahontan en rajoute, cite l'Arioste, et va même jusqu'à le traduire en plaidant de la façon suivante :

Il faut être aussi fou que je le suis pour m'ériger en Poëte & Traducteur.  
N'importe, voici comment j'explique cette demi Octave;

*Il vit sur le Rivage & dedans la Rivière,  
Il écrase les gens d'une dent meurtriere,  
Il se nourrit des corps des pauvres Voyageurs,  
Des malheureux Passants, & des Navigateurs.*<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Frédéric Briot, *op. cit.*, p. 22.

<sup>40</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 566. Nous reproduisons les mots en italique déjà présents dans l'original.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 568, voir la note 173 à la même page.

On reste surpris devant ce ton à la fois naïf et avisé où s'entremêlent une tonalité intimiste un tour plus épique conféré par l'insertion de pareille citation.

Sensible, Lahontan indique aussi la qualité de la chair de ces animaux et des oiseaux qu'il a du goûter. Il s'amuse aussi à imaginer l'origine d'incongruités telles que les *Loups Marins* «gros comme des dogues (...) [dont la] tête est faite comme celle d'une *Loutre*; & leurs pieds, sans jambes, sont comme la patte d'une *Oye*»<sup>42</sup>.

Cet assemblage de traits d'animaux connus décrivant un animal inconnu révèle l'effort de l'adresse au Même, celui resté «en deçà» et pour qui le relationnaire écrit. Par ailleurs, le résultat de cette image composite témoigne de l'analyse qui, en isolant les membres de l'animal, tente d'en retrouver à la fois le sens et la source. De quels croisements ces «Loups Marins, que quelques-uns appellent Veaux Marins» sont-ils issus? Comment un «Loup» peut-il être aussi un «Veau»? Quelques pages plus loin, Lahontan parle des

*Vaches marines* [qui] sont des especes de marsoins; elles surpassent en grosseur des Bœufs de Normandie. Elles ont des especes de pates feuilleües comme des Oyes, la tête comme une *Loutre*, & les dents de neuf pouces de longueur, & deux d'épaisseur.<sup>43</sup>

Ce genre de description née de l'étonnement ne rappelle-t-elle pas celle de Jacques Cartier à la vue d'un ours polaire?

Desqueulz nos gens en [trouvèrent] un grant comme une vache aussi blanc comme un signe qui saulta en la mer davant eulx. Et le landemain qui est le jour de la Penthecouste en faisant nostre route vers terre trouvames ledit ours environ le my chemin qui allait à terre aussi fort que nous faisons à la voile.<sup>44</sup>

Pour Lahontan aussi l'eau de la mer devient le principe sous-jacent de cette transformation : «Ils se tiennent quasi toujours dans l'eau, ne s'écartant jamais

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>44</sup> Jacques Cartier, *Relations*, éd. critique de Michel Bideaux, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. Bibliothèque du Nouveau Monde, Montréal, 1986, p. 97.

du Rivage de la Mer.»<sup>45</sup> Or cette transformation affecte aussi d'autres vivants. Le cabinet des curiosités se développe et, venant altérer l'ordinaire des classifications, étale de nouveaux prodiges de la nature. Dans un de ses dialogues, Pierre Viret a le même genre de réflexion, qui semble être un lieu commun à la Renaissance et à l'époque classique.

Car l'homme, qui est habitant de la terre, se jette en l'eau et en la mer, en un élément étrange à sa nature, comme s'il était de deux espèces, et qu'il fût bête terrestre et aquatique, qui peut vivre en tous ces deux éléments, et par ce moyen, il se met du tout hors de sa liberté, et est exposé à la puissance et volonté de fortune.<sup>46</sup>

Concernant les oiseaux, on note la même remarque «tels qu'en Europe», suggérant que les animaux et les oiseaux voyagent autant que les hommes. Mais cela indique aussi l'état de la connaissance de ces mêmes espèces qui ne permet que l'identification d'une partie. Parfois une phrase nominale (stupéfiée plus qu'inquiète) vient interrompre la litanie énumérative : «Plusieurs sortes d'Oiseaux de Proye, inconnus en Europe.»<sup>47</sup> Lahontan raconte comment, l'été venu, les Sauvages s'amuse avec les huards, ces «Oiseaux de Rivière gros comme des Oyes, & durs comme des ânes»<sup>48</sup> qu'ils font plonger. L'aventurier note alors la bêtise des

*Perdrix blanches* (...) animal le plus stupide du Monde, il se laisse assommer à coups de gaule sur la nége sans se donner aucun mouvement, je croi que ce grand étourdissement vient du grand vol qu'il fait de *Groenland* en Canada.<sup>49</sup>

On se souvient alors de ces batailles ratées où les Français s'entretuent au lieu de s'attaquer aux Iroquois.<sup>50</sup> Pour Lahontan, les migrants, qu'ils soient hommes ou oiseaux, tous sont littéralement étourdis par la traversée vers le Nouveau

<sup>45</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 570.

<sup>46</sup> Pierre Viret, *Deux dialogues : L'Aculmie du Purgatoire – L'Homme naturel*, postface et notes de Jacques Courvoisier, Bibliothèque romande, Lauzanne, 1971, p. 130.

<sup>47</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 576.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 580. Cet oiseau «gros comme des Oyes et dur comme un âne» annonce-t-il déjà le *beau comme* de Lautreámont?

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> La 13<sup>e</sup> lettre des *Nouveaux Voyages* traite de ces soldats qui «courroient sans ordre pèle mèle à droit & à gauche sans savoir où ils alloient. Nous tirions les uns sur les autres, au lieu de tirer sur les Iroquois.» *Ibid.*, p. 351.

Monde tant et si bien que ce voyage leur fait même perdre l'instinct de survie. On en vient à comprendre que ce qui affecte les animaux contribue aussi à la transformation des hommes.<sup>51</sup>

Au sujet des *Insectes*, Lahontan ne se montre pas très loquace. Par contre, les *Poissons* et *Coquillages*<sup>52</sup> se retrouvent listés avec la mention référentielle «comme en Europe», sans plus. Il y a bien l'anecdotique recherche de perles dans les «*Moules* septentrionales d'une grosseur extraordinaire», mais ces perles ne sont que des «graviers» sans valeur à Paris, précise-t-il, révélant par là qu'il a peut-être tenté d'en vendre à quelque joaillier.

Au passage, Lahontan parle médecine et renseigne l'Européen au sujet de ces «bouillons de Poisson» que les Sauvages prennent quand ils sont malades. «Ils se fondent sur l'expérience» précise-t-il pour en attester l'efficacité. Ainsi, le fil de la mémoire se déroule selon les associations d'idées succédant aux oublis que remplissent des commentaires tenant lieu de conversation.

Au chapitre des *Arbres & Fruits*<sup>53</sup>, on retrouve toujours les mêmes procédés. Lahontan décrit longuement certaines espèces, dont l'érable à sève et les citrons. Du premier, les Sauvages tirent un sirop «propre à fortifier la poitrine» et de la racine du second, concoctent un «subtil & mortel poison lors qu'on en boit le suc». Si le premier fait vivre, l'autre fait mourir :

J'ai vû une *Iroquoise* qui résoluë de suivre son Mari, que la mort venait de lui enlever, prit de ce funeste bruvage, après avoir, selon la formalité ordinaire de ces pauvres aveugles, dit adieu à ses amis & chanté la chanson de la mort.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Mais ce rapprochement entre les espèces pourrait témoigner, de façon allusive, de la vision amérindienne de la vie et de l'univers où «tous les êtres matériels et immatériels sont égaux et interdépendants», tel que l'atteste l'historien dans G. E. Sioui, *op. cit.*, p. 14.

<sup>52</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 591-593.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 593-607.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 602.

Ce suicide amoureux est repris, entièrement, par Chateaubriand dans *Atala*<sup>55</sup> (1802).

En opposition avec l'arbre qui guérit, vient l'arbre qui tue auquel succède celui qui incite à vivre. Le bouleau se voit alors décrit à partir des applications qu'on peut en tirer.

On en peut faire aussi des Livres dont les feuilles sont aussi fines que du papier. Je le sçai par expérience, m'en étant servi très-souvent pour écrire des Journaux de mes Voyages, faute de papier.<sup>56</sup>

Outre le «papier», les arbres servent «à faire des planches» pour alimenter colonie et métropole. Grâce à l'arbre, on construit le monde! Or, fait étrange, celui-ci constitue aussi

le mets ordinaire des Castors qui, à l'exemple des fourmis, ont le soin d'en faire un amas durant l'Automne aux environs de leurs cabanes, pour vivre lorsque la glace les retient en prison durant l'hiver.<sup>57</sup>

Ce passage intéresse par le parallèle qu'il suggère avec les Français vivant en colonie. Comme les castors, il leur faut passer l'hiver car la glace les retient eux aussi en prison. Une fois gelé, le Saint-Laurent rend impraticable la route des eaux. Lahontan explique alors que le travail intérieur a lieu en hiver. Saison de classement et de travail du bois, on combat le froid en brûlant du bois, bref, en le «mangeant», comme les castors. L'allusion industrielle qui vient de l'association entre les fourmis et les castors laisse entendre combien l'hiver est loin d'être une saison morte au Canada.

Parmi les curiosités américaines, il y a certains peuples que Lahontan qualifie d'«alertes», de «poltrons» ou de «bons Guerriers, plus alertes & moins cruels que les Iroquois.» Ces derniers constituent l'ennemi principal des Français car

---

<sup>55</sup> Au sujet du personnage d'Atala, c'est dans la *Relation des Jésuites* de 1646 (chapitre 5) que l'on retrouve l'origine de cette sauvagesse consacrée à la Vierge Marie dès sa naissance et qui est destinée par ses parents à rester vierge, à l'instar du vœu de chasteté que font les religieuses.

<sup>56</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 603.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 605.

ils tâchent de rapatrier de gré ou de force leurs frères alors alliés aux Français, les Hurons-Wendats<sup>58</sup>. Au sujet des «*Eskimaux*», Lahontan les compare aux Cyclopes de l'*Odyssée* et cite en grec ancien quelques lignes du chant homérique, inexactement il est vrai<sup>59</sup>; on pourrait penser que loin de nuire à l'image de l'auteur, cette inexactitude récurrente simule le travail d'écriture de l'aventurier en action qui n'a rien à voir avec la précision bénédictine du littéraire de formation. Dans son *Usage du monde*, Frédéric Briot rappelle combien

la notion de plaisir, de divertissement y joue un rôle important. On écrit pour ceux que l'on connaît, que l'on apprécie ou qui vous apprécient. La notion de complicité est centrale dans les Mémoires, où le lecteur n'a d'autre place que la b n volence (...)<sup>60</sup>

Comme tout explorateur qui se respecte, Lahontan fait aussi allusion aux pratiques sexuelles d'Amérindiens sodomites.

L'on trouve parmi les *Illinois* quantité d'*Hermaphrodites*; ils portent l'habit de femme, mais ils font indifféremment usage des deux sexes. Ces *Illinois* ont un malheureux penchant pour la Sodomie, aussi-bien que les autres Sauvages qui habitent aux environs du Fleuve de *Missisipi*.<sup>61</sup>

 u sujet de l'homosexualité, Georges E. Sioui argue plutôt que

les Wendats ne connaissaient ni viol, ni pédophilie, ni pédérastie, ni aucune pathologie mentale attribuable à la répression de la sexualité. On n'y a jamais noté non plus d'indications d'homosexualité.<sup>62</sup>

Il n'est pas dans notre propos de prendre position pour ou contre l'homosexualité d'autant plus que pour l'historien wendat, elle se présente à la suite d'un cortège de symptômes attribuables à quelque pathologie. Cependant, bien que certaines pratiques sexuelles différentes aient pu être rapportées par les voyageurs, nous

<sup>58</sup> Georges E. Sioui propose cette explication, fort différente de ce que les Européens ont rapporté quant à la «destruction de la Huronie par les Iroquois», qui eut lieu avant que les épidémies n'en déciment la population et ne conduisent les survivants à chercher refuge auprès des missionnaires de Sillery, près de Québec. Voir Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, op. cit., p. 55-82.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 532, note 16 : «Ils n'ont ni assemblées délibérantes ni lois; ils habitent les faîtes des hautes montagnes dans des antres creux, et chacun fait la loi à ses enfants et à ses femmes, sans souci l'un de l'autre». Il s'agit des vers 112-115 du Chant IX de l'*Odyssée* d'Homère.

<sup>60</sup> Frédéric Briot, op. cit., p. 22.

<sup>61</sup> Lahontan, op. cit., p. 681.

<sup>62</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats*, op. cit., p. 312, note 334.

avons voulu comprendre à quelles intentions servaient l'étalage de leurs descriptions et condamnations.

Or, on remarque que la plupart des suppositions quant aux pratiques de débauche ou dite «contre-nature» sévissant chez les Américains en général, remontent à l'époque de la *Conquista* espagnole. Dans son *Dictionnaire*, Pierre Bayle consacre plusieurs pages aux Sauvages d'Amérique, en renvoyant à l'article concernant Pierre Cieça de Léon<sup>63</sup>, auteur d'une histoire du Pérou. Ce dernier dit que «généralement parlant, la corruption des Américains était si brutale et si excessive qu'on n'en peut avoir assez d'horreur», ce qui donne le ton. On voit donc que l'étalage de curiosités reliées aux mœurs sexuelles des peuples du Nouveau Monde constitue une idée reçue. Généralement, cette idée s'associe à un matriarcat pervertissant la virilité masculine. Pierre Bayle commente la chose :

L'auteur observe qu'au pays de Quito les femmes labouraient la terre, et avaient soin des moissons; et que les hommes ne s'occupaient qu'à filer et à prendre garde au ménage.<sup>64</sup>

L'inversion étant un signe de l'empire du Malin, on comprend que cette perversion des identités sexuelles est à l'origine de leurs débauches dont l'écart est tel que le pire des Européens n'aurait pu les concevoir.

Les Espagnols les plus débauchés n'avaient jamais vu en leur pays ce qu'ils virent dans le nouveau monde, je veux dire que les femmes courussent après eux avec des transports enragés d'amour; et munies de certains secrets destinés à augmenter le plaisir.<sup>65</sup>

La lubricité des Américaines terrifie d'autant plus qu'elle opère un renversement culturel que les Européens ne sont pas prêts à concevoir car ils attachent un haut prix à la virginité de la fille connue comme objet reproducteur perpétuant la lignée patriarcale. Quant à la sodomie, Pierre Bayle rapporte ceci :

ce que l'auteur observe à l'égard de la sodomie est affreux : on la pratique hautement et publiquement. (...) Et il y avait même des temples où elle était exercée comme une action de piété; abomination qui ne s'est point vue

<sup>63</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., tome IX, p. 165.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 166.



dans le paganisme de l'ancienne Grèce, quoique la prostitution des femmes en l'honneur des Dieux y fût très-commune.<sup>66</sup>

En fait, lire cet article mène à prendre connaissance de tous les préjugés qui circulent en Europe à l'époque et qui justifient l'envoi de missionnaires afin de civiliser pareils barbares. Ces derniers se livreraient aussi à l'anthropophagie, adhèrent à la métempsycose, pratiquent les sacrifices humains et ont ceci en commun avec les Sauvages de Lahontan que «cent et cent fois, [ils] servent le diable; mais sur le pied d'un être qui a un très-grand pouvoir, et qui non-obstant sa méchanceté a quelque chose de la nature divine.»<sup>67</sup> On voit combien Lahontan ménage un peu tout le monde en entremêlant ce qu'il sait avec les idées reçues. Comme s'il était nécessaire de corriger sa perception du Nouveau Monde, l'aventurier la falsifie pour la rendre plus vraisemblable au lecteur européen et y ajoute un peu de d'étrangetés.

De fait, ce cliché vient accréditer la véracité de la relation et ne constitue pas une description inédite à teneur ethnographique. Le sordide de la torture et des pratiques anthropophagiques ont autant d'intérêt que les péchés reliés aux actes dits «contre-nature» que l'on punissait alors de la peine capitale.

Dans sa thèse, l'historien Robert-Lionel Séguin n'accorde que six pages aux phénomènes sexuels<sup>68</sup>, regroupant hâtivement l'homosexualité, la sodomie et l'inceste en Nouvelle-France. Selon lui, «les cas d'homosexualité sont rarissimes en Nouvelle-France. (...) [Que] dire de la sodomie? Nous en relevons des traces avec la venue des premiers découvreurs, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle», or ces cas restent le fait de Français, des cas isolés en somme. Quant aux troisièmes, «fort heureusement, les cas d'inceste sont particulièrement rares en Nouvelle-France.» Or, ceci ne va-t-il pas à l'encontre de tout ce qui s'écrit dans les relations de voyage, en général?

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Robert-Lionel Séguin, *La vie libertine en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. 1 et 2, Leméac, Montréal, 1971, p. 343-349.

Prenons la *Relation de voyage* d'Alvar Nunez Cabeza de Vaca<sup>69</sup> qui en parle dès sa première parution en 1542.

À l'époque où je m'y trouvais, j'ai vu chez eux une diablerie, j'ai vu un homme marié avec un autre, ce sont des hommes efféminés, impuissants, ils s'habillent comme des femmes et font office de femmes, mais ils tirent à l'arc et portent de très lourdes charges, et chez eux, nous en vîmes beaucoup aussi efféminés que je dis, ils sont plus membrus que les autres hommes et plus grand; ils supportent de très lourdes charges.<sup>70</sup>

Êtres d'exception assimilés à quelque «diablerie», forts comme des bêtes de somme, les Américains homosexuels vivent dans l'obscurité d'un univers païen que seule la révélation du vrai Dieu peut sauver des griffes du Malin. Et c'est sans doute par ignorance de ce cliché que Jean-Marie Auzias et Bernard Lesfargues expliquent, dans leur introduction, que ce livre,

le premier sans doute, fait ressortir le statut des homosexuels – les berdaches – comme significatif du processus d'inclusion-exclusion des "minorités", posant par là le problème de l'intégration sociale.<sup>71</sup>

Non seulement cette terminologie est-elle impropre à la vie même des clans d'Américains de la Floride, mais elle suppose aussi un «statut» anthropologique aux homosexuels, pseudo-statut érigé depuis l'aube des temps, comme s'il s'agissait là d'un nouvel universalisme.

Dans son édition critique du *Journal d'un voyage* de Charlevoix, Pierre Berthiaume retrace aussi cette tradition dans les relations en Amérique du Nord. D'abord, le père jésuite Charlevoix dénonce «la molesse & la lubricité» des Sauvages des «pays Méridionaux» qui auraient, par leur pratiques impures, corrompu les Sauvages du Nord, jusqu'à les en «infecter».

On y voyait des Hommes, qui n'avoient point de honte d'y prendre l'habillement des Femmes & de s'assujettir à toutes les occupations propres

<sup>69</sup> Alvar Nunez Cabeza de Vaca, *Relation de voyage* [1527-1537], traduction et commentaires de Bernard Lesfargues et Jean-Marie Auzias, préface d'Yves Berger, coll. Terres d'aventure, Actes Sud, Paris, 1989 [1980].

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 39.

du Sexe, d'où s'ensuivaient une corruption, qui ne se peut exprimer. On a prétendu que cet usage venoit de ne je sçai quel principe de Religion; mais que cette Religion avoit comme bien d'autres, pris sa naissance dans la dépravation du cœur, ou si l'usage, dont nous parlons, avoit commencé par l'esprit, il a fini par la chair : ces Effémérés ne se marient point, & s'abandonnent aux plus infâmes passions; aussi sont-ils souverainement méprisés.<sup>72</sup>

La note que Pierre Berthiaume ajoute à la fin de ce paragraphe n'a pas pour but d'attester de la véracité de ce qui est rapporté mais bien plutôt d'étayer la récurrence du cliché chez les relationnaires en général.

La présence de «quantité d'*Hermaphrodites*» parmi les Illinois et leur «malheureux penchant pour la Sodomie, aussi bien que les autres Sauvages qui habitent aux environs du Fleuve de *Mississipi*» sont attestés par Lahontan (*Mémoires*, dans *Œuvres complètes*, T. I, p. 681), par Louis Hennepin (*Nouvelle Découverte*, p. 219-220), par les pères Jacques Garnier, Julien Binneteau et Gabriel Marest, quoique plus pudiquement (JR, vol. 64, p. 166, 192, et vol. 65, p. 66, 78), enfin par Raudot («Relation par lettres», f. 105) et par Pierre Charles de Liette («Mémoires de De Gannes», dans *Collections of the Illinois State Historical Library*, vol. 23, French Series, vol. I, 1934, p. 329).<sup>73</sup>

Notons qu'il n'y a pas de sodomites dans la relation de voyage du Brésil de Jean de Léry<sup>74</sup>, d'obédience calviniste, qui voyage un siècle plus tôt. On en déduit que ce sont surtout les catholiques qui écrivent à propos du phénomène dans le but (apologétique) de justifier les missions visant à les convertir puisque ces «sauvages» vivent dans le pire des péchés, celui-là même qui les précipite, corps et âme, dans la dégénérescence absolue.

De toute cette représentation des vivants, bêtes fabuleuses et êtres mythiques, on retient que Lahontan cherche à s'inscrire dans deux traditions de relationnaires : celle des explorateurs et celle des missionnaires. Une fois ce cadre posé, il s'agit d'étudier la façon dont ces Mémoires traitent de la vie des Français en Amérique, ce dont Lahontan est à la fois juge et partie.

<sup>72</sup> François-Xavier de Charlevoix, *op. cit.*, tome 1, p. 620.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 620, note 12.

<sup>74</sup> Cette relation publiée en 1578 traite d'un voyage fait en 1557.

### 2.1.2 Grandeurs et misères de la vie coloniale

Jusque-là, nous avons relevé certains éléments grâce auxquels Lahontan dépeint les particularités du Nouveau-Monde. C'est au moment de traiter de la colonie française que ses Mémoires découvrent des enjeux puisant leur origine de l'Ancien Monde.

Pour comprendre ce jeu de va-et-vient entre soi et les autres, jeu qui anime tant le mémorialiste, il faut savoir que c'est par les autres qu'il prend corps lui-même.

Mais pour un mémorialiste, nommer les autres, outre le fait de se constituer en mémoire du monde, c'est constituer une mémoire de soi : parler des autres ce sera parler de soi, construire et méditer des destins possibles, ce sera aussi voir dans les autres le reflet, ou des éclats de soi-même, lire son cœur à découvert.<sup>75</sup>

Lahontan aborde la question des marchands et indique les routes maritimes reliant l'Europe à différents ports de l'Amérique. Connaisseur, Lahontan fait état des principales denrées importées et présente une nomenclature des *Peaux* que l'on donne en échange «avec leur valeur»<sup>76</sup>.

Il joue au conseiller diplomatique en considérant des avantages commerciaux de la pêche mais s'étend aussi sur la nécessité, pour les Français, de développer de meilleures relations commerciales avec les Iroquois plutôt que d'envisager leur destruction.

Ces recommandations témoignent chez Lahontan d'une compréhension exceptionnelle de la stratégie iroquoise qui veut «ruiner le commerce des Français [pour] les chasser ensuite de ce continent (...) après avoir détruit

---

<sup>75</sup> Frédéric Briot, *op. cit.*, p. 134.

<sup>76</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 611.

plusieurs Nations différentes en divers lieux»<sup>77</sup> qui vendaient leur pelleteries aux premiers<sup>78</sup>.

Lahontan ne semble pas avoir conscience des menaces d'extinction qui pèsent sur les Amérindiens alliés et cherche d'abord à apaiser les Anglais et les Français en les confirmant chacun dans leurs droits de commercer dans leur colonie, et propose de détourner les Iroquois en les attirant au loin et en rétablissant le Fort Frontenac afin qu'ils aient un comptoir à eux. Par ailleurs, il ne semble pas comprendre les raisons pour lesquelles les Iroquois s'en prennent à leurs «Sauvages & Alliez»<sup>79</sup>. Dans un esprit mercantile, Lahontan suggère une répartition des nations amérindiennes entre Anglais et Français afin que cesse les guerres amérindiennes.

Si tous ces Peuples nos confederez étoient d'accord & que leur démelez cessassent, ils ne s'ocuperont plus si ce n'est à chasser des Castors, ce qui rendroient les Commerce plus abondant.<sup>80</sup>

Jusqu'ici, l'orientation est assez claire : sous le couvert d'une description de la Nouvelle-France en Canada, Lahontan s'improvise conseiller *ad hoc* du Roi et critique les abus dont il a été victime en tant que soldat.

Il fait le procès des deux autorités, militaires et ecclésiastiques, qui se disputent les destinées de la colonie et raconte par le menu la façon dont les jésuites ont eu raison du Gouverneur Frontenac. Passant ainsi du général au particulier,

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 625.

<sup>78</sup> G.E. Sioui explique la stratégie iroquoise par une conscience des ravages épidémiologiques dus à l'arrivée des Européens sur leurs territoires : «Les Iroquois, qui se rendaient compte également de l'ampleur de la catastrophe en cours, optèrent pour la défense. En s'alliant contre la force française-amérindienne, ils affirmaient désormais leur dissidence par rapport à l'organisation politique et commerciale préhistorique. La décision – difficile mais inévitable – des Iroquois fut de s'engager dans une guerre qui, ils le savaient, allait être très longue et destructrice (...).[Ils] formeraient plutôt un peuple extrêmement valeureux qui, pour faire survivre la race amérindienne, dut se battre contre les puissances européennes, en adoptant de gré ou de force, des nations très gravement décimées.»

Georges E. Sioui, *op. cit.*, p. 62.

<sup>79</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 627.

<sup>80</sup> *Ibid.*

cette description n'est plus qu'un tissu d'anecdotes qui présentent la petite histoire de la Nouvelle-France. Tout y passe : de la solde des gouverneurs jusqu'à celle du simple soldat, Lahontan déroule ses connaissances entremêlées d'observations personnelles allant jusqu'au dévoilement du scandale de ces «femmes & filles [qui] se donnent carrière dans l'assurance que les Meres ou les Maris sont occupez dans les Eglises.»<sup>81</sup> Alors que la vertu s'émousse, les jésuites s'entrechoquent avec les récollets pour mieux régir les mœurs coloniales.<sup>82</sup> Or l'indignation suscitée par cette escouade de la moralité mise en place par les «robbes noires» vient du fait que, pour Lahontan, d'une part «Le Peuple a beaucoup de confiance aux Gens d'Eglise en ce Pais-là» et que, d'autre part, «on y est dévot en apparence»<sup>83</sup>. Selon Lahontan, la présence aux «grandes Messes» tient lieu de théâtre car «on nomme les gens par leur nom à la prédication». Cette façon d'être apostrophé en pleine église aurait pour but de contrôler les comportements et sans doute certaines pratiques douteuses. C'est ainsi qu' «on défend sous peine d'excommunication la lecture des Romans et des Comédies, aussi-bien que les masques, les jeux d'Ombre et de Lansquenet.» Pour juger les autres, le mémorialiste doit se mettre à l'écart et apprécier le spectacle des autres.

L'aventurier révèle par une allusion pointue une étonnante connaissance des grandes controverses qui ont cours dans la métropole depuis bien avant sa naissance :

Les Jesuites & les Recolets s'accordent aussi peu que les Molinistes et les Jansénistes. Les premiers prétendent que les derniers n'ont aucun droit de confesser. Relisez ma huitième Lettre, & vous verrez le zèle indiscret des Ecclesiastiques.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>82</sup> On sait que François de Laval, vicaire apostolique de la colonie est sacré évêque en décembre 1658, à Paris, Cependant, le diocèse de Québec n'est créé qu'en octobre 1674.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 616.

Lahontan réfère à l'épisode où un curé trouve l'exemplaire du *Satiricon* de Pétrone, livre que l'aventurier «estimo[i]t plus que [sa] vie»<sup>85</sup>, et le voit être détruit *manu militari*. Ceci fait dire à Lahontan que les prêtres catholiques «ne se contentent pas d'étudier les actions des gens, ils veulent encore fouiller dans leurs pensées. Jugez, après cela, Monsieur, l'agrément qu'on peut avoir ici.» L'investigation des pensées et la confession, spécialités catholiques, sont ici présentées sous un jour protestant.

Enchaînant les sujets les uns aux autres, l'aventurier passe de l'indignation au ressentiment pour revenir à un foisonnement de descriptions quant à l'organisation de la vie coloniale. Comme le remarque Frédéric Briot, parfois «le récit devient machine à méditer (...) à la fois sur son destin passé, et sur ses destins possibles, hier, aujourd'hui et demain.»<sup>86</sup> Or, là comme ailleurs, il y a une stratégie derrière ces montagnes russes.

On sent partout le Béarnais fulminer devant les jeux de pouvoir que peut mener «un simple curé (...) [qui] peut faire du bien & du mal aux Gentilhommes, dans les seigneuries desquels ils ne sont, pour ainsi dire, que Missionnaires, n'y ayant point de Cures fixes en Canada, ce qui est un abus qu'on devrait réformer.»<sup>87</sup> Par le rappel de cette dénonciation, Lahontan espère un changement, le prie, l'invoque, car il étouffe, visiblement.

Pour s'adresser à ses compatriotes, Lahontan se pose comme un chef au comportement exemplaire. C'est à titre de Lieutenant qu'il parle :

Les Officiers doivent aussi tâcher d'entretenir une bonne correspondance avec les Ecclesiastiques, sans quoi il est impossible qu'ils puissent se soutenir. Il faut non seulement que leur conduite soit régulière, mais encore celle de leurs soldats, en empêchant les désordres qu'ils pourroient faire dans leurs Quartiers<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>86</sup> Frédéric Briot, *op. cit.*, p. 137.

<sup>87</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 619.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 619.

Pour éviter ces désordres, le mariage, fût-il forcé, est la solution toute trouvée, d'autant plus que le commerce que les jeunes hommes peuvent avoir avec les jeunes femmes s'avère très limité. «Or ce qui fait qu'on se marie facilement en ce País-là, c'est la difficulté de pouvoir converser avec les personnes de l'autre Sexe», se plaint-il.

Évidemment, cette colonie, grosse comme un village, en a aussi la mentalité: « au bout de quatre visites qu'on fait à leurs filles; il faut parler mariage ou cesser tout commerce, sinon la médisance attaque les uns & les autres comme il faut». On peut comprendre que, pour éviter cette publicité et conserver une ombre de vie privée, Lahontan ait décidé de «lire, boire ou dormir pour passer le temp en ce País-là». Curieusement, il n'a pas ajouté «écrire»...

Le mémorialiste s'affaire aussi à décrire les «Canadiens ou Creoles», c'est à-dire les Français nés en colonie. Bien qu'il y ait passé près de dix ans, il n'est toujours pas des leurs. Lahontan reste, dans son œuvre du moins, bel et bien Français tout en attestant d'une grande connaissance des Indiens chez qui il a vécu. Le truchement devient alors transfuge et choisit son camp pour mieux ne pas y appartenir.

Outre les clichés habituels (les hommes sont «bien faits, robustes, grands, forts, vigoureux, entreprenants, braves & infatigables»<sup>89</sup> et les femmes sont «belles», souvent blondes, sages mais aussi «paresseuses»), Lahontan dénonce le manque d'instruction car «il ne leur manque que la connoissance des belles Lettres», siffle-t-il, n'en ayant que peu ou prou, mais déjà plus qu'eux. Maintenus dans une certaine ignorance donc, les *Créoles* ne s'adonnent pas aux travaux intellectuels monopolisés par les Ecclésiastiques qui travaillent à faire prospérer la mission apologétique que l'on sait.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 623



L'aventurier propose alors une série de réformes afin d'assouplir les mœurs des familles françaises dominées par la surveillance continue des prêtres.<sup>90</sup> Ce désordre de suggestions se clôt néanmoins sur une «principale chose» qui en dit long sur les luttes de pouvoir que se livrent les diverses instances redevables chacune à leur autorité métropolitaine. Il faudrait

empêcher que les Gouverneurs, les Intendants, le Conseil Souverain, l'Evêque & les Jesuites ne se partageassent en faction & ne cabalassent les uns contre les autres; car les suites ne peuvent être que préjudiciables au service du Roi; & au repos public. Après cela ce pais-là vaudroit la moitié plus que ce qu'il vaut à présent.<sup>91</sup>

Il semble que Lahontan présente la Nouvelle-France de telle sorte qu'elle soit le miroir de la France, en laissant ainsi entendre que les différents paliers du gouvernement partagent le pouvoir réel avec les grands prélats de l'Église catholique, ce qui nuirait à l'autorité du Roi et mènerait le pays à sa ruine. Cette allusion en forme de persiflage politique n'est pas désintéressée. Elle pourrait rappeler la séparation du pouvoir théologique et du pouvoir législatif que les protestants promeuvent.

Enfin, Lahontan ne peut taire le sort injuste fait aux huguenots. Il déplore le fait qu'on ait exilé les Protestants de France au lieu de les envoyer au Canada où ces «*Huguenots* auroient toujours conservé la fidélité due à leur souverain»<sup>92</sup>. Drôle d'assertion pour un soldat absent de France de 1679 à 1689 et qui prend la part des protestants en exil<sup>93</sup>. Lahontan savait-il que, trente ans plus tôt, on

---

<sup>90</sup> Au nombre de huit, chaque proposition traite d'un problème et n'entretient aucun lien ni avec la précédente, ni avec la suivante. Ainsi la première traite du pouvoir des prêtres, la deuxième, de la paie des soldats «que certains Officiers retiennent parfois», pour, à la septième, parler des milices qu'il faudrait «former & discipliner». Il termine avec la dernière qui stipule nécessaire d'«établir les Manufactures de toiles, d'étoffes, etc.», *ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>93</sup> L'historien Robert Larin cite ce même passage pour démontrer que la Révocation de l'Édit de Nantes «ne semble pas avoir produit ici l'impact considérable qu'elle eut sur le peuplement des colonies anglo-américaines où les huguenots expatriés trouvèrent souvent accueil et bienvenue. S'il en avait été autrement, le cours de l'histoire aurait pu se dérouler bien différemment. Le baron de Lahontan paraît avoir été le premier, en 1705, à s'en étonner.» *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe – XIXe siècles)*, Éditions de la paix, Granby, 1998, p. 106.

avait recruté des protestants pour peupler l'île de Montréal? Bien que depuis 1627, l'on ait promulgué que la colonie vise à établir des Français catholiques, On en déduit que, sur le terrain, les Canadiens d'alors suivent moins la lettre que l'esprit des lois<sup>94</sup>.

C'est par le moyen de digressions, anecdotes, ou recommandations précédées d'allusions dénonciatrices quant aux injustices subies que le mémorialiste verse dans l'éristique. Frédéric Briot dit des mémorialistes, ces «*outsiders*», qu'ils sont des «mal placés» mis «de naissance, pourrait-on dire, dans une position sociale quelque peu excentrée»<sup>95</sup>. Ils ont aussi le talent de transformer leur «réclusion forcée en réclusion volontaire»<sup>96</sup>. C'est ainsi que Lahontan fait de son bannissement hors de France l'occasion de son retour en Europe. Dans ce cadre, les *Mémoires* lui donnent l'occasion de s'occuper, de se justifier et de se réinsérer dans le monde qu'il retrouve. Mais par l'écriture, il reprend surtout contact avec un asile intérieur remodelé par son expérience qu'il cherche à transposer en des termes compréhensibles pour ses compatriotes.

---

<sup>94</sup>L'historien Marc-André Bédard raconte comment, entre autres, Moïse Hilaré et Daniel Beau se sont vu accordé la permission de rester et de poursuivre leur travail en 1664, bien qu'ils fussent de la Religion prétendue réformée. Il n'était pas question de perdre des ouvriers qualifiés pour une simple question de croyance religieuse, que ce soit au chantier naval ou dans les autres sphères d'activité manuelle. C'est ainsi que dix charpentiers-menuisiers, neuf charpentiers de navire et trois forgerons protestants s'établiront sans être inquiétés par les autorités civiles. Marc-André Bédard, *op. cit.*, p. 52-53. Plus loin, l'historien ajoute qu'il y aurait eu 16 Filles du Roy de religion protestante parmi les 477 protestants retracés et dont 199 refusent d'abjurer en dépit des pressions du milieu; on apprend aussi que Jacques-François de Mombeton de Brouillan Gouverneur de Plaisance et Terre-neuve, est d'abord huguenot et qu'il se fait rebaptiser chez les catholiques au lieu d'abjurer sa foi. Mais il semble que Lahontan ne sache pas cela.

<sup>95</sup> Frédéric Briot, *op. cit.*, p. 72 et suivantes :«Les mémorialistes sont-ils des *outsiders*?»

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.231

## 2.2 L'inscription huguenote

C'est au milieu de ses *Mémoires* que Lahontan fait une mise en garde concernant «l'Origine des Peuples de la Terre»<sup>97</sup> : les «Inventeurs de [l'] Ecriture (...) n'étoient ni plus éclairés, ni plus sçavans Chronologistes que les Americains». C'est pourquoi la «Tradition est trop suspecte, inconstante, obscure, incertaine, trompeuse & vague, pour se fier à elle». On sent ici l'influence d'un Bayle sceptique à l'égard de l'histoire antique. De la même manière, Lahontan se défie des «quelques Histoires de *Canada* que des Religieux ont écrit en divers tems»<sup>98</sup>, rappelant encore là les réserves de Bayle à l'égard d'un Moréri ou d'un Maimbourg. C'est pourquoi devant les disputes entre jésuites et récollets au sujet des Sauvages, il en vient à dire ceci :

J'ai déjà vû tant de Relations pleines d'absurditez, quoi que les Auteurs passassent pour des Saints, qu'à present je commence à croire que toute Histoire est un Pyrrhonisme perpétuel.<sup>99</sup>

On ne peut s'empêcher de mettre en parallèle les quelques lignes que Pierre Bayle a consacré à la relation de voyage dans l'article «Blondel»<sup>100</sup> où il explique qu'un laïque peut se permettre de ne dire que la vérité et toute la vérité.

(...) il faut distinguer livres et Livres, auteurs et auteurs. Il y a des personnes, dont le caractère exige une gravité extraordinaire, et qu'il faudrait louer des scrupules qu'elles auraient par rapport à la narration d'une vérité historique de cette nature; et il y a des ouvrages, où il ne serait nullement à propos de faire entrer de tels faits; mais je ne crois pas qu'un laïque, qui fait l'histoire d'un pays, ou la relation d'un voyage, soit obligé de se taire à l'égard d'une coutume publique, sous prétexte qu'elle est ridicule, sale, et de fort mauvais exemple. (..) Car il est impossible d'écrire l'histoire sans rapporter des actions infâmes et abominables. Souvenons-nous que les censeurs les plus rigides (...) ne condamnent que les relations qui contiennent des pratiques malhonnêtes par rapport à la chasteté (...) et ils ne considèrent pas que leur critique condamne les anciens pères, qui ont représenté fort naïvement les impuretés effroyables de plusieurs coutumes des païens et des hérétiques.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 629.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 630.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 631.

<sup>100</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., tome III, p. 482-484.

Fort de cette pensée libérant de la censure, on imagine le mémorialiste décrire les Sauvages en les distinguant d'abord des «Hommes sauvages» et en les classant selon les particularités conférées par leur appartenance clanique.<sup>101</sup> Chez Lahontan, les peuples sauvages exultent de santé et meurent de vieillesse. Parfois, il est vrai, certains se suicident par amour, suite à un deuil. Quand ils le font, ils absorbent quelque poison «suiv[ant] assez bien en cette occasion les maximes de Zenon & des stoïciens, qui soutiennent qu'il est permis de se donner la Mort».<sup>102</sup> Cette allusion au fondateur de l'École du Portique confère une dignité aux Sauvages qui, jusque-là, pouvaient encore passer pour ces hommes sauvages «velus comme des Ours»<sup>103</sup>. Idéalisés et, dès lors, anoblis par cette prestigieuse association, ils sont Hommes dans la plénitude du terme.

Si la vision du Cercle sacré de la vie<sup>104</sup> n'est pas très marquée, l'opposition à la vision européenne (tributaire du monothéisme) se manifeste sporadiquement. Lahontan enchaîne les idées amérindiennes à l'emporte-pièce, ce qui rend difficile une lecture qui ne soit pas empreinte d'ironie à l'égard de «toutes les sottises qu'ils disent touchant nos manières»<sup>105</sup>. La raillerie se dégage de l'étalage de pareil fouillis, plus près de la diatribe emportée que de l'aimable conversation.

Ils prétendent que leur contentement d'esprit surpasse de beaucoup nos richesses; que toutes nos Sciences ne valent pas celle de sçavoir passer la vie dans une tranquillité parfaite; qu'un homme n'est homme chez nous qu'autant qu'il est riche. Mais que, parmi eux, il faut pour être homme avoir le talent de bien courir, chasser, pêcher, tirer un coup de flèche (..). Ils disent encore que nous sommes des trompeurs qui leur vendons de très-mauvaises Marchandises quatre fois plus qu'elles ne valent, en échange

<sup>101</sup> Mais, au sujet des femmes, l'aventurier signale qu'elles sont «si malfaites, si grasses & si pesantes, qu'elles ne peuvent tenter que des sauvages.» Il y a sans doute ici quelque influence des *Relations des Jésuites* dans cette conception avilissante de la femme. Quoi qu'il en soit, ce dégoût envers les Sauvagesses vient mettre en cause l'hypothèse de Réal Ouellet qui, dans son roman sur Lahontan, lui suppose de longues amours avec une *Akéa* plus proche d'*Atala* que de l'Amérindienne-type décrite par l'aventurier...

<sup>102</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 637.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>104</sup> Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>105</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 640.

de leurs Castors (...) [et] toutes les sottises qu'ils disent touchant nos manières (...).<sup>106</sup>

Ce que nous nommons la «technique du fouillis» que Lahontan pratique à plusieurs reprises fait étalage et cherche, par l'éblouissement, à suppléer à une entreprise plus organisée et plus «fouillée», en dépit de ses prétentions encyclopédistes. D'ailleurs, ce cumul d'éléments hétéroclites n'a de sens que dans l'inversion de l'effet recherché. La lecture de tels passages, loin de créer un sentiment de dilution, produit exactement l'inverse et mène à considérer ce qu'est le vrai bonheur et surtout ce qu'est un homme véritable. L'Amérique devient alors un lieu de retraite de l'Ancien Monde, mais aussi d'élection; et le mémorialiste, un initié à ces secrets menant à la liberté de découvrir de nouveaux horizons et de se réinventer soi-même.

Lahontan vante les «pures lumières de la Nature» qui permettent à ces «Philosophes rustiques», de disserter sur «toutes sortes de matières» ou bien, sur des écorces de bouleaux, «[faire] les Cartes du Monde les plus correctes des Païs qu'ils connaissent» sans avoir étudié la géographie. Si les Indiens de Lahontan ressemblent parfois aux personnages des dialogues platoniciens<sup>107</sup>, c'est qu'ils connaissent le Monde pour l'avoir parcouru et senti, et, de là, en avoir compris son fonctionnement. Mais il reste que l'aventurier écrit comme s'il s'inspirait de différents auteurs en même temps. Un peu à la manière du frère récollet Gabriel Sagard, Lahontan cherche à établir des correspondances entre l'imaginaire de son époque et le Nouveau Monde où il a vécu près de dix ans. Ainsi, dans l'introduction au *Grand voyage du pays des Hurons*, Réal Ouellet et Jack Warwick remarquent que

Les vertus des «sauvages» suscitent fréquemment des rapprochements admiratifs avec celles des païens de l'Antiquité gréco-romaine. (...) L'idéal stoïcien, confirmé par le choix des auteurs cités dans les pages liminaires,

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 639-640.

<sup>107</sup> Dans ce passage, il semble que Lahontan fonde la Connaissance à partir de la maîtrise de l'Éloquence. N'entend-t-on pas, ici, Phèdre demander à Socrate : «Tu veux parler du discours de celui qui sait, du discours vivant et animé, dont le discours écrit n'est à proprement parler que l'image?» Platon, *Le banquet – Phèdre*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, #4, 1964, p. 166.

rejoint une œuvre légèrement postérieure au *Grand Voyage* et qui porte très haut l'admiration de Marc-Aurèle, Sénèque, Épictète : *De la vertu des païens* par La Mothe Le Vayer.<sup>108</sup>

Contrairement aux auteurs contemporains qui tâchent souvent de rapprocher l'imaginaire de la réalité empirique et chez qui «à la mélancolie de l'exil se substitue l'angoisse de la présence»<sup>109</sup>, les auteurs du XVIIe siècle cherchent plutôt à relier un réel donné à cet horizon antique hérité de la Renaissance marqué par l'extraordinaire, la transcendance et l'exemplarité.

Selon Thomas Pavel, à l'époque classique, l'imagination se définit autrement que dans les siècles ultérieurs où elle évoluera suivant l'inclination du *moi* et de l'originalité personnelle. Pour l'auteur du XVIIe, l'extraordinaire est un vecteur puissant de projection de soi hors du réel. Ce faisant, l'auteur se trouve rejeté à son tour et développe, depuis l'exil intérieur, ce phénomène d'héroïsation où, sous le regard des dieux, il se débat contre le monde duquel il doit triompher.<sup>110</sup>

Cependant, il ne faut pas croire pour autant que les grands auteurs auxquels réfèrent les relationnaires partagent les mêmes idées et que c'est pour cette raison qu'ils les choisissent, dialoguant avec eux par le truchement des citations. Ainsi, quand Réal Ouellet et Jack Warwick demandent «Entre Sagard et Le Vayer, y-a-t-il coïncidence ou influence?» et répondent «On ne saurait trancher sur cette parenté avec le libertinage érudit.»<sup>111</sup>, ils ne voient pas la dissociation entre peinture et contenu référentiels. Ils supposent que les ressemblances qu'ils infèrent entre les écrits lahontaniens et ceux de Sagard et de Le Vayer

<sup>108</sup> Gabriel Sagard, récollet, *Le Grand Voyage au pays des Hurons* (éd. originale : 1632), texte établi par Réal Ouellet, introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick, Bibliothèque québécoise, Montréal, 1990, (introduction) p. 24-25.

<sup>109</sup> Thomas Pavel, *Thomas Pavel, L'art de l'éloignement – essai sur l'imagination classique*, Gallimard, Folio #296, Paris, 1996, p. 387.

<sup>110</sup> Thomas Pavel pense que «Les civilisations prémodernes aimaient leurs univers imaginaires riches et bien détachés de l'univers empirique. Comme elles prisait la distance et l'asymétrie entre l'espace fictif et l'univers réellement réel, le site de leurs créations imaginaires était un domaine éclatant de dignité et de beauté qui flottait durablement au-dessus du reste du monde. Comparés à la vie de tous les jours, les univers de la fiction prémoderne étaient doués d'un *supplément ontologique visible*, d'un renfort de noblesse et de plénitude de l'être.», *ibid.*, p. 367.

<sup>111</sup> Gabriel Sagard, *op. cit.*, (introduction) p. 25.

s'expliquent par la présence de traits caractéristiques : la bonté envers les Sauvages, l'appréciation et la reconnaissance de leur humanité serait due à l'influence de Sagard, tandis que l'idéal stoïcien résulterait de l'influence de La Mothe Le Vayer. Or, dans le cas qui nous occupe, il s'avère impossible d'établir quelque corrélation directe entre les œuvres antiques que Lahontan semble fréquenter et l'univers particulier qu'il esquisse.

Ceci nous rappelle la conclusion de Carlo Ginzburg à propos de ce meunier qui subit les foudres du Saint-Office dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle. Menocchio avait des idées personnelles et une certaine façon de s'approprier les œuvres lues. Mais, selon C. Ginzburg, ses opinions ne sont pas tant le résultat de ses lectures que la conséquence d'une réélaboration originale.

Ainsi, une masse d'éléments composites, plus ou moins anciens, se regroupa dans une construction neuve. (...) [Menocchio] utilisa, avec un manque de respect inconscient, les débris de la pensée d'autrui comme des pierres et des briques. Mais les instruments linguistiques et conceptuels qu'il put acquérir n'étaient ni neutres ni innocents. Telle est l'origine de la plus grande partie des contradictions, des incertitudes, des incongruités de ses discours. Avec une terminologie imprégnée de christianisme, de néoplatonisme, de philosophie scolastique, Menocchio cherchait à exprimer le matérialisme élémentaire, instinctif, de générations et de générations de paysans.<sup>112</sup>

Bien sûr, le soldat issu de la noblesse a peu à voir avec un petit meunier du Frioul. Ce qui est en jeu, c'est l'idée de *réappropriation* du voyage et de la réhabilitation sociale par la publication de ses *Mémoires*. En effet, Lahontan n'est pas homme de lettres et ne s'embarrasse pas des conventions, dut-il faire œuvre originale par sa *protéité* générique<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>113</sup> Dès lors, il ne serait pas vain de rapprocher les *Mémoires* d'autres genres dont le roman héroïque, par exemple. Thomas Pavel pense que «L'idéalisation est la clé de ce processus. Les genres nobles, l'épopée, la tragédie, le roman héroïque et pastoral éloignent leurs lecteurs non pas tant des thèmes de la vie quotidienne que de l'expérience de leur immédiateté, de la vivacité de l'empirique.» Thomas Pavel, *L'art de l'éloignement – essai sur l'imagination classique*, Gallimard, Folio #296, Paris, 1996, *op. cit.*, p. 244.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, le choc des représentations du monde, européenne et amérindienne, se produit sensiblement en même temps que la Réforme luthérienne [1517]. On oublie souvent que l'époque des Guerres de Religion chevauche celle des grands voyages des explorateurs portugais et espagnols et que la découverte de l'Amérique précède de peu celle de l'Hérétique. Les jésuites missionnaires utilisent les mêmes techniques de controverse dans leurs missions intérieures (les régions converties à la Religion prétendue Réformée) que dans leurs missions extérieures. Dans ce cadre, la représentation du «Grand Maître de la Vie» que donne Lahontan se révèle conforme à celle admise dans toute la Chrétienté.

Différents des Protestants, les Amérindiens «écoutent tout ce que les Jésuites leur prêchent sans les contredire»<sup>114</sup>, mais résistent à la conversion puisqu'ils «se contentent de se railler entre'eux des Sermons que ces Pères leur font à l'Eglise.»<sup>115</sup> Comment croire à la vie éternelle garantie par le Salut de Jésus-Christ quand on croit déjà en l'immortalité de l'âme? En fait, les Wendats «croient en l'existence de deux âmes habitant simultanément l'humain».<sup>116</sup>

Chez les Amérindiens,

l'une est de nature sensitive et entretient la vie du corps durant le sommeil. Elle demeure attachée au corps au cimetière, jusqu'à ce qu'une femme l'enfante à nouveau (...). L'autre âme, l'âme raisonnable, est de nature plus éthérée. C'est celle qui laisse le corps durant le sommeil (..) et voyage librement de par le monde pour rejoindre (...) le Village des âmes (...).<sup>117</sup>

Lahontan continue son explication de la façon suivante :

ils prouvent donc l'immortalité de l'ame par les bourrasques de la vie où la plupart des hommes sont exposez (...) car ils prétendent que Dieu veut par une conduite qui ne s'accorde pas avec nos lumières, qu'un certain nombre de Créatures souffrent en ce monde pour les en dédommager en l'autre.

<sup>114</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 655.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Ceci rappelle la conception des Stoïciens pour qui l'âme est à la fois force vitale (le feu divin ou *pneuma*, sujet de la destinée) et corporéité puisqu'elle est «sujet de fonctions appelées aujourd'hui psychiques, de la connaissance et des passions.» Antoinette Virieux-Reymond, *Pour connaître la pensée des Stoïciens*, Bordas, France, 1976, p. 35.

<sup>117</sup> Georges E. Sioui, *op. cit.*, p. 272.



Mais, plus loin, il assimile ces lois à la réincarnation et à la nécessité de l'exemplarité divine : «Ils croient que Dieu, pour des raisons impénétrables, se sert de la souffrance des honnêtes gens pour manifester sa justice.»<sup>118</sup>

L'existence de ce *fatum* n'est pas reçu avec la même docilité partout et les Amérindiens ne troquent pas leur Grand Esprit pour ce Jésus-Christ qui selon Lahontan, «nous enseigne lui seul des Véritez qui se soûtiennent, & qui ne reçoivent aucune atteinte de contradiction.»<sup>119</sup> Lahontan, pour sa part, avoue sa soumission à la religion catholique.<sup>120</sup>

Au sujet de la raison, l'aventurier est assez près de la pensée amérindienne. Le refus du dogme (« [un] article de foi est un bruvage que la raison ne doit pas avaler»<sup>121</sup>) procède de l'exercice de la raison, faculté maîtresse du jugement nécessaire à l'exercice de l'art oratoire.<sup>122</sup> Une autre influence est à l'œuvre alors qu'il tâche de démontrer que la raison «n'a que des lueurs & une lumière trompeuse, qui mène au précipice ceux qui marchent à la faveur de cette fausse clarté» au profit de la foi qui, elle, s'appuie sur «l'Ecriture Sainte».

Ce que l'aventurier fait dire aux Amérindiens tient d'une réplique de controverse, façon Richard Simon relu par Pierre Bayle : «les écrits des Siécles passez sont faux, supposez, changez ou altérez, puis que les Histoires de nos jours ont le même sort.» On est alors surpris de retrouver un argument que les catholiques reprochent habituellement aux protestants dans leurs controverses. Ces derniers misent entièrement sur la révélation de Christ par la lecture de la Bible

<sup>118</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 655-656.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> D'une drôle de manière ou peut-être de façon intéressée, si l'on peut dire, étant donné que l'Inquisition sévit tant au Portugal qu'en Espagne et qu'il vaut mieux se prémunir contre ces catholiques qui s'arrogent le droit de faire mourir ceux qui n'adhèrent pas à leur Vérité.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 658.

<sup>122</sup> Georges E. Sioui rapporte d'ailleurs que «[chez] les Iroquois comme chez tous les Amérindiens, personne ne détient d'autorité arbitraire sur quiconque. De là l'importance de l'art de la persuasion. (...)» G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 66. Pour appuyer cette idée, G.E. Sioui rapporte les paroles de Kondiaronk (trouvées dans les *Dialogues*) au sujet de la persuasion : «être persuadé, c'est voir de ses propres yeux une chose, ou la reconnoître par des preuves claires & solides.», Lahontan, *op. cit.*, p. 661.

pour assurer leur salut, tandis que les catholiques doivent cumuler les bonnes actions, faire acte d'obéissance envers l'Institution de l'Église apostolique et romaine et tout en respectant la Tradition.

Dans sa *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande* [1686], l'ancien oratorien dénonce le désordre chez ces protestants qui trouvent toujours dans les Écritures ce qu'ils y cherchent.

À l'égard des disputes qui sont présentement parmi les chrétiens sur plusieurs faits de la Religion, elles viennent la plupart du principe des Protestants, qui expliquent chacun l'Écriture à leur manière, sans consulter la Tradition. Au lieu que les autres sociétés chrétiennes diffèrent très peu entre elles, parce qu'outre l'Écriture elles ont recours aux Traditions de leurs pères. Les Catholiques ont raison de condamner les Protestants, et ils sont fondés en cela sur des preuves évidentes qui appuient leur conduite. Au lieu que les Protestants, n'ayant aucun principe fixe de leur créance, se détruisent les uns les autres, et ne peuvent rien opposer de solide aux Catholiques Romains, qui conviennent dans le fonds de la créance avec toutes les autres sociétés chrétiennes, si on en excepte les seuls Protestants et les Sociniens, qui ont abandonné le véritable principe de la Religion. Il ne faut qu'un tant soit peu de bon sens pour voir que les preuves claires et évidentes sont du côté des catholiques, et non pas du côté des Protestants et des Unitaires.<sup>123</sup>

Dans les *Mémoires*, la controverse s'insinue. Il est possible que Lahontan se soit ingénié à insérer des bribes de controverses à la mode afin d'illustrer la pensée sauvage. Ce qu'il y a de neuf, c'est que pour y arriver, il joue tantôt d'argument catholique, mais aussi (pour ne pas dire simultanément) d'idées protestantes. C. J. Betts a déjà remarqué ce phénomène et en a simplement déduit que «*For Lahontan, such beliefs seem to have exemplified natural religion, and in reporting them he tends to adopt them to Christian theological concepts.*»<sup>124</sup> Mais Lahontan ne cherche pas simplement à traduire d'une culture à l'autre des idées religieuses... Passant de la confusion à l'ambiguïté, cette «salade de

<sup>123</sup> Cité par Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, 4 tomes, Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III et Aux Amateurs de Livres, Paris, 1985, p. 229.

<sup>124</sup> C.J. Betts, «Lahontan and Gueudeville : natural religion from Canada» chap. 9, *Early deism in France – From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Letters philosophiques' (1734)*, Martinus Hijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1984, p. 132.

controverses» lui permet de créer ce curieux syncrétisme qui exprime un détachement inédit par rapport aux querelles religieuses qui animent la France.

Le passage suivant annonce les *Dialogues*, tant au niveau des personnages représentés (Adario et Lahontan) que sur le plan des attitudes des controversistes, l'un et l'autre devenant porte-parole de sa propre civilisation. Lahontan rapporte ici le raisonnement d'Adario concernant le salut :

Dieu a dit qu'il en avoit beaucoup d'appellez, mais peu d'élûs; si Dieu l'a dit, il faut que cela soit, car rien ne peut l'empêcher. Or si de trois hommes il n'y en a qu'un de sauvé, & que les deux autres soient damnez, la condition d'un cerf est préférable à celle de l'homme, quand même le parti seroit égal, c'est à dire, qu'il n'y en auroit qu'un de damné. C'est l'objection que le Rat, ce fin & politique Chef des Sauvages, dont je vous ai tant parlé, me fit un jour étant à la chasse avec lui. Je lui répondis qu'il falloit tâcher d'être ce bienheureux élû en suivant la Loi & les préceptes de Jesus-Christ; mais ne se payant pas de cette raison, eu égard au grand risque de deux perdus pour un de sauvé, par un Décret immuable, je le renvoyai aux Jesuites, n'osant pas l'assurer qu'il ne tenoit qu'à lui d'être élû, car il m'auroit fait moins de quartier qu'à *Saint Paul*.<sup>125</sup>

Ce type d'argumentation, mettant en cause la prédestination, l'élection et l'assurance d'être sauvé, ressemble énormément à celui développée par Jean Daillé, pasteur protestant et auteur de nombreuses œuvres de controverse. (Voir l'**Annexe VII** où nous présentons l'extrait d'une *Réplique* [1662] de cet auteur, pasteur protestant, mettant en scène quelques hurons raisonnant à propos de la confession.) En prenant connaissance d'une pièce de controverse protestante mettant en scène des naturels d'Amérique, on voit que le Sauvage de Lahontan exprime une forme de déisme à partir d'un ensemble de réflexions catholiques ou protestantes. C. J. Betts met en relief les nuances venant modifier l'étiquette de «déiste» accolée à Lahontan par les journalistes Basnage de Beauval et les jésuites de Trévoux suite à leur lecture des *Mémoires* :

*An exemplary version of what we now call deism thus evolves from a combination of natural religion, beliefs of a positive sort which are «plus déistiques qu'orthodoxes» according to one reviewer [Basnage de Beauval], and on the negative side criticisms directed largely against*

<sup>125</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 661.

*Catholicism, which are typical of «les Déistes et les Sociniens» according to another [Jésuites de Trévoux].<sup>126</sup>*

Devant pareilles différences, on comprend un peu plus la raison pour laquelle cette partie de la relation de voyage connaît le succès que l'on sait, tout en faisant à la fois fulminer les jésuites et sourire les protestants qui y reconnaissent sans doute leur procédé quant à l'usage de la raillerie. Dans le paragraphe qui suit, le lecteur a affaire au condensé d'une véritable controverse à laquelle Lahontan aurait participé et de laquelle il sort triomphant :

Voilà jusqu'où va l'entêtement de ces Peuples. De là, Monsieur, vous pouvez juger de leur opiniâtreté. Je me flatte que ce détail vous aura diverti sans vous scandaliser. Je vous crois trop ferme & trop inébranlable dans nôtre sainte Foi pour que toutes ces impiétés vous fassent aucune dangereuse impression. Je m'assure que vous vous joindrez à moi pour plaindre le déplorable état de ces ignorans. Admirons ensemble les profondeurs de la Divine Providence, qui permet que ces nations ayent tant d'éloignement pour nos divines Veritez, & profitons de l'avantage dont nous jouissons par dessus elles sans l'avoir mérité.<sup>127</sup>

La finale fait penser à une autre œuvre de controverse fort populaire dans le Refuge : *Les Pensées diverses sur la comète* de Pierre Bayle où le narrateur, se présentant comme catholique, dénonce avec ironie l'idolâtrie fondée sur des superstitions et le poids des traditions, pour mieux célébrer le libre examen menant à la véritable intelligence des choses, fût-elle athée.

Lahontan, qui a déjà noté l'absence de tout système d'écriture, a prévu l'argument selon lequel il serait impossible à ces primitifs de discuter à propos du Livre qu'ils ignorent. C'est qu' «ils ont la mémoire si heureuse [qu'il en connoit] plus de dix, qui sçavent l'écriture Sainte par cœur»<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> C.J. Betts, *op. cit.*, p. 136.

<sup>127</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 661.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 657.

C'est à partir de cet artifice que Lahontan rapporte une cascade de disputes provenant des Sauvages<sup>129</sup>. A notre avis, il faudrait bien être théologien des deux confessions à la fois (catholique et protestante) pour démêler ce qui relève de chacune<sup>130</sup>. Enfin, cette dispute se termine sur un procès en règle contre ces Chrétiens qui n'en sont pas et dont les comportements irritent au plus haut point les Sauvages.

On les croirait sortis tout droit du dictionnaire de Bayle (on pense aux récriminations concernant la débauche des ecclésiastiques, notamment) ou d'un pamphlet d'un Gueudeville emporté. Cependant, on sait qu'en général, cette remise en cause du magistère ecclésial catholique constitue un trait récurrent chez les controversistes protestants.

Quand notre aventurier traite de «l'Esprit des Songes»<sup>131</sup>, le Michibichi, et de l'attribution d'esprit aux choses, il s'agit là d'un trait relevant de la crédulité des Amérindiens. Cependant, il fait une allusion intéressante :

Il est à remarquer néanmoins qu'ils parlent de ces Esprits en plaisantant & à peu près, comme nos esprits forts se raillent des Sorciers & des Magiciens.<sup>132</sup>

Lahontan exprime la vision amérindienne concernant ces «Esprits» qui animent et donnent une âme vivante à chaque être; cette comparaison relie aussi ces «Esprits» sauvages avec les «esprits forts», ce qui reste étonnant puisque la relation allusive qu'elle insinue est un des premiers traits caractérisant le Bon Sauvage lahontanien, proprement dit.

---

<sup>129</sup> Celles-ci concernent le «Dialogue entre Eve & le Serpent»; l'incarnation et la mort du Dieu fait homme; l'Église en proie à la division; la multiplicité des interprétations de la parole divine en autant de divisions; la peur de la mort de Jésus lors de la crucifixion alors qu'il assure la vie éternelle, etc.. *Ibid.*, p. 658.

<sup>130</sup> C'est surtout à l'occasion de l'étude des dialogues lahontaniens que nous aurons le plaisir de faire valoir nos connaissances d'apprentie-théologienne. Nous y référons dès lors tout lecteur particulièrement intéressé par cette dimension.

<sup>131</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 662-668.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 664.

Jusque-là, les «bons sauvages» de Jean de Léry, par exemple, ou même ceux de Gabriel Sagard, cherchaient toujours à s'harmoniser avec la nature qui se développe avec lenteur et générosité, voire bonté, d'où leur nom. Ici, ils font plus que résister : les Vrais Sauvages sont libres : ils se moquent et «se raillent» des gens qui se croient investis de pouvoirs surnaturels. Cette idée toute lahontanienne sera reprise par Robert Challes d'ailleurs, dans son *Militaire philosophe* (1710) :

Je prends un personnage libre, indifférent et dégagé de tout respect politique; un personne de pure nature, un personnage de sauvage, qui n'a l'esprit barbouillé d'aucune prévention ni supposition.<sup>133</sup>

Lahontan parle aussi «du *Diable*, dont on prétend que les Sauvages ont la connoissance», ce qu'il nie : «le *Diable* ne s'est jamais manifesté à ces Américains.» Il a consulté plusieurs «Jongleurs» là-dessus et en vient à la conclusion qu'il s'agit d'une méprise de la part des Ecclésiastiques, méprise due au fait qu'ils ne maîtrisent pas les langues sauvages :

Ces Ecclésiastiques n'entendoient pas ce grand mot de *Matchi Manitou* (qui veut dire *méchant Esprit*, étant composé de *Matchi*, qui signifie *méchant*, & de *Manitou*, qui veut dire *Esprit*) à moins que par le mot de *Diable* on n'entendent les choses qui leur sont nuisibles, ce qui selon le tour de nôtre langue peut se rapporter aux termes de *fatalité*, de *Mauvais destin*, & *d'infortune*; &c. & non pas ce méchant Esprit qu'on représente en Europe sous la figure d'un homme à longue queue, à grandes cornes & avec des griffes.<sup>134</sup>

D'une part, Georges E. Sioui confirme ce que dit Lahontan : le méchant esprit n'a rien à voir avec le Satan griffus des chrétiens catholiques.<sup>135</sup> Les missionnaires

<sup>133</sup> Robert Challes, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr. ... , officier militaire dans la marine, Texte intégral du «Militaire Philosophe»*, édité, introduit et annoté par Roland Mortier, Presses universitaire de Bruxelles, Bruxelles, 1970, p. 77.

<sup>134</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 665.

<sup>135</sup> En effet, selon la mythologie wendate, le monde terrestre est né d'une femme, Aataentsic. Celle-ci donna naissance à une fille qui s'unit à une Tortue-esprit. De cette union naît deux fils jumeaux, Tsestah«destiné à être la divinité bienveillante» et Tawiskaron, créateur et semeur «d'embûches, de dangers et de difficultés dans la vie et l'environnement». (...) «Les deux frères ont traditionnellement été vus par les historiens comme les représentations symboliques du Bien et du Mal, une espèce de déformation païenne du Diable et du Bon Dieu.» Georges E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 34.

n'ont pu qu'y reconnaître (ou y joindre) leur conception manichéenne, venant déformer la représentation morale des Amérindiens.

D'autre part, dans *l'Histoire d'un voyage* de Jean de Léry, on retrouve une attention similaire à propos des méchants esprits qui sont ici *malins*, ce qui dans la représentation de l'Amérique protestante, plaide en faveur de l'universalité des démons, en général. D'abord, Jean de Léry remarque l'absence d'être suprême et associe les Américains du Brésil aux athées, comme Lahontan associe Sauvages aux esprits forts.

Ce que j'ai bien voulu expressément narrer en cet endroit, afin que chacun entende, que si les plus endiablés Athéistes, dont la terre est maintenant couverte par-deça, ont cela de commun avec les *Toüoupinambaoults* de se vouloir faire accroire, voire d'une façon encore plus étrange et bestiale qu'eux, qu'il n'y a point de Dieu, que pour le moins en premier lieu, ils leur apprennent qu'il y a des diables pour tourmenter, même en ce monde, ceux qui nient Dieu et sa puissance.<sup>136</sup>

La relation la plus lue dans le monde protestant témoigne donc de l'universalité des démons, contrepartie de l'universalité d'un Dieu créateur, quoique l'une n'empêche pas l'autre, bien au contraire. Le commentaire de Frank Lestringant à propos du seizième chapitre intitulé *L'Enfer au Brésil*, s'applique fort bien au propos de Lahontan sur le sujet.

Alors même que l'homme des Lumières ne croit plus au diable ni aux sorciers, il est tenté de voir dans cette terre vide (...) l'expression d'une dégénérescence générale.<sup>137</sup>

Or, la «dégénérescence» dont on vient de parler est faite de crédulité ou de superstitions «en un mot, tout ce qui leur est préjudiciable & dont ils ignorent la

---

<sup>136</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil (1557)*, *op. cit.*, p. 154. Plus loin, le relationnaire ajoute que «les Américains sont extrêmement visiblement et actuellement tourmentés des malins esprits».

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 2 du *Panoramique VI* (non paginé).

cause»<sup>138</sup> chez Lahontan qui ménage toutefois ses effets à leur endroit (en raison de son parti pris contre les prêtres et certains ecclésiastiques).

On a découvert que Lahontan a inséré une prière amérindienne «plagiée» dans un manuscrit non-publié<sup>139</sup> (et dont peut-être les éditeurs avaient copie?<sup>140</sup>), prière à laquelle il en ajoute une autre, moins réussie, suivie d'une remarque quant à la participation des femmes aux prières au Grand Esprit, «quand le Soleil se lève»<sup>141</sup>. Sans en faire des prêtresses, l'aventurier arrive à produire des images frappantes et qui, à l'instar de ses propos, véhiculent toutes sortes d'influences. On est tenté de croire que ce n'est pas lui seul qui est l'auteur de ses propres *Mémoires*. En fait, qu'il y ait eu des ajouts de la main d'un tiers ne nous surprendrait pas tant ce passage est rempli d'allusions aux controverses religieuses, sans parler de cet emprunt impromptu. Mais il y a plus: Lahontan nourrit ses *Mémoires* d'observations inédites des peuples amérindiens. Peu à peu s'ébauche alors le portrait du Bon Sauvage, portrait qui se cristallise dans les *Dialogues*.

---

<sup>138</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 662.

<sup>139</sup> Voir A. Yon, «Notre premier touriste en Nouvelle-France : Asseline de Ronval [1662]», *Les Cahiers des dix*, No 39, 1974, p. 147-170 et A. G. Doughty édit., «Journal en abrégé des voyages de monsieur Asseline de Ronval», *Rapport sur les archives publiques pour l'année 1928*, Appendice B, F. A. Acland, Ottawa, 1929, p. 28-32.

<sup>140</sup> L'origine de ce plagiat constitue une énigme. On ne peut que se perdre en conjecture. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, on peut toujours supposer que Lahontan a eu accès à quelque cabinet de documents coloniaux en Nouvelle-France ou à la bibliothèque personnelle de l'ambassadeur Bonrepaus qui s'était déjà occupé de la colonie, ou même à la bibliothèque des jésuites de Québec où il aurait pu copier un exemplaire de l'original de la prière «sauvage» d'Asseline de Ronval.

<sup>141</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 668-669.



## 2.3 LE DISCOURS AMÉRINDIEN

Outre la circularité du temps, les Amérindiens ont une conception originale des autres règnes vivants (végétal, minéral et animal) qui leur sont des «êtres-hommes»<sup>142</sup> ou des «hommes d'une sorte non-humaine»<sup>143</sup>. Comment aurait-il pu expliquer ce qui n'a aucun équivalent linguistique, sémantique et même référentiel en Europe et dans toutes les littératures antique, humaniste et patristique? Lahontan témoigne de l'existence d'un «Grand Esprit ou le Maître de la vie» et, contrairement au déisme suggéré par une note dans l'édition critique<sup>144</sup>, G. E. Sioui confirme cette idée :

Les Wendats, comme tous les humains, conçoivent l'existence d'un être Suprême, qui fut avant toute chose, mais ne se croient pas capables de percer ses pensées ni de reconnaître ce qu'il fait ou pourquoi il le fait.<sup>145</sup>

La précision qu'apporte M. Sioui permet de relativiser la croyance en l'universalité de l'existence de Dieu, chose que Lahontan tente de traduire par une forme de déité dont l'Univers reste la réalisation et le signe même de sa présence. Il s'agit d'un dieu non-anthropomorphe.

Enfin tout ce qu'on voit, & tout ce qu'on connaît est ce Dieu, qui subsistant sans bornes, sans limites, & sans corps, ne doit point être représenté sous la figure d'un Vieillard, ni de quelque autre que ce puisse être (...).<sup>146</sup>

Cette dilution de la divinité en toute chose rend ces mêmes choses sacrées. Tout vit, parle et signifie quand le vivant est ainsi divinisé.<sup>147</sup> Il est difficile de départager l'approche ethnologique dans cette œuvre où le mémorialiste

<sup>142</sup> Georges E. Sioui précise que le mot désignant ces «êtres-hommes» est «ongwe». *Ibid.*, p. 56.

<sup>143</sup> Cette précision vient de Matthew J. Dennis, cité par Georges E. Sioui, *ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 654, note 537 : «Le thème de la croyance des Amérindiens en un être ou principe supérieur, créateur de toutes choses, revient à quelques reprises dans la littérature de voyage. Mais renvoie-t-il à une réalité amérindienne ou superpose-t-il un schème judéo-chrétien à l'univers religieux amérindien?»

<sup>145</sup> Georges E. Sioui, *op. cit.*, p. 225.

<sup>146</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 654.

<sup>147</sup> D'ailleurs, pour Georges Sioui, «l'animisme est la religion des sociétés à vision circulaire (...) [qui cherchent] à percevoir l'«âme» (*anima*) habitant tout être et toute chose, matérielle ou immatérielle.» G.E. Sioui, *Les Wendats*, *op. cit.*, p. 43.

cherche à démontrer qu'il en sait et en dit plus que ce qu'on a pu lire en Europe dans toutes les relations missionnaires publiées jusqu'à ce jour.

### 2.3.1 La description ethnographique

Quand Lahontan aborde la nudité et la parfaite santé des Sauvages en général, leur beauté, leur force et, enfin, l'absence de tares physiques qui les caractérisent, nous sommes au pays des dieux. Mais ces divinités faites hommes éprouvent aussi certaines afflictions. Lahontan note alors qu'ils sont «sujets à la petite vérole & aux pleurésies»<sup>148</sup>. Cette allusion aux maladies reste un objet de polémique incessant. L'historien Georges E. Sioui rend le phénomène par une formule aussi emblématique que dilatoire puisque «ce sont des microbes et non des hommes qui ont déterminé l'histoire de ce continent»<sup>149</sup>. Robert Laroque voit les choses sous un angle plus nuancé et avance que «le rôle de la maladie (...) a très probablement été exagéré dans le sens où ce sont des facteurs liés au processus de colonisation qui auraient, au bout du compte, causé le plus de décès.»<sup>150</sup> On comprend que la culture a joué un rôle si important que c'est l'acculturation même des Amérindiens qui reste à l'origine des épidémies et non pas ces dernières seules qui seraient responsables des ravages chez les nations amérindiennes.

Quand il traite des «Mœurs & Manières des Sauvages», on s'entend pour dire que Lahontan s'avère un observateur assez fidèle. Ce qu'il rapporte correspond à ce dont Georges E. Sioui traite dans *Les Wendats -une civilisation*

<sup>148</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 637.

<sup>149</sup> Il ajoute que n'eût été de l'avantage européen créé par les maladies que les nouveaux venus importaient malgré eux, les peuples autochtones auraient eu la possibilité d'absorber un choc idéologique et politique dans ce cas beaucoup moins puissant. Georges E. Sioui, *op. cit.*, p. 57.

<sup>150</sup> Robert Laroque, «Le Rôle de la contagion dans la conquête des Amériques : importance exagérée attribuée aux agents infectieux», *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XVIII, No 1, 1988, *Ibid.*, p. 14. Il précise que «dès leur arrivée en Nouvelle-France, les missionnaires ont fortement encouragé les Montagnais et les Algonquins à se sédentariser, afin de faciliter leur conversion. Cette plus grande promiscuité a pour effet de favoriser la propagation des agents infectieux nouvellement introduits et d'accroître le nombre de ceux que favorise l'insalubrité des lieux. Ainsi, non seulement les nouvelles maladies sont-elles encouragées, mais aussi celles qui pouvaient exister antérieurement.». *Ibid.*, p. 12.

*méconnue*<sup>151</sup> et qui, en grande partie, nous sert d'appui pour évaluer les descriptions des «Vrais Sauvages». Ce choix se justifie par la confiance que nous accordons aux savants travaux de l'auteur<sup>152</sup>, aussi dépositaire de la tradition orale de son peuple, et qui, après deux ouvrages sur le sujet, fait autorité en la matière.<sup>153</sup>

Selon l'historien, la culture sacrée amérindienne n'est pas en opposition avec la religion catholique : elle est autre, tout simplement.

Les grandes caractéristiques qui ressortent de cette analyse sont une vision autochtone circulaire du monde, opposée à une vision eurogène linéaire; de multiples créateurs à l'origine de la vie, chez les autochtones, par opposition à la conception religieuse, monothéiste des chrétiens; un autre grand trait est l'absence d'une distinction nette entre un Bien et un Mal absolus (...); un autre, enfin, serait l'existence d'un code moral fonctionnel et socialement efficace basé sur une foi naturelle en la création, vue et traitée par une majorité d'allochtones comme un chaos à combattre et à organiser.<sup>154</sup>

Danielle Vazeilles corrobore en détail cette conception d'un univers à la fois imparfait et paradoxal :

L'univers doit être maintenu en un équilibre précaire pour certains, harmonieux pour les Amérindiens du nord. L'idée d'équilibre sous-entend que le monde n'est pas parfait, qu'il est ambigu. (...) Les mythes des sociétés à chamanes expliquent que le monde a connu des étapes différentes créées par les actions volontaires ou involontaires de certains personnages mythiques, souvent de type *trickster*. Il ne s'agit donc pas de perpétuer un modèle qui aurait été conçu comme étant parfait dès le

<sup>151</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats – une civilisation méconnue*, P.U.L., Sainte-Foy, Québec, 1994, 370 p. Il importe de préciser que les Wendats correspondent au peuple que Lahontan et les autres explorateurs nomment «Hurons» et que le *Petit dictionnaire* de Lahontan en est un en langue huronne : «Le wendat est la *lingua franca* pour bon nombre de nations algonquiennes», explique M. Sioui. *Ibid.*, p. 191.

<sup>152</sup> Précisons que l'auteur, originaire de Wendaké, est le premier Amérindien à obtenir maîtrise et doctorat en histoire dans une université canadienne. Après avoir été *academic dean* (doyen) au *Saskatchewan Indian Federated College* de Régina, premier collège universitaire dirigé par les Premières Nations, il est président de *l'Institute of Indigenous Government* à Vancouver.

<sup>153</sup> Au sujet de la représentativité de l'univers amérindien par la culture wendate, Georges E. Sioui assure que «Nous avons déjà présenté, dans un essai intitulé *Pour une autohistoire amérindienne*, nos arguments concernant l'universalité d'un système de valeurs proprement amérindien. La vision wendate du monde est essentiellement celle de tous les peuples amérindiens. Elle survit aujourd'hui (...) dans la grande société amérindienne du Nord-Est (...)» *Ibid.*, p. 223.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 5.

départ, dès la création. L'idée de perfection n'existe pas, tout comme il n'y a jamais de révélation parfaite, si ce n'est, peut-être, celle du Grand esprit lorsqu'il a «rêvé» la création du monde. Tout visionnaire connaît des révélations successives qui se complètent et s'améliorent au fil des temps.<sup>155</sup>

Il semble que Lahontan ait réussi à retracer d'importantes valeurs amérindiennes que sont la non-oppression des femmes par les hommes, l'absence de propriété privée et d'argent, ce «Serpent des François», sources de toutes les corruptions en Europe. Par contre, il note la pratique rituelle de la danse<sup>156</sup>, et la présence d'un Conseil, «composé de tous les Anciens de la Nation» dont les délibérations encadrent toute décision. Fiers et centrés, ces Sauvages sont valeureux à la guerre et «ont naturellement du penchant pour la gravité (...) ils gardent un certain milieu entre la gayeté & la mélancolie.»<sup>157</sup> Jusqu'ici, bien que les motifs des agissements amérindiens lui restent plus ou moins connus, Lahontan décrit bien les Sauvages qu'il observe.

Néanmoins, évoquant la répartition des tâches selon les sexes, Lahontan escamote le sujet de ces «esclaves» qui, chez les Indiens d'Amérique, ont peu de choses à voir avec ceux qui partageaient la vie des Grecs. De fait, les premiers étaient des captifs remplaçant les personnes décédées d'un clan qui pouvaient aussi être adoptées par ce même clan. Selon Georges E. Sioui, il y avait plusieurs façons

(...) [d']étendre les liens de parenté en dehors de la consanguinité. Certains moyens sont l'adoption, l'échange d'enfants, la reconnaissance d'amitiés spéciales (*fellowhood*) consacrées rituellement, l'enlèvement forcé et la naturalisation par adoption et, surtout, l'établissement de clan.<sup>158</sup>

<sup>155</sup> Danièle Vazeilles, *Les chamanes – Persistance et exportations du chamanisme*, Paris, Cerf / Fidès, 1991, p. 69.

<sup>156</sup> Lahontan dit ne pouvoir décrire les différentes danses, faute de références, «par le peu de rapport que ces danses ont avec les nôtres». *Ibid.*, p. 641.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 643.

<sup>158</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats*, op. cit., p. 225.

S'il ne comprend pas grand chose des «Pailles», des «Noyaux» et de la «Pelote»<sup>159</sup>, Lahontan consacre un chapitre entier de ses *Mémoires* aux pratiques et mœurs sexuelles amérindiennes. Contrairement aux missionnaires qui négligent cet aspect (sinon pour dénoncer la liberté sexuelle des femmes), Lahontan raconte l'importance «pour l'entretien de la santé de courir l'alumète une fois toutes les semaines». Avant d'expliquer ce que l'expression signifie, Lahontan précise que les Amérindiens ne connaissent pas la passion amoureuse, «cette sorte de fureur aveugle que nous appelons amour. Ils se contentent d'une amitié tendre»<sup>160</sup>. Ensuite, il précise que les filles sont «maîtresses de leur corps» : «les Pères, mères, freres, sœurs, &c. n'ont rien à redire sur leur conduite» et, de la même manière, les femmes ont la liberté de «quitter les maris quand il leur plait»<sup>161</sup>. Or, chose étrange à l'homme d'Europe, cette liberté des femmes décourage l'adultère. Les moments propices aux rencontres et rapprochements sont le soir, «deux heures après le coucher du soleil». Mais que signifie donc «courir la lumète»?

Dès qu'un jeune homme après avoir rendu deux ou trois visites à sa Maîtresse soupçonne qu'elle l'a regardé de bon œil (...), [la nuit venue, il] entre bien couvert dans la Cabane de sa belle, bien enveloppé, allume au feu une espece d'alumète puis ouvrant la porte de son Cabinet il s'approche aussi-tôt de son lit, & si elle souffle ou éteint son alumète, il se couche auprès d'elle; mais si elle s'enfonce dans la couverture, il se retire.<sup>162</sup>

Selon l'anthropologue Bruce Trigger, «les baisers et les embrassades en public n'étaient pas permis, même entre gens mariés»<sup>163</sup>, ce qui remet en question la pratique de «courir l'alumète». Dans son ouvrage concernant les mœurs

<sup>159</sup> L'aventurier dit que «ces jeux se font pour des festins & pour quelques autres bagatelles» alors que, selon Georges Sioui, «on jouait [plutôt] pour guérir les malades, pour éloigner quelque malheur (...), ou encore pour honorer la mémoire d'un défunt grand joueur.». *Ibid.*, p. 314.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 670.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Cité par Georges E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 243. Plus loin, on apprend du même que «les Wendats voyaient les relations sexuelles prémaritales comme normales et s'adonnaient à celles-ci tôt après l'âge pubère. (...) Les jeunes hommes ne se querellaient pas au sujet de filles et acceptaient que les filles aient le droit de refuser leurs avances et de mettre fin à une relation». Quant à «la [fameuse] lumète», pas un mot.

amoureuses, voire libertines, en Nouvelle-France, Robert-Lionel Séguin fait le tour de la question mais ne réfère qu'à Lahontan à ce sujet.<sup>164</sup>

Après plusieurs recherches infructueuses, nous n'avons pas réussi à documenter cette «course» (ni dans les *Relations des jésuites*, ni dans quelque autre relation que ce soit) tant et si bien que nous en sommes réduite à nous demander si cette «lumète» n'est pas une invention de l'auteur ou bien quelque tentative du Béarnais pour forger une locution venant s'opposer au «nouer l'aiguillette»<sup>165</sup> qui constitue encore une menace vers la fin du XVIIe siècle dans une France encore habitée par d'obscurs sorciers<sup>166</sup>. Si tel est le cas, il s'agit alors d'une blague qui aura fait long feu.

Lahontan reconnaît implicitement que les femmes disposent elles-même de leur propre corps quand il traite des pratiques abortives des Amérindiennes qui «boivent le jus de certaines racines qui les empêchent de concevoir, ou qui fait perir leur fruit»<sup>167</sup>.

Georges E. Sioui nous apprend que «la médecine du corps était plus le domaine des femmes; celle des maux de l'âme, connus surtout par la voie des rêves, objet d'une spécialisation longue et ardue, correspondait à la nature masculine.»<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> R.-L. Séguin enjolie: «En pays indigène, «courir l'allumette» veut dire faire la ronde nocturne des alcôves. Pour La Hontan, nul ne peut être en forme sans «courir l'alumète une fois toutes les semaines». En quoi consiste cette coutume? Un feu est allumé en permanence dans chaque cabane. De nuit, le galant s'approche du brasier pour allumer «une espee d'allumète» qui consiste en un bout de roseau séché. Puis, il se dirige vers le lit de sa belle, tenant la frêle tige à la main. «Si elle souffle ou éteint son allumète, précise l'épistolier, il se couche auprès d'elle; mais si elle s'enfonce dans la couverture il se retire, car c'est une marque qu'elle ne veut pas le recevoir». D'une grande délicatesse, ce code amoureux est tout à l'honneur de l'autochtone.» dans Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>165</sup> «Aiguillette» : (...) locution *nouer l'aiguillette* : faire un maléfice supposé capable de rendre un homme impuissant., *Dictionnaire Robert*, Paris, 1996, p. 78.

<sup>166</sup> Anne Bonzon et Marc Venard, *La religion dans la France moderne – XVIe-XVIIIe siècle*, Hachette Supérieur, Carré Histoire #40, Paris, 1998, p. 148. On y trouve deux exemples où la pratique est documentée, tant chez les catholiques que chez les protestants.

<sup>167</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 673.

<sup>168</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats*, *op. cit.*, p. 60 note 27.

Les femmes soignaient «par des moyens naturels, tels que les plantes, cataplasmes, saignées et la transpiration au moyen d'étuves»<sup>169</sup>.

Cependant, Lahontan erre quand il dit que «s'il arrivoit qu'une fille eût fait un enfant, elle ne trouveroit jamais à se marier»<sup>170</sup>. Cette phrase révèle qu'il a plié la morale des Sauvages à la morale chrétienne. Bernard Dompnier, explique que l'on retrouve cette morale de l'étroit dans la chrétienté, dont les protestants.

Le consistoire veille au respect de la Discipline, c'est-à-dire qu'il débat de tous les manquements aux règles édictées par les Églises, et décide de sanctions à l'égard des coupables. (...) Quels délits sont le plus fréquemment évoqués dans les délibérations des consistoires? La participation à des divertissements profanes, qui montre bien que le fidèle moyen a quelque peine à se plier à l'austérité de l'existence prônée par le calvinisme : danseurs et joueurs sont poursuivis par les autorités de l'Église. Plus largement, les conduites indignes et scandaleuses (concubinage, grossesses illégitimes, ivresse...) suscitent les foudres du consistoire.<sup>171</sup>

On voit combien l'organisation répressive est un tribut judéo-chrétien qui assigne à la femme un rôle de génitrice autorisé par le mariage, rôle qui tranche sur l'ouverture des Amérindiens.<sup>172</sup> D'ailleurs, ceci atteste du fait que les sociétés amérindiennes sont matrilineaires, voire gynocentristes. Quand Lahontan évoque que «les Sauvagesses aiment plus les François que les gens de leur propre Nation»<sup>173</sup>, c'est surtout pour aborder le thème du métissage, découragé par les missionnaires, semble-t-il. Même une huronne convertie ne saurait légitimement épouser un Français catholique. Voilà une des raisons pour lesquelles les jésuites ont organisé les «réductions» où les Hurons convertis se sont

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 303. G.E. Sioui traite des techniques d'avortement : «Cependant, s'il arrivait qu'une grossesse soit non désirée ou jugée par les femmes-médecine dangereuse pour la santé de la mère, un avortement pouvait être provoqué par des plantes abortives ou diverses techniques, sans que personne y trouve à redire.» G. E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>170</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 673.

<sup>171</sup> Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie – Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Le Centurion, Paris, 1985, p. 26.

<sup>172</sup> G.E. Sioui dit que «lorqu'un enfant naît d'une mère célibataire, il portera son nom, sera sa propriété et celle de son clan et elle pourra choisir, parmi ceux qui s'en réclament auteurs, le père "officiel" de son enfant». G.E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>173</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 673.

sédentarisés<sup>174</sup>, non loin des villes coloniales. Une autre raison est la contamination des Français par l'esprit de liberté que les Sauvages leur insufflent, les rendant insoumis. Maurice Roelens explique le phénomène :

L'espace américain (...) [est] le lieu d'un affrontement idéologique complexe, où s'opposent : nomadisme et vie sédentaire, valeurs indigènes, valeurs européennes, résistances de l'indien et projets politiques et religieux de colonisation et de civilisation des Européens, liberté et indépendance de la vie sauvage et discipline, contraintes et lois qui pèsent sur le sujet chrétien de la monarchie française.<sup>175</sup>

L'historien Gérard Bouchard corrobore ces renseignements dans un essai décrivant, entre autre, la société canadienne de la Nouvelle-France dont l'homogénéité s'explique par «tout ce qu'elle avait exclu»:

Quant aux Amérindiens, dont les effectifs dans la vallée du Saint-Laurent ont augmenté durant cette période (de 700 en 1625 à 3 700 en 1750), ils étaient tenus à distance par crainte de contamination morale (...). On tenait en effet qu'ils étaient de condition inférieure et le métissage était découragé.<sup>176</sup>

Lahontan révèle l'obstacle (culturel) empêchant de telles unions: l'indissolubilité du mariage catholique correspond à un esclavage chez les Amérindiens : «Ils regardent comme une chose monstrueuse de se lier l'un avec l'autre sans espérance de pouvoir jamais rompre ce nœud.»<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Denys Delâge en révèle l'origine: «Au 17<sup>e</sup> siècle, plutôt que réserve, on emploie le mot réduction. Le vocable de l'époque est on ne peut plus évocateur. Il s'agit de mettre l'autre en cage, de réduire son espace, de le diminuer, bref de le subjuguier. Cette offensive s'inspire des modèles sud-américains, de celui du Paraguay en particulier, où, écrit le Père Paul Le Jeune, «il y a plus de quarante ans que nos Pères travaillent pour les [Amérindiens] réduire.» Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 296.

<sup>175</sup> Maurice Roelens, «L'Expérience de l'espace américain dans les récits de voyage entre La Hontan et Charlevoix», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 155, 1976, p.1871.

<sup>176</sup> Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde – Essai d'histoire comparée*, Boréal, Montréal, 2 000, p. 90.

<sup>177</sup> Selon G.E. Sioui, selon le contexte, les Amérindiens sont polygames ou monogames : «Aussi longtemps que le village est une organisation matricentriste et matrilineaire, où la femme est entourée et aidée par ses parents dans presque chaque situation de la vie, elle n'a pas besoin de partager la protection d'un même homme avec d'autres femmes; mais dès que ce cadre de vie est modifié ou brisé, et qu'une nouvelle contingence sociale vient requérir une protection plus directe de la part de l'homme (...), il y a un glissement vers la polygamie.» Georges E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 244.



On ne sait trop quel crédit accorder à la description que fait Lahontan du divorce chez les Amérindiens. Son explication de la séparation entre époux est exacte, hormis le fait que «lorsqu'ils se séparent les enfants sont partagés également, car les enfants sont le trésor des Sauvages : si le nombre est impair, la femme en a plus que le mari.»<sup>178</sup> On comprend que Lahontan improvise au sujet des enfants et qu'il n'a peut être pas compris qu'il s'agissait là d'une société matrilineaire. (Mais il est aussi possible de concevoir que, ne trouvant pas d'équivalent dans les civilisations antique et judéo-chrétienne, il finit par s'embrouiller.<sup>179</sup>) Pourtant, Lahontan a vu l'importance des mères car, quelques lignes plus loin, il assure que «les Sauvages portent toujours le nom de leur Mere.»<sup>180</sup> On peut sans doute mettre entre parenthèses les dires de Lahontan, ici.

Après quelques mots quant à la grossesse, l'accouchement et les soins aux nouveaux-nés, Lahontan traite de la vieillesse chez les Amérindiennes et du veuvage, qui dure plusieurs mois. Il insère alors une digression à propos du suicide amoureux, où si

celui des deux conjoints qui reste, songe à l'autre deux nuits de suite pendant le sommeil, alors il s'empoisonne d'un grand sens froid & avec un air tout à fait content, chantant même d'un ton qu'on peut dire venir du fond du cœur.<sup>181</sup>

Plus tôt, il avait révélé que le suicide existait chez les Amérindiens «lorsqu'ils s'empoisonnent pour aller tenir compagnie à leur Parents dans le Pays des ames»<sup>182</sup>. Fidèle l'un à l'autre comme l'ombre et le corps, l'aimé qui meurt emporte à sa suite le souffle de l'aimant. Pour exprimer la fidélité chez les

---

<sup>178</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 675. Selon l'ethnologue John Wesley Powell, «les enfants, sans égard à leur sexe, appartiennent au clan de la mère» cité par G.E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 235.

<sup>179</sup> Chez les utopistes, on pense à Platon, Thomas More ou Campanella, on privilégie la «communauté des femmes et des enfants», ce qui entraîne nécessairement l'abolition de la paternité, tant et si bien que la question du divorce ne se pose même pas.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 679. Bruce Trigger dit qu' «en dépit du système clanique, des enfants allaient parfois vivre avec leur père à la suite d'un divorce, bien que les enfants petits demeuraient généralement avec leur mère.» Cité par Georges E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 235.

<sup>181</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 678.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 660.

Sauvagesses, Lahontan fait dire à «celles qui sont mariées»<sup>183</sup> : «L'ami qui est devant mes yeux m'empêche de te voir.»<sup>184</sup> Il convient de noter qu'il s'agit là d'une jolie formule poétique d'autant plus étonnante qu'on ne retrouve nulle part l'équivalent puisque la parole amoureuse féminine n'est jamais rapportée dans les relations de la Nouvelle-France polarisées par l'éloquence sauvage servant aux fins diplomatiques, religieuses ou militaires.

Lahontan note l'importance des femmes chez les Amérindiens, et d'une certaine matrilinearité s'exprimant par la transmission du nom qui fonde leur généalogie sur l'idée que «les enfans ayant reçu l'ame de la part de leur pere, & le corps de la part de la mere, il étoit raisonnable qu'ils perpétuassent le nom maternel»<sup>185</sup>, ce qui rejoint la théorie des deux âmes présentée plus haut. Pour expliquer cette transmission du matronyme, Lahontan se sert de l'exemple de Kondiaronk, aussi appelé *Sasteretsi*, auquel il associe le futur *Adario* des *Dialogues* :

C'est que la sœur de ce *Sasteretsi* venant à se marier avec un autre Sauvage, que nous appellerons *Adario*, les enfans qui proviendront de ce mariage s'appelleront *Sasteretsi*, qui est le nom de la femme, & non pas *Adario* qui est celui du Mari.<sup>186</sup>

Par contre, dans une petite note, Pierre Berthiaume explique un autre usage, celui du patronyme, concernant la transmission du pouvoir de chef :

le nom, orthographié *Sasterests*, (...) passe d'une génération à l'autre, désigne un chef Huron, aussi connu sous le nom de Kondiaronk, ou le Rat, célèbre pour avoir fait échouer, en 1688, des négociations de paix entre les Français et les Iroquois (...). *Adario*, le Sauvage philosophe de Lahontan, s'inspire du personnage historique. Le fait que le patronyme passe d'une génération à une autre explique qu'en 1721, il soit encore porté par le chef de la tribu.<sup>187</sup>

<sup>183</sup> Selon Lahontan, puisqu'ils ne «[peuvent] distinguer les femmes d'avec les filles», les Français courtisent n'importe quelle femme qui leur plaît, d'où imbroglie continuel.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 679.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, édition critique par Pierre Berthiaume, P.U.M., Montréal, 1994, tome 1, p. 539, note 26.

De fait, on comprend plutôt que *Sasterestsî* renvoie à l'appartenance clanique et signifie celui qui la fait fructifier.

Cette façon de joindre l'imprécision à la justesse de certains renseignements fait des Mémoires de Lahontan une œuvre à la fois rare et singulière : rare puisque Lahontan brise la représentation collective des peuples dont il parle en rapportant des anecdotes où il interagit avec quelque individu, ici un chef, Adario, Huron de qualité; singulière en raison de cette peinture impressionniste qui laisse s'estomper un objet que trop de détails viennent perdre.

Lahontan traite de tout ce qui touche le corps, chez les Amérindiens. D'abord, l'ignorance au sujet de la transmission des maladies infectieuses jointe à l'incitation à la sédentarisation produit chez les Amérindiens les épidémies. «Cependant, quoi [que la petite vérole] soit mortelle, les Sauvages en font si peu de cas, qu'ils se promènent dans le Village de Cabane en Cabane s'ils en ont la force, sinon ils s'y font porter par leurs esclaves.»<sup>188</sup> Quant aux maladies vénériennes, ils s'en guérissent «en bûvant le suc de ces racines & en prenant incessamment de bons bouillons de viande & de poisson». Or, ceci est conforme aux médecines traditionnelles, semble-t-il.

Concernant «l'eau de vie», Lahontan en déplore les ravages, de même que ces «Festins (...) où l'on se fait un mérite de ne rien laisser». Il ne comprend pas que ces mêmes «festins» faisaient partie de la cure indiquée pour une guérison.<sup>189</sup> À ces festins thérapeutiques, si l'on peut dire, on associe des «danses-remèdes» auxquelles on peut joindre des pratiques sexuelles collectives, selon les indications données par les rêves du malade dont on essaie de réaliser les volontés. Lahontan manifeste son incompréhension des rituels.

<sup>188</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 683.4

<sup>189</sup> Les convives doivent manger de bon cœur beaucoup plus que leur saoul et vider tous les chaudrons. Tel invité qui n'en pourra plus de manger devra donner une récompense à un autre pour l'aide qu'il lui aura fournie en ce sens. Il arrivait aussi qu'un invité fasse place en son estomac en allant vomir, à l'écart, pour pouvoir recommencer à manger. G.E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 308.

Le personnage du *Jongleur* (équivalent du *trickster* actuel) est le spécialiste des songes dans la société amérindienne. Il intervient auprès des malades quand le corps est atteint par une maladie de l'âme puisque l'on connaît «trois causes possibles aux maladies physiques et morales : les causes naturelles, la sorcellerie et les désirs inassouvis de l'âme»<sup>190</sup>.

Contrairement à ce que laisse entendre Lahontan, ces «hommes-médecine», les *chamanes*, n'étaient pas assimilés aux sorciers jeteurs de sort et étaient plutôt respectés. Lahontan semble les avoir confondus quand il dit qu'«un *Jongleur* est une espèce de Medecin, ou pour mieux dire de charlatan (...) on les regarde comme des fous qui ont perdu le bon sens»<sup>191</sup>. Pourtant, par la description des soins que le Chaman apporte aux malades (dances, rêves, chansons, décoctions ou purgations), Lahontan décrit bel et bien un soigneur et non un sorcier.

Que ce soigneur soit considéré «fou» tient probablement au fait qu'il ne se comporte pas comme un médecin français.<sup>192</sup> Dans l'univers amérindien, la musique n'a pas la même fonction : elle ne contribue pas à harmoniser l'âme ou à l'élever vers le Beau, elle est plutôt en résonance avec le corps dont elle exprime les mouvements. Forte et rythmée, elle reproduit l'entrée et la sortie d'énergies subtiles qui affectent en bien ou en mal l'organisme du malade.

Lahontan aborde la suerie comme pratique thérapeutique, la chaleur étant un principe actif dans tout processus de guérison. Enfin, la mort est aussi abordée ainsi que les rituels entourant le deuil. Lahontan respecte la tradition

<sup>190</sup> Georges E. Sioui, *op. cit.*, p. 302.

<sup>191</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 685.

<sup>192</sup> Denys Delâge explique sommairement que «contrairement aux Européens, les Amérindiens faisaient beaucoup de bruit, dansaient, jouaient de la musique autour du malade. Au-delà de l'intention de désensorceler, ces rituels lui communiquaient la sympathie et l'appui de la communauté.» D. Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 81-82.

amérindienne à cet effet, mais ne semble pas au courant de leur forme de sépulture : ils n'enterrent ni ne brûlent entièrement les corps des morts, pour en conserver les os.<sup>193</sup>

Abrutis par les superstitions, évoluant dans un univers de chimères dont le «grand País des ames» est l'unique destinée, les Sauvages de Lahontan semblent étrangers à l'Européen à qui il s'adresse. Et s'il décrit sans toujours comprendre, son désir d'appartenir à nouveau à l'Ancien Monde l'oblige à condamner, sinon omettre, ce qu'il a peut-être déjà apprécié. Et l'on ne peut s'empêcher de voir s'altérer l'«américité» de Lahontan, dont l'authenticité tend à s'effacer au fur et à mesure que l'on achève la lecture de ces Mémoires que d'aucuns considèrent comme étant la partie la plus véridique de sa relation.

### 2.3.2 Chasse, guerres; signes et signaux

Nous remarquons que c'est au moment de livrer ses observations sur l'art de la guerre pratiquée chez les Sauvages que Lahontan, soldat de formation et de carrière, traite de leurs systèmes de signes. Le chapitre *Chasse des Sauvages* s'ouvre sur l'étude des castors, animal très important chez les nations amérindiennes en général.<sup>194</sup> Il reste possible que sur certains points tel celui-ci, Lahontan rapporte fidèlement les emblèmes de chaque peuple. Ce n'est pas que les dessins soient davantage porteurs de vérité, mais qu'il nous apparaît plus difficile d'inventer un langage d'images que de forger des pratiques reliées aux us et coutumes, d'autant plus que l'on a retrouvé un peu partout en Amérique du Nord de tels dessins laissés par d'autres peuples amérindiens.

<sup>193</sup> G. E. Sioui précise que «plusieurs sociétés circulaires ont ainsi l'habitude de hâter la putréfaction ou de séparer au plus vite les os des matières putrides» et, plus loin, il ajoute que, de cette façon, «on libère l'âme sublime en décharnant immédiatement le squelette.» Lahontan erre (ou invente sans doute) quand il dit que «les Sauvages de la *Rivière Longue* brûlent les corps». G. E. Sioui, *Les Wendats*, *op. cit.*, p. 280, note 240 et 241.

<sup>194</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 729. G.E. Sioui ajoute que «les Wendats prenaient naturellement et fidèlement modèle sur les castors, leur emblème politique» appuyant son assertion sur les armoiries décrites par Lahontan lui-même, dans *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 184.

Au sujet du castor, il semble que les observations de Lahontan soient assez justes, bien qu'il use de superlatifs et d'exagérations qui finissent par faire du castor un animal d'autant plus fantastique qu'il est composite : «Les queue<sup>s</sup> leur servent de *truelles*, leurs dents de *haches*, leurs pattes de mains, et leurs pieds de *rames*»<sup>195</sup> s'ingénie-t-il à dire afin de les décrire exactement. Boutique vivante et ramas d'outils, le castor ne cesse de fasciner.

Après l'inévitable chasse aux castors, prétexte à traiter de la chasse des animaux à fourrures, Lahontan en profite pour «rapporter deux occasions où les *Iroquois* ont manqué leur coup en voulant surprendre leurs ennemis»<sup>196</sup>. Ce passage qui va de la chasse des bêtes sauvages à celle aux Iroquois, eux-mêmes chasseurs des autres nations sauvages, participe de l'idée selon laquelle les Iroquois sont supérieurs en tout, particulièrement en méchanceté et cruauté.<sup>197</sup>

Cependant, ces mêmes passages donnent une bonne idée de la façon dont les guerres se font dans un pays où les routes ne sont que rivières, et les lacs, des lieux de regroupements de canots.<sup>198</sup>

Expert dans les «guerres de surprise», les Sauvages savent lire les traces de ceux qui passent. Ils sont menés par un Grand Chef qui tire son autorité du «consentement unanime», contrairement aux soldats d'Europe qui doivent se subordonner tant militairement que civilement à leur supérieur hiérarchique. «Le Grand Chef sans être revêtu de pouvoir & d'autorité ne laisse pas de trouver un

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 700.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>197</sup> Ce préjugé a été maintes fois dénoncé par George E. Sioui dans *Pour une autohistoire amérindienne*, *op. cit.*, p. 57 et 73; *Les Wendats*, *op. cit.*, p. 323 et 327.

<sup>198</sup> Curieusement, Lahontan néglige l'art de la pêche, dans ce chapitre. Pourtant, selon Georges E. Sioui, «les Wendats avaient conçu une véritable théologie de la pêche», c'est pourquoi on reste étonné que Lahontan n'en ait aucunement fait mention. C'est donc dire que l'aventurier, s'il a assisté à quelques chasses d'animaux, ou n'a pas accordé d'importance à ce trait prépondérant de la culture amérindienne.

parfait acquiescement». <sup>199</sup> Ce que Lahontan raconte est circonstancié par l'introduction d'armes qui, si elles n'ont pas changé l'organisation du rituel de guerre, ont pu en aggraver les conséquences, en raison du plus grand nombre de personnes qu'on peut tuer à distance par rapport aux guerres de contact auxquelles se livraient les Amérindiens, antécédemment. Quoi qu'il en soit, la cruauté iroquoise s'étend à l'ensemble des Sauvages :

La coutume de ces Guerriers est de n'épargner ni les enfans, ni les femmes. Lors qu'ils sont fini leur massacre, & qu'ils ont levé la chevelure des morts, ils ont encore la hardiesse de faire le cri lugubre. <sup>200</sup>

Lahontan émaille ses *Mémoires* de quelques scènes de cruauté et autres «tourments affreux» :

(...) le moindre de leur supplice qu'ils leur font souffrir, c'est d'obliger ces misérables à mettre le doigt dans le trou de la pipe du Victorieux lors qu'il fume, ce qui sert d'amusement à celui-ci pendant le voyage. <sup>201</sup>

Plus loin, inspiré qu'il est par les pratiques européennes, Lahontan exagère quand il dit que «les Sauvages se font la guerre au sujet de la Chasse ou du passage sur leurs terres, parce que les limites sont réglées» et quand il parle d'un captif qui se fait «fusiller».

Il en va de même quand il traite du sort que l'on réserve aux captifs adoptés par le clan une fois le «Maître» mort, il les appelle «esclaves» à tort. Dans l'organisation sociale amérindienne, il n'y a ni esclave, ni maître. Lahontan recrée ici le regard européen en inventant des chefs dans une société où «l'égalité de statut» <sup>202</sup> finit par basculer à force de contacts et d'échanges avec les Français qui y «[instaurent] la notion de propriété privée, clef de la

<sup>199</sup> Lahontan, p. 715. Toutefois, le Grand Chef est subordonné au Conseil des Anciens. Selon G. E. Sioui, ce «Capitaine» officie un sacrifice en haranguant le Grand Esprit, et cette harangue est suivie de danses et d'un festin. Ici comme ailleurs, toute cérémonie se voit ritualisée. Mais «la guerre wendate-tsonontouane, toutefois, connaissait de fréquentes trêves et il fut souvent question, avant que les Iroquois ne furent massivement armés de fusils par les Hollandais, d'alliance commerciale entre Wendats et différentes nations de la Ligue [iroquoise] et même avec toute la Ligue». G.E. Sioui, *Les Wendats*, op. cit., p. 325.

<sup>200</sup> Lahontan, op. cit., p. 717.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 718.

<sup>202</sup> G. E. Sioui, *Les Wendats*, op. cit., p. 240.

désolidarisation des individus, des familles, et, surtout, des sexes.»<sup>203</sup>  
 Visiblement, Lahontan ne comprend pas cette notion d'adoption d'une tribu à l'autre où des guerriers de remplacement vont jusqu'à prendre l'identité du disparu.<sup>204</sup>

Au sujet de la torture<sup>205</sup> ceux qui choisissent d'assister au supplice doivent rester exempts de passion dans cette cérémonie où la force d'âme du sacrifié est en jeu. Lahontan ne fait aucune allusion à l'anthropophagie.<sup>206</sup>

Enfin, les guerres se terminent sur un rituel, celui du «Grand Calumet de Paix»<sup>207</sup> où l'on voit combien le tabac est associé à la tranquillité<sup>208</sup> de corps, reflet certain d'une certaine sérénité d'esprit.

Selon Lahontan, les Amérindiens d'Amérique du Nord ne fument pas n'importe quel tabac : «Et comme [le tabac d'Amérique] ne vaut presque rien, ils sont obligés d'acheter de celui du Brésil»<sup>209</sup>, ce qui est assez extraordinaire étant donné les liens que l'on peut faire entre la relation de voyage au Brésil de Jean de Léry et celle de Lahontan. Bien que les échanges évoluent entre Français et Amérindiens, il serait fort étonnant que les Indiens du Nord en soient venus à abandonner leur propre tabac pour celui venu d'Amérique du Sud.

<sup>203</sup> *Ibid.* Plus loin, G.E. Sioui précise que «l'idée est de remplacer les femmes par des hommes à titre de chefs de la maisonnée, ce qui est fait surtout grâce aux nouvelles conditions de vie difficiles dans les contextes coloniaux, amenées surtout par la guerre, et aussi entre sociétés linéaires et sociétés circulaires.» *Ibid.*, p. 241.

<sup>204</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 718. Lahontan traite aussi de l'adoption des captifs par le clan : «Les femmes *Iroquoises* adoptent quelquefois les prisonniers qu'on leur donne pour s'en servir à leur gré, & alors ils sont regardés comme gens de la Nation».

<sup>205</sup> G.E. Sioui précise : «Le captif donné à la maison d'une matriarche n'était pas toujours adopté. (...) Si le désir collectif de vengeance l'emportait sur l'importance d'une éventuelle adoption, un captif pouvait se retrouver si défavorisé par trop de mauvais traitements (...) [qu'il se voyait destiné] à mourir par le supplice du feu.» Il s'agit donc là d'un «rituel de thérapie collective» précise Georges E. Sioui, auquel «la victime se prêtait bravement et de bonne grâce, puisqu'elle en comprenait la logique culturelle.» G.E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 331.

<sup>206</sup> Celle-ci existait encore, puisque «manger un morceau du corps» selon Georges E. Sioui, «confirme la capacité de la nation à (...) assimiler [l'ennemi].» *Ibid.*, p. 332.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 725.

<sup>208</sup> Georges E. Sioui, *Les Wendats, op. cit.*, p. 256 et 300.

<sup>209</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 696.



L'aventurier réussit à mettre en relation l'absence de système d'écriture, qui n'empêche pas les Américains d'avoir «la mémoire du Monde la plus heureuse», et leurs traités de paix, représentés par des «Coliers de Porcelaines» (*Wampums*), équivalents d'«espèces de contrats» et d'obligations. Lahontan voit ces colliers comme autant de documents qui permettent aux Sauvages de conserver la trace des ententes scellées entre les nations, ancrées dans une bande tissée de grains de porcelaine alliant la beauté des coquillages à la parole donnée. C'est à Lettre VII que l'aventurier explique comment on en transmet le sens : «on apprend des vieillards le temps et le lieu où ils ont été donnez, et ce qu'ils signifient, après lequel siecle ils s'en servent à de nouveaux traitez.»<sup>210</sup> On comprend que les vieillards incarnent la mémoire; leur rôle est de la transmettre conformément aux processus inhérents à la tradition orale.

Puisque les Amérindiens ignorent le «blason», le mémorialiste utilise le terme «Armoiries»; s'ils usent de «totems» gravés sur les troncs des arbres, c'est afin de marquer leur passage ou quelque message aux autres nations amérindiennes. Après avoir fait la liste des images représentant chaque nation, Lahontan se lance dans le système des idéogrammes qu'il appelle «simboles hiéroglyphiques» et explique les planches dessinées comme autant de rebus. Diane Boudreau confirme l'existence d'un tel système de représentation :

Avant l'arrivée des Européens, les nations amérindiennes recouraient à des objets, à des dessins ou à des illustrations pour raviver les souvenirs anciens, pour souligner les alliances, pour raconter les récits et les mythes important et pour formuler des messages à l'intention des leurs. Les idéogrammes et les pictogrammes constituaient des formes de «préécritures» amérindiennes. Au Canada, il semble que les nations amérindiennes s'exprimaient davantage par le biais des pictogrammes qui

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 305. Lafitau explique autrement la valeur des «colliers»: «(...) après avoir longtemps délibéré sur les propositions publiques et secrètes qu'ils doivent faire, on a soin de les bien recorder sur ce qu'ils ont à dire : on leur fait la leçon comme par écrit sur leurs colliers, ou bien avec de petites bûchettes de différente figure et qui ont divers sens afin que d'une part ils n'oublient rien et que de l'autre ils ne passent pas leurs ordres. (2 : 311) Andreas Motsch ajoute qu'«en dépit de la comparaison de Lafitau avec l'écriture, le message des colliers n'est pas déchiffrable ou lisible.(...) [Ce sont] les paroles [qui] sont «attachées à un collier, paroles et coquillages [qui] coexistent et ne peuvent plus être séparés. Il semblerait alors qu'on donne un collier comme on donne sa parole.» Andreas Motsch, «L'ethnographie comme écriture de la mémoire», *op. cit.*, p. 129.

étaient dessinées sur l'écorce des arbres et sur différents objets comme des pierres, des os, des peaux, des coquillages, des vêtements, du sable, etc.<sup>211</sup>

Cette planche reste l'élément le plus suave de la relation lahontanienne, avouons-le (voir l'Annexe IV). Mais, on voit aussi que le jeune homme était assez dégourdi, par les explications qu'il donne de ce système d'écriture à base de dessins qu'il a décrypté comme s'il s'agissait d'un langage codé.

Vis-à-vis de cette Lettre, vous voyez les armes de France & une hache au dessus. Or la Hache est le symbole de la guerre parmi les Sauvages, comme le Calumet est celui de la Paix; ainsi cela signifie que les François ont levé la Hache, c'est à dire qu'ils ont été à la guerre.»<sup>212</sup>

Néanmoins, il avance que «nous [les Français] devons bien rendre grâces à Dieu de nous avoir donné les moyens d'exprimer nos pensées & nos sentiments par le simple arrangement de 23. Lettres.»<sup>213</sup>, ce qui vient ajouter à l'idée du peu d'avancement des Amérindiens que l'usage de «hiéroglyphes» condamne à une pensée primitive. Mais Lahontan précise toutefois que «le nombre qu'ils en ont, quoi qu'assez médiocre, est capable d'embarrasser extrêmement l'esprit d'un Européen» par le degré de complexité qu'ils peuvent atteindre par l'agencement des dessins.

Chez les Indiens, outre l'absence d'argent, Lahontan note la particularité qu'ils ont de se «moqu[er] des Sciences & des Arts» que soutiennent un esprit de hiérarchie, distinction et subordination réduisant «à la servitude d'un seul homme qui peut tout & qui n'a d'autre loi que sa volonté»<sup>214</sup>. Ces derniers traits constituent les sources principales des utopies de Thomas More et de Campanella, par ailleurs, devenant signe de cette rêverie humaniste qui emporte

<sup>211</sup> Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Hexagone, Montréal, 1993, p. 75. D. Boudreau est essayiste spécialisée dans les recherches amérindiennes du Québec.

<sup>212</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 729.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 731.

<sup>214</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 639.

quelques esprits européens empreints de ce désir de syncrétisme où un Nouveau Monde, pur, viendrait régénérer les institutions de l'Ancien.<sup>215</sup>

C'est au moment de traiter des guerres que les *Mémoires* s'interrompent sur un conte qu'Adario aurait oralement transmis à Lahontan... Le sage Huron explique deux vérités: la raison est «le plus grand instrument» qui échappe aux Animaux et par lequel, s'ils l'avaient, les rendrait «capables de former une République (...) & de venir fondre sur nous [les humains]»<sup>216</sup>; ensuite, cette «faculté de penser, de raisonner & de parler» est à l'origine des guerres que les hommes font «sans aucun égard à l'humanité & à la bonne Foi.»<sup>217</sup> Pourtant, les guerres amérindiennes existent bel et bien.<sup>218</sup> Le discours ethnographique se voit rompu par l'intrusion de l'allégorie propre à l'univers amérindien qui se maintient par la tradition orale.

Certains auteurs de relation et non des moindres (puisqu'il s'agit des Pères Lafitau et Charlevoix), arguent que le calendrier lunaire de Lahontan reste une invention avec ce décompte de 30 lunes à partir desquelles «ils en laissent passer une surnuméraire, qu'ils appellent Lune perdue»<sup>219</sup>. À moins que le mot «lune» ne renvoie à la nuit, opposée au jour solaire. Ainsi, 30 lunes composent un mois «lunaire»; et 30 mois «Lunaires sinodiques» font effectivement deux ans et demi. La fameuse «lune perdue» correspond ainsi à un jour, ce qui permet de fabriquer un calendrier assez précis comptant encore «trois jours et demi de Lune morte, pendant lesquels il est impossible de la voir, ils leur ont donné le nom de jours nuds»<sup>220</sup>.

<sup>215</sup> Or l'exploitation de ces valeurs ne fait pas des écrits lahontaniens une œuvre utopique pour autant.

<sup>216</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 711.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 712.

<sup>218</sup> Tout au long de ce passage, Lahontan exalte le «méchant» Iroquois et leur cruauté en particulier: «Quantité de Nations Sauvages au Canada tremblent au seul nom des *Iroquois*.» précise-t-il. *Ibid.*, p. 714.

<sup>219</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 646.

<sup>220</sup> *Ibid.* Du reste, l'association entre une lunaison et un animal est fidèle à la pratique amérindienne, de même le décompte des parties du jour et de la nuit.

Ce type de calendrier ne rappelle-t-il pas celui du peuple maya qui avait conçu, juxtaposé à un calendrier solaire encadrant l'année civile, un calendrier sacré fondé sur le pas de la lune<sup>221</sup>? Mais les pères jésuites ignorent l'existence de telles pratiques chez les Indiens d'Amérique du Sud et en profitent pour dire combien l'aventurier travaille de génie<sup>222</sup>. (D'ailleurs pareil rapprochement s'avère inquiétant pour les bons pères quand on sait que les Hébreux ont aussi un calendrier lunaire... )

Lahontan poursuit sur sa lancée afin de bien faire comprendre que ces peuples d'Amérique n'ont pas vu leur sensibilité être brimée par une éducation ayant anesthésié leurs sens, d'où leur supériorité par rapport aux Européens. Les Sauvages ont un sens d'orientation exceptionnel qui supplée aux instruments européens («graphomètre», «horloge» ou «sabliers»<sup>223</sup>), voire aux sciences issues de la géométrie («longimétrie», «altimétrie», «stéréométrie») ou qui en sont dérivées («catoptrique»). Mais ils sont des gens naïfs et impressionnables:

Tous les Sauvages qui virent cet pièce de catoptrique, [un miroir concave] la trouvèrent aussi miraculeuse que les montres à réveil, les lanternes magiques, & les pagodes à ressort.<sup>224</sup>

Lahontan opère un renversement tant et si bien que le cabinet des curiosités se retrouve maintenant en Europe, devenue magasin à ciel ouvert. C'est par cette suite d'allers-retours que le mémorialiste fait et refait la traversée de l'Atlantique empruntant à toutes sortes de traditions. Par la comparaison avec les Européens étouffés par leur servitude, il cherche à montrer combien les Sauvages, libres et souverains, sont habités par la véritable raison.

---

<sup>221</sup> Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris, Coédition Robert Laffont / Jupiter, 1982, p. 159.

<sup>222</sup> Lahontan, op., cit., p. 646. Dans la note 519, on présente un extrait des *Mœurs des Sauvages américains* où Lafitau dénigre Lahontan :« (...) Tout cela me paroît être de la pure invention de cet Auteur, ainsi que ses Dialogues, et beaucoup d'autres choses dont ses Memoires sont farcis, et qui sont toutes fausses de notoriété publique. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils n'ont point une exactitude mathématique pour les intercalations, et pour accorder les années heliaques avec les années lunaires. Les Peuples policés de l'Amérique ne l'avoient pas eux-mêmes, à combien plus forte raison les Barbares.»

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 647-649.

<sup>224</sup> *Ibid.*

### 3. DU «VRAI» AU «BON SAUVAGE»

Dans un article fort documenté, Maurice Roelens rend compte de la fortune de certaines pages des *Mémoires* au détriment des *Dialogues* dans «quelques-uns des textes qui, entre 1750 et 1770, se sont intéressés à la réalité et à la signification du sauvage d'Amérique septentrionale»<sup>225</sup>.

Contrairement aux *Nouveaux voyages* (première relation de voyage par lettres), dont Charlevoix met en cause la véracité dans son *Journal de voyage (...) dans l'Amérique septentrionale* (aussi sous forme épistolaire)<sup>226</sup>, et aux *Dialogues* qu'un De Pauw prend pour une fiction (en raison des «matières de controverses»<sup>227</sup> qui y sont débattues et de l'impossibilité même des Sauvages de le faire, «faute d'avoir des mots abstraits pour désigner les êtres métaphysiques»<sup>228</sup>), plusieurs se sont nourris des mémoires lahontaniennes dans leur œuvre à caractère encyclopédique.

Selon Maurice Roelens, l'abbé Prévost (*Histoire générale des voyages*), de Brucker (*Historia critica philosophiae*) et de l'Abbé Pestré (auteur de l'article «Philosophie des "Canadiens" de l'Encyclopédie») ont eu recours aux dits *Mémoires*. Il en va de même pour Samuel Engel (dans le complément de l'article «Amérique», signé par De Pauw, dans l'*Encyclopédie* de Diderot) et Don Pernety (*Dissertation sur l'Amérique et les Américains*) qui y puisèrent abondamment<sup>229</sup>.

<sup>225</sup> Maurice Roelens, «Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites», *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, sous la dir. de Jacques Proust, Genève, Droz, 1972, p. 191.

<sup>226</sup> Charlevoix, *Journal (...) dans l'Amérique septentrionale*, édition critique de Pierre Berthiaume, Presses de l'Université de Montréal, 1994. L'éditeur met justement en lumière la fabrication charlevoisienne et le «recours à plusieurs ouvrages, dont [l'auteur] présente d'ailleurs la liste», ce qui pousse l'éditeur, comme dans le cas de l'éditrice de Mme d'Aulnoy dans sa *Relation d'Espagne*, à parler d'un véritable «patchwork», résultant d'un «art d'écrire [qui] est avant tout un art de réécrire les textes». *Ibid.*, p. 43.

<sup>227</sup> De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains* (1770) cité par Maurice Roelens, «Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites», *op. cit.*, p. 180.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>229</sup> Pour la liste exhaustive de ces emprunts, voir Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 183-184.

Les deux principaux extraits sont tirés du chapitre *Mœurs & manières des Sauvages*<sup>230</sup> et du chapitre *Croyance des Sauvages & les obstacles à leur conversion*<sup>231</sup>; le premier a trait à l'absence des «Sciences & des Arts» où la Connaissance mène plus au désordre qu'à l'harmonie et à la sagesse. Ces quelques pages contiennent une charge qui «dénonce, sans surprise, l'inégalité des conditions et des richesses et le principe monarchique», mais aussi étoffent l'image du Bon Sauvage qui «trouve son accomplissement, sa liberté et sa dignité dans l'activité physique et manuelle»<sup>232</sup>; le deuxième traite de leur conception de Dieu et de la croyance en l'immortalité de l'âme.

Le mérite de Maurice Roelens est d'avoir révélé les raisons pour lesquelles l'œuvre de Lahontan n'a pas été récupérée par les rédacteurs de l'*Encyclopédie*. Ces raisons, d'ordre idéologique, ont trait justement à la représentation du Bon Sauvage qui, chez Lahontan, participe plus de l'histoire de «l'universelle superstition» que l'incarnation de la Raison et de la nature mêmes. C'est pourquoi nous avons pu retracer le passage du «vrai» au «bon Sauvage». De fait, Lahontan, dans ses *Dialogues* notamment, oppose l'homme naturel à l'homme civilisé et, de ce fait, dégage une conception discontinue de l'histoire que ne pouvaient accueillir l'*Encyclopédie* dans laquelle on présente une perfectibilité de l'humain confrontée à la perpétuation des «perversions et des erreurs passées».<sup>233</sup>

L'historien huron-wendat Georges E. Sioui arrive à faire comprendre ce que Maurice Roelens perçoit sous la forme d'une opposition entre une conception de l'histoire continue et une autre, «discontinue», que propage Lahontan.

En 1492, l'Amérique est devenue le terrain de rencontre de deux idéologies alors les plus opposées sur terre. Dès son contact avec l'Européen,

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 637 à 653.

<sup>231</sup> Lahontan, éd. critique., *op. cit.*, p. 653 à 656.

<sup>232</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 190.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 169.

l'Amérindien, à cause de sa vision circulaire et non évolutionniste, voyait celui-ci comme un humain dont la culture était en dégénérescence, et qu'il s'agissait de rehausser; l'Européen, pour sa part, par sa vision linéaire et évolutionniste, voyait l'Amérindien comme un attardé qu'il fallait à tout prix faire entrer de force dans le processus d'évolution et de développement européens.<sup>234</sup>

Donc Lahontan aurait exprimé la pensée amérindienne selon laquelle on «reconnait l'interdépendance universelle de tous les êtres (physiques et spirituels)». Cette conception «s'oppose à la conception évolutionniste du monde selon laquelle les êtres sont inégaux, souvent méconnus, constamment bousculés et remplacés par d'autres qui semblent adaptés à l'«évolution»<sup>235</sup>, dit Georges E. Sioui. De fait, la pensée du Cercle illustre tout autant la continuité que la pensée linéaire qui, dans l'hypnose du progrès, nourrit ses élus perpétuant la poursuite de ces «chemins qui ne mènent nulle part», comme dirait Martin Heidegger... (à moins qu'on ne se retranche derrière la conception nietzschéenne célébrant le mythe de l'éternel retour). Ainsi, les dialogues lahontaniens opposent plutôt l'homme civilisé par l'écriture et l'apprentissage théorique de l'histoire à l'homme naturel évoluant dans une temporalité marquée différemment.

En raison du «style de vie libre» de l'auteur, et de la «liberté de sa plume»<sup>236</sup>, les *Mémoires* constituent donc un apport original jusqu'au XVIIIe siècle. Or il est tout de même étonnant de constater que c'est la partie décrivant le «Vrai Sauvage» qui nourrit les grandes œuvres de compilation et ce, au détriment des Dialogues qui célèbrent le «Bon Sauvage» et dont la principale fortune reste de l'ordre de la fiction littéraire (chez Diderot, Rousseau, Voltaire, Chateaubriand et Fenimore Cooper). C'est sur cette opposition des deux types du Sauvage, le «Vrai» et le

<sup>234</sup> Georges É. Sioui, *Les Wendats*, *op. cit.*, p. 193-194.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 3. Plus loin, Georges E. Sioui explique plus en détail cette pensée de laquelle découle une vision du monde particulière il va sans dire. «La réalité du Cercle sacré de la vie, dans lequel tous les êtres matériels et immatériels, sont égaux et interdépendants, imprègne toute la vision amérindienne de la vie et de l'univers.» p. 14.

<sup>236</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 170.

«Bon» qui participent de la même œuvre, que débattent Don Pernety et De Pauw; le premier défend l'image du «Bon sauvage», le second, celle du «Vrai», en tant que représentation de la dégénérescence de l'espèce humaine en Amérique<sup>237</sup>.

La coexistence de ces deux images antithétiques dans la même œuvre est une preuve supplémentaire rendant compte de sa construction étendue dans le temps, d'une part, mais aussi des influences diverses que subit l'auteur. Avant d'étudier le «Bon Sauvage» des *Dialogues*, il importe donc de s'attarder au «Vrai» des *Mémoires* et, pour ce faire, étudier l'organisation générale de cette partie constituant le 2<sup>e</sup> tome de l'œuvre.

Formées par 27 petits chapitres, les *Mémoires* se présentent comme autant de descriptions du pays, classement des arbres, oiseaux et poissons et de quelques tables permettant d'énumérer tant les nations sauvages que les animaux américains. Hormis quelques imprécisions et emprunts signalés<sup>238</sup>, Pierre Morriset et Catherine Fortin (dans *La faune et la flore nord-américaines dans les écrits de Lahontan*<sup>239</sup>) attestent que ces *Mémoires* révèlent un sens de l'observation indéniable. Et si Lahontan «accord[e] relativement peu d'importance aux végétaux», il s'intéresse beaucoup à la faune, se passionne pour la chasse et décrit de façon édénique le pays déclaré «beau» en ce qu'il est «plat et couvert d'arbres aux fruits comestibles et [dont le] climat est doux»<sup>240</sup>.

Par ailleurs, si Pierre Berthiaume pense que «Lahontan s'inspire vraisemblablement des travaux de Hans Sloane pour décrire la flore canadienne»<sup>241</sup>, c'est sans doute en raison du fait que l'aventurier parle avec admiration du naturaliste irlandais<sup>242</sup>.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>238</sup> Pour le seul emprunt (plagiat) signalé, voir Lahontan, *op. cit.*, p. 81, note 299.

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 68-82. Une sous-partie intitulée *La fiabilité de Lahontan* résume la situation, p. 79-82

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>241</sup> Pierre Berthiaume, *op. cit.*, p. 218.

<sup>242</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 795 et à la note 12 de la même page.



Mais c'est beaucoup présumer de ses connaissances livresques. Si Lahontan l'époque, c'est surtout que Hans Sloane<sup>243</sup> est un des correspondants prestigieux avec qui Henri Basnage de Beauval correspond pour produire son *Histoire des Ouvrages des Sçavans* entre 1687 et 1710<sup>244</sup>. Dans ce cadre, référer à pareille sommité, relève d'une mise en scène dont le but est vraisemblablement d'impressionner le lecteur en affectant d'appartenir au même cercle que le continuateur de Pierre Bayle.

Pour revenir aux propos de Pierre Morisset et Catherine Fortin, s'ils mettent en relief cet «œil d'un administrateur colonial, qui s'intéresse avant tout au commerce, aux établissements et aux habitants»<sup>245</sup>, les deux spécialistes de la faune et de la flore ne tiennent pourtant pas compte de cette opposition du «Bon Sauvage» au «Vrai». En effet, on remarque combien le «Vrai Sauvage» des *Mémoires* vit dans une nature, tout aussi «vraie» que «sauvage», nature en laquelle Lahontan puise la représentation de la «Bonne Nature», si généreusement utopique. Il semble surtout que les collaborateurs de l'édition critique se soient tenus très près de ce que note Maurice Roelens au sujet des mêmes *Mémoires* :

L'ordre de succession adopté n'est pas sans signification : en dépit de la sympathie de La Hontan pour les sauvages s'instaure d'abord le point de vue du colonisateur, pour qui ce pays, avant d'exister en lui-même, est terre à exploiter et à mettre en valeur, lieu où nouer relations commerciales et militaires. Le critère, explicite ou sous-jacent, de l'*utilité* prédomine.<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> «Le naturaliste anglais, Hans Sloane (1660-1753) remplit depuis 1693 et jusqu'à 1712 la fonction de secrétaire de la Société Royale des Sciences à Londres. Il est évident qu'un échange épistolaire avec un savant et bibliophile si bien informé et dont la collection de livres constituait le point de départ de l'actuelle «British Library» était d'un intérêt tout particulier pour Basnage (...)» expliquent Hans Bots et Leni Van Lieshout dans *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIIIe siècle – Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'Histoire des ouvrages des Savans» (1687-1709) publication annotée de quelque cent lettres et index thématique et analytique*, APA, Holland University Press, Amsterdam et Maarssen, 1984, p. XXII.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>245</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 69.

<sup>246</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan. Dialogues avec un sauvage, op. cit.*, p. 40.

Les lettres semi-annuelles présentent un pays bi-saisonnier : ou l'on est pris dans les glaces du rude hiver, ou l'on subit les grandes chaleurs d'un été suffoquant. Dans les *Mémoires*, la représentation du temps prend plus de coloration et varie suivant le cours des rythmes saisonniers que les Sauvages vivent différemment. Adorateurs du soleil, ils ont paradoxalement un calendrier de «douze mois Lunaires Sinodiques»<sup>247</sup> Or, pour ne pas confondre son lecteur européen, Lahontan a l'intelligence de révéler peu à peu le pays où s'est développé la colonie avant de lui présenter des pratiques et notions trop étrangères à son mode de vie.

Au fur et à mesure de la découverte de cette contrée sauvage remplie de naturels, il réfère à certains grands auteurs, tâchant de relier le réel à l'imaginaire classique. La fracture que l'on constate dans les différents lieux de la représentation permet néanmoins de relever des moments-clés : l'extraordinaire s'y révèle dans la mesure où le mémorialiste arrive à combiner le réel amérindien à l'imaginaire codé qui vient embellir et anoblir ce monde naturel.

---

<sup>247</sup> Lahontan *op. cit.*, p. 646.

## 5. CONCLUSION PROVISoire

En 1973, Maurice Roelens laissait entendre que

seule une étude critique approfondie des Mémoires, qui fait totalement défaut à l'heure présente, pourra dégager la véritable signification de l'œuvre en mettant en évidence les différentes strates du texte (...) par une comparaison systématique avec les résultats actuels de l'ethnologie, les témoignages des contemporains de Lahontan et l'état de la Libre pensée à l'orée du XVIIIe siècle.<sup>248</sup>

Nous avons mis en lumière le fait que, chez Lahontan, l'aspect libertin s'avère plutôt être le fruit d'une réappropriation originale des controverses de l'époque plutôt que le résultat d'une volonté de se présenter ainsi que l'héritier des libertins érudits.

En ce qui concerne les Sauvages, nous pensons que l'aventurier a une connaissance inégale mais effective des Amérindiens et de leurs mœurs. En effet, il n'accède pas à leur représentation du monde qui se déploie à partir d'une mythologie (transmise par la tradition orale) d'où est issu un certain nombre d'idées sacrées.

Ce mélange de contenu authentiquement amérindien à différents arguments provenant de factions tantôt catholique, tantôt protestante, en butte à la controverse religieuse, a l'heur de produire une curieuse rhétorique tenant à la fois de la nouveauté et de la raillerie à propos du genre.

Seule une écriture protéiforme, sauvage en ce que sa construction révèle l'effort de son altération, une écriture désirant paraître *ensauvagée*, pouvait arriver à entrelacer les deux Mondes par un travail de falsification de la mémoire personnelle au profit des attentes collectives (nourries d'une tradition d'œuvres de voyageurs et de missionnaires). Récit autobiographique, ces *Mémoires*

---

<sup>248</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan, Dialogues avec un sauvage, op. cit.*, p. 43.

devenues autofiction, obligent l'auteur à se découvrir tout en référant à l'imaginaire en place.

Mieux que personne, Lahontan traverse l'ordre apparent et, par sa *technique du fouillis*, transcende les cultures qui s'aliènent les unes au contact des autres. Ceci fait en sorte de permettre l'émergence du mythe du Bon Sauvage, figure emblématique dont s'emparent les Lumières après l'avoir détachée de ses sources.

Symbole du rebelle, l'Indien imaginaire taille sa plume. L'hérétique d'Amérique s'apprête à parler haut et fort. Tour à tour, railleur, fin, excessif, vindicatif ou cru, le dialogue d'idées dévoile une prise de parole sauvage qui sait s'amalgamer les trésors de la rhétorique antique et, simulant la controverse, s'attaque à la vérité chrétienne portée par l'éloquence sacrée.

Université de Montréal

**Le développement des genres littéraires  
dans l'œuvre de Lahontan**

(volume 2 de 2)

par

France Boisvert

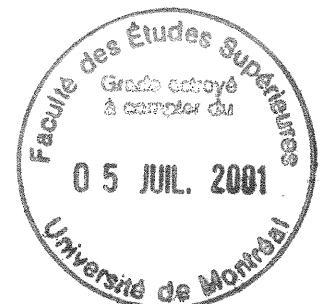
Département d'Études françaises

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

31 décembre 2000

© France Boisvert, 2000



PQ

35

US4

2001

v. 015

t. 2

1000

1000

## CHAPITRE 4 : CONTROVERSE, OU *DIALOGUES* DE LAHONTAN

Tant dans sa relation de voyage épistolaire que dans ses petits «mémoires», le jeune baron a fait preuve jusqu'ici de beaucoup d'adresse en entremêlant le fictif au vrai. On verra maintenant qu'il cultive le procédé avec une virtuosité telle que ses cinq dialogues avec Adario seront longtemps reçus pour authentiques.

D'ailleurs, cette tradition quant à la réception des dialogues pousse Maurice Roelens à «admettr[re] au moins une authenticité relative des entretiens avec Kondiaronk»<sup>1</sup>, suivant en cela l'opinion de Leibniz et Brucker. On voit tout de suite le glissement qui s'opère entre l'Adario fictif et le réel Kondiaronk. Il s'agit ici d'une clé importante du procédé menant à la récupération du mythe du Bon Sauvage que Lahontan transforme en une nouvelle figure emblématique, celle du Rebelle. C'est cette image «romantique» d'un Lahontan tenté par l'«ensauvagement» qui porte les commentateurs à imaginer l'auteur des *Dialogues avec un Sauvage*. Ainsi, Maurice Roelens explique que c'est

la note originale que fait encore entendre l'œuvre de La Hontan, l'un des rares témoins de l'Indien de l'Amérique du Nord au XVIIIe siècle qui ait réellement connu la tentation de l'«ensauvagement» qui y avait même partiellement cédé et trouvé, en tout cas, la saveur d'une expérience authentique.<sup>2</sup>

L'historien Jules Michelet ne dira pas autre chose en exprimant l'idée selon laquelle l'œuvre lahontanienne révèle «la noblesse héroïque de la vie sauvage, la bonté, la grandeur de ce monde calomnié, la fraternelle identité de l'homme.»<sup>3</sup>

Donc, pour Maurice Roelens, Lahontan reste

celui qui, aux limites extérieures de l'empire de la “raison” européenne, la conteste, la mine sans cesser jamais d'en être la victime; il est celui qui, à

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>3</sup> Cité par Maurice Roelens, *Ibid*, p. 81.

l'intérieur de ces limites, pauvre paysan, ouvrier, artisan [pour reprendre les termes de Diderot], porte en lui le même pouvoir de négation et de contestation<sup>4</sup>

Bref Lahontan incarnerait l'idée selon laquelle il existe «la possibilité d'une autre vie.»<sup>5</sup>

En ce qui nous concerne, pour autant que l'on distingue l'homme de l'œuvre, nous adhérons à ce postulat. Cependant, nous tenons à situer Lahontan dans le sillage de Pierre Bayle et celui, plus polémique, de Nicolas Gueudeville à qui l'on attribue la paternité des *Dialogues*. C'est ce dernier qui tâchera de «transformer l'Indien en symbole», relève M. Roelens, en «superposant l'image de l'Indien et la définition théorique de l'état de nature, telle que l'avait proposée par exemple Pufendorf»<sup>6</sup>. Or il est étonnant que Maurice Roelens n'ait pas été plus avant dans la reconnaissance de l'influence huguenote quand on lit, à peine quelques lignes plus haut :

On sait que les théories modernes du droit naturel, élaborées au XVII<sup>e</sup> siècle dans les pays protestants, en particulier par Grotius et Pufendorf, ne connaîtront une véritable diffusion en France qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle (...).<sup>7</sup>

Il faut donc étudier attentivement la lecture de M. Roelens avant d'élucider les tenants et aboutissants des *Dialogues* car, bien qu'éminemment éclairante, cette lecture (et celle de ses successeurs) reste orientée par des prémisses que l'on remet aujourd'hui en question.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80-81.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 68.



## 1. APPRÉCIATION DE LA LECTURE ROELENSIENNE

Dès le départ, la lecture de Maurice Roelens saisit par sa précision et sa pertinence. Les *Dialogues* de Lahontan, dit-il,

s'insère[nt] dans la longue et violente guerre qu'ont suscitée contre eux la politique, les ambitions, la morale et les méthodes des Jésuites. Il n'est pas, enfin jusqu'au procédé qui consiste à «fabriquer» un dialogue littéraire à partir de notes de travail et de documents qui n'ait de nombreux répondants dans la pratique du XVIIe siècle.<sup>8</sup>

Ces deux assertions assimilent le troisième tome de l'œuvre à de faux dialogues puisque ceux-ci sont effectivement, comme la totalité des œuvres du genre (qu'elles soient d'idées ou philosophiques), des fabrications littéraires. Bien sûr, par rapport aux *Provinciales* de Blaise Pascal où il note un «usage parodique et dérisoire du dialogue»<sup>9</sup>, les dialogues lahontaniens apparaissent plus spontanés et perpétuent en cela cette tradition des récits de voyage qui intègrent conversations et autres colloques entre «naturels» et «civilisés»: «forme première de la rencontre et de la confrontation entre deux civilisations, le dialogue est présent dans à peu près toutes les relations de voyage»<sup>10</sup> note M. Roelens. Du reste, quelques phrases plus loin, il ajoute que «le dialogue est le lieu et l'instrument d'une constante amplification, qui accentue l'aspect polémique du "témoignage".» Il s'agit donc de comprendre ce que représente cette parole, quelle est sa valeur et à quoi Maurice Roelens et ses continuateurs l'associent, bref de dégager ce qu'elle révèle.

### 1.1 Le sens de la parole sauvage

Tout en étant accompagnés d'un lexique, on sait que de tels dialogues s'insèrent parfois dans les récits de voyage (ceux de Jean de Léry que nous étudions plus loin), mais aussi dans certains catéchismes qui nous sont parvenus (dont celui de Jean de Brébeuf, cité plus loin aussi). Dans l'ensemble, l'annexion de tels discours se présente sous forme de traduction accompagnant

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

la transcription de la langue indigène. Par ailleurs, les travaux du linguiste H. Christoph Wolfart font référence à un certain nombre de dictionnaires algonquin/français, cinq pour tout dire, antérieurs à celui de Lahontan. On comprend alors que le but de leur publication est d'abord de révéler l'existence des langues amérindiennes et d'en faciliter l'apprentissage dans un semblant de conversation. Originellement donc, le «dialogue avec un sauvage» se présente en tant que variété générique exotique du dialogue pédagogique qui prolifère au XVIIe siècle.

*Colloque de l'entrée ou arrivée en la terre du Brésil, entre les gens du pays nommés Toüoupinambaout & Toupinenins, en langage sauvage & français.*

Toüoupinambaout. – *Eré-joubé?* Es-tu venu?

Français. – *Pa –ajout.* Oui, je suis venu.

T. – *The! Auge-ny-po.* Voilà bien dit.

T. – *Mara – pé – déré?* Comment te nommes-tu?

F. – *Léry – Oussou.* Une grosse huître.

T. – *Ere- jacasso pienc?* As-tu laissé ton pays pour venir demeurer ici?

F. – *Pa.* Oui. (...) <sup>11</sup>

Ce colloque, publié dès 1557, apprend beaucoup à son lecteur du XVIIe siècle. Nommer un nouveau monde permet de l'habiter. Mais il reste une marge entre ce qui est traduisible et ce qui ne l'est pas, faute d'adéquation référentielle, véritable Atlantique qui persiste entre l'Ancien et le Nouveau Monde.

T. – *Mara-vaé soerejusceh?* De quelle sorte de bête as-tu appétit de manger?

F. – *Nacepiah quevon-gouaaire.* Je ne veux de celle de ce pays.

T. – *Aassenon desve.* Que je te les nomme :

F. – *Nein.* Or là.

T. – *Tapiroussou.* Une bête qu'ils nomment ainsi, demi-âne et demi-vache.

*Se – ouassou.* Espèce de Cerf et Biche. *Taiasou.* Sanglier du pays. *Agouti.*

Une bête rousse grande comme un petit cochon de trois semaines. (...) <sup>12</sup>

Mais déjà ce pseudo-dialogue prend un tour monologique où le sauvage répond à l'explorateur pour le renseigner sur le pays où il cherche à survivre, voire s'implanter. Il s'agit donc d'apprendre à nommer les vivants (végétaux, animaux

<sup>11</sup> Jean de Léry, *op. cit.*, p. 187.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 189-190.

et humains groupés en tribus), nommer les parties du corps, identifier les actions propres à la conservation (manger, boire, etc.) et les lieux de la hiérarchie familiale et tribale. Plus tard, vient l'apprentissage de la temporalité car à défaut d'historicité, l'explorateur cherche à reconstituer au moins le continuum qui le mène de la naissance à la mort. Cette reconstruction d'une vision linéaire mène à la conscience de soi depuis le présent au passé, et à l'expectative, depuis le présent vers le futur. Les Sauvages, eux aussi, connaissent les déclinaisons de la conjugaison permettant de se situer dans le temps. On retrouve l'usage de la transcription de la parole sauvage en français dans les catéchismes catholiques. Dans l'édition des *Écrits en Huronie* de Jean de Brébeuf, Gilles Thérien explique que

le père Jacques Ledesme (...) composa enfin un petit catéchisme en 14 leçons qui eut beaucoup de vogue et fut traduit en plusieurs langues : latin, huron, allemand, grec, italien, polonais, bas-lithuanien... (...) c'est ce catéchisme qui, selon toute vraisemblance, a été introduit par Brébeuf en 1630 à l'usage de la mission huronne.<sup>13</sup>

Puisque le père Ledesme vécut de 1519 à 1575, on peut comprendre que ce type de catéchisme dialogué, où alternent sagement questions et réponses, est promu dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui correspond à la volonté de réforme lors du Concile de Trente qui a longuement siégé à la même époque. On reprend donc le procédé dialogué, avec transcription et traduction, mais le tour monologique est tout autre.

Doctrine chrétienne du révérend père Ledesme  
Du nom chrétien et de la doctrine chrétienne  
*Achristerronon ochienda chè orri houai enste cha*

1.– Première Leçon

3. *Escat aienstacoua*

Le maître :

*Arrihouaienste cha ens :*

Êtes-vous chrétien?

*Issa Achisterronon chiont?*

<sup>13</sup> Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, texte moderne, établi et annoté par Gilles Thérien, Bibliothèque Québécoise, Montréal, 1996, p. 189-190.

Le disciple :  
*Ateienste cha ens* :  
 Oui, par la grâce de Dieu.  
*Aau, daotan haatarat Aatio.*

M. Qui est celui qu'on doit appeler chrétien?  
*M. Sinen atonas achristeronon?*

D. Celui, lequel ayant été baptisé, croit et fait profession de la doctrine chrétienne.

*D. Nihen de hotoain, chiachè hocarratat arrihouaienstecha Achrיתהaan, stat onnè a to ha chona. (...)*<sup>14</sup>

Évidemment, les réponses n'ont plus de sauvage que la langue, ici transcrite à l'aide de lettres et autres phonèmes civilisés, émanant de la «France toute catholique» décriée ultérieurement par Pierre Bayle. Ce catéchisme bilingue se clôt sur un chant intitulé *Noël huron* attribué au Père Brébeuf. L'entrelacement d'idées sauvages au dogme catholique produit un syncrétisme étonnant qui révèle cet effort d'adaptation pour passer d'une langue à l'autre et, dès lors, d'un univers à l'autre.

Hommes, prenez courage, Jésus est né.  
 Maintenant que le règne du diable est détruit,  
 N'écoutez plus ce qu'il dit à vos esprits,  
 Jésus est né.  
 Écoutez les anges du ciel.  
 Ne rejetez pas maintenant ce qu'ils vous ont dit,  
 Marie a enfanté le Grand Esprit, comme ils vous l'ont dit.  
 Jésus est né.<sup>15</sup>

On peut donc voir à l'œuvre, à la même période, deux usages de la parole sauvage : dans le premier cas, elle assure d'autorité une maîtrise du Nouveau Monde, et, dans le deuxième cas, transformée par la conversion, assimilée et aliénée, elle est au service du Dieu des chrétiens catholiques. Dans ce dernier cas, le Sauvage se métamorphose en homme sauvage, sous-humain docile, soumis, obéissant aux puissants. Dès lors, l'Indien est l'égal du pauvre,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 267-268.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 295.

allégorie du paysan inculte, caricature de l'ouvrier ou ébauche de l'artisan<sup>16</sup>. Réal Ouellet s'est penché sur ces deux utilisations de la parole sauvage à quelques années d'intervalle. Dans un premier article<sup>17</sup>, il corrobore l'idée selon laquelle la parole de l'Amérindien indique sa domination sur le voyageur étranger, tout en créant un «effet de réel incontestable». Ensuite, il relève un autre usage, relié à l'entreprise missionnaire où la langue est «une arme pour écraser les adversaires de Satan»<sup>18</sup>, ce qui fait comprendre le lien établi entre le processus de diabolisation et l'hérétique (celui qui pense autrement), avec lequel la représentation de l'Amérindien fusionne.

Étonnamment, Réal Ouellet ne s'attache pas à défaire ce nœud issu d'un lacis circonstanciel sur le plan historique, puisque les Guerres de Religion qui sévissent en Europe sont transposées directement dans le Nouveau Monde, faisant des peuples sauvages les adversaires (hérétiques) des conquérants (catholiques). On a donc affaire à une usurpation de l'altérité qui conduit les voyageurs à se comporter de deux façons envers les Sauvages d'Amérique. D'abord, ils sont explorateurs, et dans ce cas, le dialogue avec le Sauvage établit un lieu propice aux échanges, au troc, au commerce et, par la suite, à l'implantation d'une colonie marchande.

Pour les Européens du XVI<sup>e</sup> siècle, comme pour les Amérindiens, la rencontre, c'est d'abord l'échange de marchandises, de paroles et de gestes. On troque la fourrure contre des objets de métal, mais on troque aussi des paroles.<sup>19</sup>

Ensuite, viennent les récits des conquérants (soldats du Roi) et missionnaires (soldats de Dieu) et le dialogue avec l'Autre devient la preuve de son

<sup>16</sup> Nous empruntons cette fascinante séquence comparative à Denis Diderot lui-même, cité dans Maurice Roelens, *Dialogues avec un sauvage*, op. cit., p. 78.

<sup>17</sup> Réal Ouellet, «Quelques aspects du dialogue dans la relation de voyage», *Parcours et rencontres. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*, Tome 2 : XVIII<sup>e</sup> siècle – XX<sup>e</sup> siècle, Éditions Klincksieck, Paris, 1993, p.1100-1111.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1101.

<sup>19</sup> Réal Ouellet et Marie Parent, «Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage», *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1996, p. 281.

assimilation, son acculturation, bref de sa soumission à la puissance coloniale. Dans ce cadre, la parole sauvage exprime quelque exotisme, cette singularité qui divertit : «Le Sauvage (...) prend le relais du fou de cour»<sup>20</sup>.

L'idée du Sauvage prenant «la place que le fou tenait jusqu'à la Renaissance» est redevable à Jean-Marie Apostolidès pour qui le bouffon avait jadis le privilège de révéler ce qui était caché.

Ses propos insensés renversaient l'ordre apparent des choses et mettaient à nu les plaies du système. C'est dans cette tradition de liberté verbale, de dérision et de retournement que vient se placer le Sauvage à l'aube du XVIIIe siècle. (...) Apparemment ridicule, parce que incapable de se conformer aux normes de la civilité urbaine, le Sauvage n'est plus l'être de la forêt de la Renaissance : il est désormais celui qui possède la vraie sagesse. Alors que pour les administrateurs coloniaux, l'Amérindien est encore la caricature de l'Européen dont on se gausse, pour Lahontan, et à cause de sa position de dépossédé, il est déjà le révélateur, au sens chimique du terme, des contradictions de la société française.<sup>21</sup>

Cette interprétation, si séduisante qu'elle soit, incite à associer, d'une part, les Sauvages réels au Sauvage imaginaire qui circule en Europe; et, d'autre part, à assimiler le statut de Fou du Roi, lieu d'exception s'il en fut, avec celui, moins extraordinaire, de peuples marginalisés voués à l'assimilation ou à l'extinction pure et simple. De fait, «l'envers» dont parle Jean-Marie Apostolidès serait plus «l'ailleurs», décrit par Jean-Marie Therrien :

Le monde politique autochtone est considéré comme un monde à l'envers. Cependant d'autres observateurs, missionnaires et philosophes (Montaigne par exemple), projettent dans leurs écrits une image positive de la politique amérindienne. Ils utilisent «l'ailleurs» pour critiquer leur réalité : le régime politique occidental, la monarchie, leur apparaît comme un monde à l'envers.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Réal Ouellet, «Quelques aspects du dialogue dans la relation de voyage, *op. cit.*, p. 1104.

<sup>21</sup> Jean-Marie Apostolidès, «l'Altération du récit. Les *Dialogues* de Lahontan», *Études françaises*, automne 1986, 22, 2, p. 85-86.

<sup>22</sup> Jean-Marie Therrien, *Parole et Pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Hexagone, Montréal, 1986, p. 21.

Enfin, dans la dernière partie de l'analyse de Jean-Marie Apostolidès, on constate encore la confusion entre l'auteur et son récit, entre celui qui raconte et ce qui est raconté, c'est pourquoi nous ne sommes pas partisan de ce qui reste une fort agréable hypothèse. Ainsi, un peu à la manière de Maurice Roelens et Réal Ouellet, Jean-Marie Apostolidès établit une adéquation entre le relationnaire et le dialogue où l'auteur se met en scène. Ainsi, dans ce cas-ci, Lahontan, «individu anomique»<sup>23</sup>, «homme en marge»<sup>24</sup>, développe une critique sociale «[qui] a son origine dans le sentiment d'une dépossession (...) [ce] qui se traduit également par une nostalgie de l'origine.»<sup>25</sup> Cependant, Réal Ouellet et Marie Parent mettent un bémol à cette parole rapportée par des voyageurs au service du Roi et dont les écrits ont pour but de justifier leur célébrité. C'est pourquoi ils ajoutent qu'«on ne sera donc pas surpris si cette parole rapportée annonce la colonisation française plutôt qu'elle ne dit l'être amérindien.»<sup>26</sup> Ceci expliquerait pourquoi, selon J.-M. Apostolidès, Lahontan exprime ses doléances en passant par un tiers, Adario. «Il se réfugie dans l'utopie et peut alors exposer ses critiques sous le masque de l'Indien»<sup>27</sup>. Pour l'analyste, Kondiaronk constitue un

Intermédiaire entre les Hurons et les Français, un individu qui relève de deux civilisations (...) Comme il manie les deux langues, il sert de traducteur, mais il est également un traître puisqu'il joue les uns comme les autres : *traduttore, traditore*. À l'inverse, l'Adario des *Dialogues* est un saint, au sens étymologique du mot, *sanctus*, séparé. Il évite tout contact avec les Européens et définit sa culture en opposition à la leur. (...) Même si Kondiaronk est un grand chef, il représente ses concitoyens plus qu'il ne les gouverne. Autre conséquence dans le domaine de l'économie libidinale, le phallus n'est pas l'organe médiateur des pulsions comme il l'est chez les Européens.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Jean-Marie Apostolidès, *op. cit.*, p. 74.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Réal Ouellet et Marie Parent, «Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage», *op. cit.*.

<sup>27</sup> Jean-Marie Apostolidès, *op. cit.*, p. 80.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 81-82.

On est, ici, en droit de se demander si Jean-Marie Apostolidès n'a pas tenté de reformuler en termes psychanalytiques ce que Maurice Roelens reliait plutôt au père du structuralisme :

La Hontan est un des premiers Modernes chez qui apparaît ce que Lévi-Strauss appelle quelque part la «nostalgie du néolithique» qui, à travers des images et des mythes divers, ne devait plus cesser de nourrir la rêverie de l'Occident.<sup>29</sup>

Pour Jean-Marie Therrien, le chef amérindien se constitue plutôt mémoire vivante et reste le gardien des traditions ancestrales de sa communauté.

Le chef se voit alors confié la tâche de remettre le pays à l'endroit, de ressouder le pays brisé en proférant une parole conciliante, réparatrice, parfois même impérative, et en faisant circuler les présents entre les mains des personnes de différents clans, de différentes tribus ou nations.<sup>30</sup>

Traditionnellement, le chef est celui qui redistribue les richesses ou celui qui, par la parole, exhorte les siens à cette même redistribution. Donc, ce que relève Jean-Marie Apostolidès est plus conforme au rôle de chef qu'au personnage mis en scène par Lahontan, cet Adario qui harangue moins qu'il ne discute à la française, connaissant les usages puisqu'il y aurait vécu...

Tu sçais que j'ay été en France, à la nouvelle Jork & à Quebec, où j'ay étudié les mœurs & la doctrine des Anglois & des François.<sup>31</sup>

À bien y penser, l'Adario réinventé par Lahontan se révèle plus près de ces controversistes protestants que du chef huron ayant réellement existé car, contrairement à ce que J.-M. Apostolidès affirme, nous savons qu'«Adario, parangon de l'éloquence sauvage telle que la définiront les Jésuites, [n']est [pas] la première figure à prendre directement la parole dans la littérature de voyage.»<sup>32</sup> Nous n'avons qu'à feuilleter le recueil de discours et autres morceaux

<sup>29</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 62.

<sup>30</sup> Jean-Marie Therrien, *Parole et Pouvoir*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>31</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 803.

<sup>32</sup> Jean-Marie Apostolidès, *op. cit.*, p. 85.



d'éloquence indienne colligés par André Vachon<sup>33</sup>, pour en trouver de nombreux exemples, tous antérieurs à l'œuvre de Lahontan par ailleurs.

Bref, la parole sauvage est utilisée dans deux types de dialogues où le Sauvage n'occupe pas le même rôle : dans tous les cas, on représente cette parole par des transcriptions (en italique le plus souvent) auxquelles des traductions sont annexées. On serait tenté de clore cette étude en arguant avec Réal Ouellet que ces dialogues

s'inscrivent dans une double tradition : celle, d'abord, qui fait parler le fou, l'étranger, le déviant, pour y entendre l'écho d'une sagesse inaccessible à l'homme social; celle, ensuite, du dialogue philosophique à la manière de Lucien, dont la verve caustique permet de constater allègrement les orthodoxies sans abandonner une position foncièrement sceptique.<sup>34</sup>

Ce serait là négliger un détail et un phénomène générique qui ont été évacués trop rapidement jusqu'ici : l'alliance des luttes religieuses des protestants de l'Ancien Monde au personnage du Bon Sauvage du Nouveau Monde (forgé en réponse aux «Mauvais Sauvages» des jésuites) et la vogue des oeuvres de controverses nourrissant les Guerres de Religion du XVIe et XVIIe siècles.

Nous croyons que c'est de la fusion de ces deux phénomènes que le mythe du Bon Sauvage, résistant à l'envahisseur, tire sa source et que c'est par les soins des auteurs, commentateurs et imprimeurs du Refuge hollandais que triomphent l'altérité et la contestation de l'ordre établi. C'est bien ce dont il est question en une époque qui voit ses rois tâcher d'unifier le royaume de France pour établir sous le règne de Louis XIV la monarchie absolue de droit divin après avoir exclu la partie dissidente de sa population par l'Édit de Fontainebleau (1685), soit la Révocation de l'Édit de Nantes. C'est du moins ce que soutient l'historienne Janine Garrison, dans sa description de l'Édit de 1685 car

<sup>33</sup> André Vachon, *Éloquence indienne*, Fidès, «Classiques Canadiens», Montréal, et Paris, 1968, 96 p.

<sup>34</sup> Réal Ouellet, «Quelques aspects du dialogue dans la relation de voyage», *op. cit.*, p.1108.

depuis 1635 jusqu'à la trêve conclue en l'année 1685 avec les princes de l'Europe, le royaume ayant été peu de temps sans agitation, il n'a pas été possible de faire autre chose pour l'avantage de la religion [catholique]...<sup>35</sup>

Lahontan, l'aventurier d'origine béarnaise, dissimulerait-il son appartenance à la Religion prétendue Réformée? Les actes de ses deux baptêmes catholiques nous en dissuadent. Mais à l'époque, dans le Refuge hollandais où il séjourne et publie, ne peut-on pas imaginer que, par certaines allusions, son entourage le laisse entendre?

## 1.2 La tentation de l'hypothèse huguenote

C'est en étudiant ce qu'il nomme «les problèmes religieux» que Maurice Roelens reste le plus éloquent dans son analyse des dialogues lahontaniens puisqu'il situe l'auteur par rapport aux jésuites (dont le Père Lafiteau est le principal porte-parole), par rapport à l'apologétique chrétienne en général, et, enfin, par rapport à Pierre Bayle, Leibniz et à l'influence de Spinoza en Hollande.

Mais, il considère que les jésuites voient volontiers dans les croyances religieuses des Indiens les traces soit d'une révélation naturelle, soit d'une révélation primitive<sup>36</sup>. Maurice Roelens fait ici allusion au «déisme des Indiens» attestant du «consentement universel à l'idée de Dieu». Cependant, il précise qu'«on se souvenait du "paradoxe" de Bayle dans *Les Pensées diverses sur la comète*, dissociant morale et religion, et conduit à supposer des peuples sans Dieu.»<sup>37</sup>

C'est que les *Dialogues* développent un déisme «à fondement rationaliste et à finalité morale, que vient compléter la croyance en l'immortalité de l'âme»<sup>38</sup> alors

<sup>35</sup> Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, coll. Points #H94, Paris, 1985, p. 10.

<sup>36</sup> Maurice Roelens, *op. cit.*, p. 52.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

que les *Mémoires* semblent empreintes d'un déisme rationnel qui «s'accompagnait d'une définition panthéiste (...) [due] à une influence diffuse, en Hollande et en Angleterre, des doctrines de Spinoza»<sup>39</sup>. Ce que Maurice Roelens appelle «panthéisme» est ce qu'il nomme plus loin «l'animisme dualiste des Algonkians, qui organisent le monde comme une totalité vivante, que se partagent des forces bénévoles ou hostiles à l'homme»<sup>40</sup>, univers où chaque être (humain et non-humain) est habité par un esprit. Or, ceci est plutôt en relation avec la pensée sacrée amérindienne, en général. Du reste, nous en avons traité dans notre étude des *Mémoires* confrontés aux dernières recherches ethnographiques huronnes-wendates et c'est pourquoi nous n'y revenons pas. Cela dit, il reste que la lecture des dialogues lahontaniens révèle qu'ils constituent une somme des enjeux religieux de l'époque.

[Il s'agit là d'] un «précis», c'est-à-dire un résumé des refus de la soumission de la raison à la foi, critique des traditions scripturaires, du péché originel, et de ses conséquences, mise en évidence de la multiplicité des religions et des sectes chrétiennes, refus de l'incarnation de Dieu, de la prédestination, critique du divorce entre la morale théorique du christianisme et la pratique sociale des Européens, etc.<sup>41</sup>

Le pasteur de Charenton, Jean Daillé, écrit des choses semblables dans l'œuvre qu'il publie à la fin de sa vie, afin de couronner sa longue carrière de controversiste érudit. Dans un premier temps, il met en relief ce que l'Église catholique a en commun avec la Réformée :

Il est vray que vôtre Eglise fait profession de croire tous les vrays & nécessaires fondemens du Christianisme : la Trinité, l'Incarnation du Fils, sa mort, nôtre rédemption, son Ecriture, son Jugement, son baptême, son Eucharistie, son paradis, & autres verités semblables; c'est ce qu'entendent ceux de nos écrivains, que vous allegués, & l'on ne peut la nier, sans aller contre une verité notoire.<sup>42</sup>

Ensuite, il identifie ce que les prêtres catholiques ont ajouté :

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Jean Daillé, *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy.*, 2 parties en 1 volume, pour I.A & S. De Tournes, Genève, 1662, 2<sup>e</sup> partie, p. 55. Pour faciliter la lecture, nous avons modernisé la graphie du « f » en « s » et du « l » en « j ».

C'est de celle-là qu'il faut prendre l'accusation, que nous vous intentons de vous estre détournés de la verité apostolique, d'enseigner outre ce que S. Paul avoit evangelisé & d'avoir notamment étably le culte religieux de diverses créatures sous peine d'anatheme. (...)

Car après ce que vous en avez triè; j'y represente en suite les articles que vous avez ajoutés à ceux de la voy Chrétienne; la mediation des Saints à celle de Jesus Christ, le sacrifice de votre Eucharistie, de vos reliques, de vos images a celle de Dieu, & autres semblables abus, qui gâtent par leur venin tout ce que vous avez de bon.<sup>43</sup>

Plus loin, M. Roelens précise que «le texte de La Hontan semble être une sorte de version «populaire» des critiques et des arguments élaborés dans les milieux intellectuels de la fin du XVIIe siècle.»<sup>44</sup>

Il ne croit pas si bien dire. Les dialogues de Lahontan où Adario s'emporte et vitupère avec véhémence ne sont pas bien différents de certains autres passages de la *Réplique de Jean Daillé* (1662). Et si l'on a souvent attribué à l'influence lucianesque les marques d'humour chez Lahontan, on s'aperçoit que les protestants en usaient abondamment afin de transformer la lourdeur lassante du libelle par la finesse énergique de l'ironie. On remarque dans le passage qui suit le sourire d'une critique fondée sur un parallélisme hyperbolique et la forte teneur dialogique des propos endigués par un «nous» aussi ferme qu'emporté.

Nous avons souffert & souffrons encore vos anathemes pour les choses les plus importantes, qui puissent estre au monde, qui regardent le salut, pour ne pas confesser de la bouche (comme vous voulés nous y contraindre) ce que nous ne croyons pas de cœur, pour ne pas adorer vôtre hostie, ni venerer vos images, ni invoquer vos Saints, ni ne connoistre vôtre Pape pour infaillible & pour Seigneur & Monarque de l'Eglise Universelle, & autres traditions semblables, inouïes dans la parole de Dieu & parmy les chrétiens du Siècle d'Irenée. Rendés nous l'Eglise comme elle étoit alors; une Eglise, qui ne forçoit personne pour estre en sa communion d'adorer l'Eucharistie, d'invoquer les Anges, de se prosterner devant des images; de croire enfin, ou de pratiquer toutes les choses que vôtre Concile de Trente a établies sous peine d'anatheme.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 55 et 56.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 61.

D'ailleurs, cherchant l'origine des arguments dénonçant les abus de l'Église catholique, Maurice Roelens relève

quelques griefs nouveaux, qui semblent bien être d'origine protestante :

- mise en cause des moines et des Jésuites, en particulier en ce qui concerne le vœu de chasteté;
- attaque des pouvoirs conférés au pape par l'existence du purgatoire et des indulgences;
- enfin, dans le deuxième dialogue critique de la croyance au diable, à la magie et aux sorciers, tous éléments habituels de la polémique anticatholique des milieux protestants.<sup>46</sup>

Or, nous avons trouvé les mêmes arguments dans l'étude des *Mémoires*, arguments que nous avons aussi retrouvés dans le grand *Dictionnaire* de Pierre Bayle, ce qui nous incite à induire la présence de l'influence calviniste dans les écrits lahontaniens. Les *Dialogues* s'avèrent effectivement tels et annoncent en cela les grands thèmes des écrivains-philosophes : réforme des idées religieuses reçues, apprivoisement de l'altérité par l'étude exhaustive des différences, tolérance et libéralité de la pensée politique.

### 1.3 Nicolas Gueudeville, révélateur de Lahontan

Si Maurice Roelens semble tant hésiter à poursuivre la piste huguenote, c'est en raison de l'ambiguïté de l'œuvre transformée dans la version de Nicolas Gueudeville, notamment au chapitre des dialogues.

L'intérêt de la version de Gueudeville est d'être parfois un *vrai* dialogue, celui qui pèse les chances d'une entreprise révolutionnaire dans la société du début du XVIIIe siècle : il y aura peu de « lectures » semblables de La Hontan au siècle des Lumières<sup>47</sup>.

Pourtant, quelques lignes plus haut, M. Roelens déclare que

Gueudeville, avant d'être un polygraphe, est d'abord un pamphlétaire, s'attaquant avec une violence extrême à tous les crimes et les excès commis par la monarchie absolue et l'Église de France. Cette passion

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 68.

politique et anticléricale, où s'expriment toutes les révoltes et toutes les rancœurs de certains milieux du *Refuge* va se déployer à l'aise dans le *rewriting* auquel il procède de l'œuvre de La Hontan. Ce qui n'est probablement, au point de départ, qu'un travail de librairie aboutit à des modifications considérables des textes originaux.<sup>48</sup>

Donc, a posteriori, M. Roelens voit le travail de réécriture de N. Gueudeville comme une lecture recréant l'œuvre et la prolongeant, par l'écriture, de sa propre main. On dirait que, pour lui, Gueudeville rend tangible, révèle en somme le sous-texte, voire l'implicite de l'œuvre dialoguée de Lahontan. C'est pourquoi, encore quelques pages plus tôt, il lance que

Déjà, à l'intérieur même de l'œuvre de La Hontan, s'amorce une transformation qui s'accroîtra dans la version de 1705 : à l'opposition déisme naturel-christianisme tend à se superposer, sinon à se substituer, le conflit plus ancien entre Genève et Rome. On y verra volontiers un de ces remaniements que le séjour en Hollande de La Hontan a dû apporter aux notes primitives.<sup>49</sup>

Enfin, l'hypothèse quant à l'influence huguenote se déploie. Mais c'est pour se voir circonscrite par quelque influence générique :

Il faut noter tout de suite la disproportion qui existe entre la place limitée accordée à ces problèmes par les *Mémoires* et l'ampleur nouvelle qu'ils prennent dans les *Dialogues* : disproportion qui souligne l'écart entre le «témoignage» que sont les *Mémoires* et le pamphlet qui constituent les *Dialogues*.<sup>50</sup>

Pour M. Roelens, les *Mémoires*, s'ils ne sont pas véreux restent vraisemblables, de la même façon que la *Relation* par lettres reste d'une «authenticité relative». Or, cette «tentation permanente de l'ensauvagement»<sup>51</sup> reste le seul critère de vérité qui tienne pour M. Roelens qui y voit «une expérience authentique et une sorte d'exigence *existentielle*, qu'on retrouvera (...) chez un J.-J. Rousseau ou

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 61.

un H.-D. Thoreau.»<sup>52</sup> Ce bonheur naturel, viril et simple a l'heur d'accentuer «deux couples nature-bonheur et artifice-malheur»<sup>53</sup>, précise-t-il. Et il note ceci :

une des manières de traiter le parallèle entre bonheur des sauvages et bonheur des civilisés sera précisément de tenir grand compte du refus de la civilisation par l'indigène et au contraire de l'existence d'un certain nombre d'Européens «ensauvagés».<sup>54</sup>

Mais on peut douter de ce désir d'ensauvagement chez un Lahontan qui cherche les honneurs tout au long de son séjour en colonie et qui se félicite d'être invité à la table du gouverneur.

Quant aux *Dialogues*, reçus pour «pamphlet»<sup>55</sup>, voire «pamphlet antichrétien»<sup>56</sup>, ils constituent un «réquisitoire»<sup>57</sup> où, à «la parodie s'adjoint l'ironie, où par l'antiphrase le défenseur se charge (...) [de] l'injustice de la justice»<sup>58</sup> «(...) transformant nécessairement le dialogue en procès»<sup>59</sup>. Vraisemblablement, la controverse est oblitérée alors qu'elle cumule très exactement tous les caractères qui viennent d'être énoncés. Maurice Roelens n'y songe pas un seul instant et pense que le mérite de Nicolas Gueudeville aura été celui de parachever l'impensé chez Lahontan, ce

dialogue “truqué” donc, où le sauvage prend sa figure définitive d'accusateur et de juge, menant le procès, prononçant les sentences et détenant les normes du jugement : nature, raison, justice. Le Sauvage perd ainsi son enracinement concret et de sa figure propre pour devenir une sorte de symbole, représentant l'*origine* de l'homme (nature) par rapport à quoi la civilisation est décadence et l'histoire dénaturation, et la *norme* (raison, nature) à la fois idéale et réelle, selon laquelle jauger et mesurer les valeurs et les comportements de la civilisation européenne<sup>60</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 61, note 1.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 49.

Mais on comprend qu'il s'agit surtout de la société évoluant sous le règne de Louis XIV. Plus loin, M. Roelens, curieusement, rend compte de sa façon d'éluider l'œuvre lahontanienne à partir des sources souterraines :

À ne vouloir retenir que les traces avérées que l'œuvre a laissées dans les textes postérieurs, on fausse la réalité; on néglige l'essentiel, qui est de l'ordre de l'implicite, du non-dit, de l'«impensé», pour reprendre une expression de L. Althusser.<sup>61</sup>

En fait, M. Roelens cherche à démontrer que sans le vague concept de nature élaboré chez Lahontan, Gueudeville n'aurait jamais pu rendre littéraires les théories du droit naturel de Grotius et Pufendorf, et cristalliser dans l'Indien les idées reliées au concept de Nature. Il s'agit, pour M. Roelens, de découvrir d'où vient ce désir de changement de l'ordre des choses. Et, bien qu'il se défende de «voir en lui un précurseur du socialisme préscientifique ou le défenseur d'un certain communisme "utopique"<sup>62</sup>, il termine sa longue introduction aux *Dialogues* en insistant sur l'essentiel :

[Il s'agit de l']idée qui se formule chez La Hontan et se transmet par lui qu'existe, à l'orée d'un siècle et demi de *barbarie* colonialiste et d'exploitation du prolétariat européen, la *possibilité* d'une autre vie.<sup>63</sup>

Or, loin d'exclure l'influence du Refuge, M. Roelens la confirme et fait de Lahontan la pierre angulaire de la contestation, faisant de Gueudeville le porte-voix articulé du désir individuel de quelque

petit noble dépossédé de tout, et qui s'irrite devant la *complication* qu'introduisent dans la vie européenne les rapports de subordination, de hiérarchie et de dépendance et le fonctionnement injuste d'une société déjà bureaucratique.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 60.



L'entreprise de Nicolas Gueudeville a pour but de faire de Lahontan un nouveau Télémaque, à l'instar de celui développé par *Fénelon* et au sujet duquel il s'est ingénié à produire plus de cinq critiques.

Plus intéressante et plus significative est la substitution au vague et timide «réformisme» qui se manifestait ici et là dans le texte de La Hontan de l'appel à la révolte, au droit de résistance et à l'insurrection contre un monarque qui outrepassa ses droits et réduisit l'ensemble des Français à l'esclavage; prenant appui à la fois sur les théories du droit naturel et sur l'exemple de la révolution anglaise de 1688, il en appelle à la troupe pour renverser le roi et rétablir l'égalité naturelle.<sup>65</sup>

Ainsi présentée, la version signée Gueudeville prédomine sur l'originale de Lahontan puisque, semble-t-il, elle annonce la Révolution française de 1789. Cependant, plus tôt, M. Roelens hésitait en invoquant la nécessité de faire le tri dans les nombreuses rééditions de l'œuvre lahontanienne :

L'étude n'a pas été menée, qui permettrait de distinguer parmi les multiples rééditions de La Hontan, celles qui conservent le texte original et celles qui retiennent la version de Gueudeville, mais elle paraît indispensable pour une exacte appréciation de l'influence de La Hontan.<sup>66</sup>

Soudainement, on voit combien il importe pour M. Roelens de ne pas trop savoir quelles rééditions contiennent quelles versions. En effet, qui de Lahontan ou de Gueudeville a influencé les écrivains philosophes, qu'ils s'en réclament ou non? Voilà pourquoi, s'il faut réhabiliter Lahontan dans l'histoire littéraire, on ne peut le faire sans réhabiliter l'audacieux polygraphe que fut Gueudeville.

Si l'édition critique de Réal Ouellet et Alain Beaulieu nous libère aujourd'hui de quelque incertitude en révélant le texte original, il n'est pas sûr que cette réalisation conduise le lecteur à juger que l'essentiel chez Lahontan est cette évocation de «la *possibilité* d'une autre vie»<sup>67</sup> et que ce soit là aussi l'héritage du polygraphe de Rotterdam.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 81.

Nous voyons clairement que ce qui est en jeu, pour M. Roelens, c'est de conserver l'image littéraire de Lahontan, une image en adéquation avec son œuvre, comme gage d'authenticité, et (sans déprécier la version de Nicolas Gueudeville), d'en expliquer la fortune ultérieure en précisant les enjeux politiques, religieux et philosophiques en cause dans la version de 1705.

Ostensiblement, on assiste au renversement qui suit : sans Gueudeville, Lahontan n'a que peu d'intérêt. Du moins, c'est ce qu'il laisse entendre quand il négocie l'importance de ladite œuvre et de sa réécriture.

Le positivisme de l'histoire littéraire rend donc mal compte de l'importance d'une œuvre, quand cette importance tient moins aux réponses qu'elle apporte qu'aux problèmes qu'elle oblige ou habitue à poser.<sup>68</sup>

Et c'est ce qu'occasionne justement la version de Nicolas Gueudeville publiée en 1705. D'ailleurs, M. Roelens le dit autrement :

[Il] reste que La Hontan a été un des premiers et des principaux écrivains à imposer à la pensée européenne une des catégories fondamentales de sa réflexion : l'obligation, fût-ce pour se justifier ou s'exalter, de se penser par rapport à ce qui n'est pas elle (..), le «sauvage» (...) est celui qui, aux limites extérieures de l'empire de la «raison» européenne, la conteste, la mine sans cesser jamais d'en être la victime.<sup>69</sup>

Gueudeville est, en définitive, celui qui, par son *rewriting*, met en scène ce «sauvage» de Lahontan, nouvelle allégorie du jeune noble déchu, en exil du monde qui l'a conçu, en relation avec Adario, principe de résistance à une France dominé par le catholicisme et ayant réalisé la monarchie absolue.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 80.

## 2. APPRÉCIATION DE LA LECTURE OUELLETTIENNE

On a vu que la lecture de Maurice Roelens tâchait d'intégrer la version de Nicolas Gueudeville afin de réhabiliter l'œuvre entière dans toutes ses postérités possibles (pour ainsi dire), de façon à établir un lien venant expliquer l'évolution de l'histoire littéraire (qui passe du Classicisme au Siècle des Lumières), en éclairant cette période trouble appelé *Crise de la conscience européenne* (1685-1715) par Paul Hazard, dans le célèbre ouvrage du même nom. Pour sa part, bien qu'il suive pas à pas le développement de Maurice Roelens et qu'il partage plusieurs de ses idées quant à l'influence de Lahontan sur ses contemporains, Réal Ouellet s'en distingue par sa riche connaissance des relationnaires des autres écrits de la Nouvelle-France grâce à laquelle il a tôt fait d'associer l'aventurier du Béarn et, en cela, d'atténuer sa grande originalité qui, pour M. Roelens, était signe d'authenticité. Travail colossal, l'édition critique de l'œuvre lahontanienne qu'ont mené à bien Réal Ouellet et Alain Beaulieu (appuyés de leur équipe) est fascinante et fourmille de détails judicieux<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> La liste des *Attributions* nous apprend que cinq parties (sur douze) composant l'introduction sont signées par Réal Ouellet : *Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan, L'élaboration de l'œuvre, La publication, Les traductions, Une œuvre littéraire* et, enfin, *La fortune littéraire*, de loin la plus importante. De façon générale, il a repris patiemment l'ensemble des références déjà recensées par Maurice Roelens, ce dernier ayant repris les pistes de Gilbert Chinard et relativisé les doléances outragées de Joseph Edmond Roy. R. Ouellet a vérifié les remarques et renvois signalés par ses aînés auxquels il ajoute peu : les comptes-rendus de l'œuvre de Lahontan, lors de sa parution, avaient déjà été signalés par Gilbert Chinard; le rapprochement avec un dialogue du Père Buffier, par Maurice Roelens; un document biographique (la montée en grade du soldat Lahontan), publié par P. Margry dans *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et le Sud de l'Amérique septentrionale (1879-1888)*, etc. Par ailleurs, à la suite de l'historien de la philosophie Johan Jacob Brucker (dans son *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* [1844]), il a su exploiter et ajouter quelques lettres d'une correspondance inédite entre Lahontan et Leibniz, à l'échange de lettres déjà connu que celui-ci avait eu avec l'homme de science Bierling. Inédite aussi semble l'étude de la *Préface du traducteur* que le libraire et compilateur d'Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, signe dans son *Recueil de voyages au Nord* (1715). Pour ce qui est de l'utilisation de Lahontan par un certain nombre d'historiens et encyclopédistes, Réal Ouellet les a recensés un à un pour remonter jusqu'aux sources déjà signalées par Maurice Roelens, Gilbert Chinard ou Enea Balmas : que ce soit chez Bacqueville de la Potherie dans *l'Histoire de l'Amérique septentrionale* (1722) ou Lafiteau dans les *Mœurs des Sauvages américains* (1724). Du reste, Réal Ouellet a su en ajouter de nouvelles, dont J. F. Reimmann, *Histoire universelle de l'athéisme et des athées* (1725), Saugrain, dans son *Dictionnaire universel de la France ancienne et moderne et de la Nouvelle France* (1726), Bruzen de la Martinière, *Le Grand dictionnaire géographique et critique* (1726-1739) et surtout Jean-Pierre de Crousaz, *Divers ouvrages de Monsieur de Crousaz* (1737).

Pour Réal Ouellet, la fortune littéraire de Lahontan est la conséquence du succès que connurent *Les Dialogues* mettant en scène Adario : au XVIII<sup>e</sup> siècle, les compilateurs tiennent compte de quelques pages des *Mémoires* pour leur valeur ethnographiques mais, par la suite, «l'œuvre de Lahontan fonctionne davantage comme symbole, image globale, que comme texte.»<sup>71</sup>

Outre le passage obligé par Chateaubriand, en raison d'emprunts (déjà signalés par G. Chinard et J. Edmond Roy), et Michelet (aussi signalé, mais par M. Roelens), Réal Ouellet innove peu, hormis quand il traite des rapports entre l'œuvre lahontanienne et l'historiographie canadienne-française, notamment la résurgence de «vieilles querelles sur la véracité factuelle de l'œuvre ou sur la personnalité controversée de Lahontan» depuis 1970. Il brosse un portrait de la mauvaise réputation de l'aventurier et de ses pages «engueudevillées» dans des ouvrages pédagogiques (le *Guide du chercheur en histoire canadienne* [1986], ou *La Nouvelle-France 1534-1713* de Michel Allard, *Rêves d'empire, la France avant 1700* d'André Vachon, tous deux publiés en 1976), ou d'œuvres romanesques (dont *Le Premier Jardin* d'Anne Hébert [1988]).

La seule franche dissidence qu'il se permette reste au niveau de l'influence huguenote (ainsi que nous l'avons déjà notée). On ne sait trop quelles raisons motivent pareilles réserves chez R. Ouellet sinon qu'il a choisi de s'en remettre à l'influence de Lucien de Samosate, influence dont nous avons souvent douté, ne croyant pas que Lahontan ait nécessairement lu les œuvres auxquelles il fait allusion. Or, Réal Ouellet justifie cette influence en disant que Lahontan

[t]rouvait chez le philosophe de Samosate une verve, un goût de la «diversité», un scepticisme euphorique qui sait utiliser l'ironie et la raison pour attaquer tous les dogmatismes, toutes les croyances religieuses hégémoniques.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 190.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 34.

Il se questionne ensuite :

Est-ce par l'intermédiaire de Lucien – ou encore à travers Montaigne ou des commentateurs récents – que Lahontan rejoignit le pyrrhonisme dont les traits principaux semblent marquer l'œuvre entière : la résolution du monde en « apparences », le refus de juger et « l'ataraxie », cette tranquillité d'âme qu'il trouva aussi chez les « Sauvages » d'Amérique ?<sup>73</sup>

Or Lahontan n'est redevable à ceux-là que dans la mesure où, effectivement, les controversistes érudits du Refuge en perpétuent l'héritage en le fusionnant au leur.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

### 3. LA PRATIQUE DE LA CONTROVERSE

Il est étonnant que ni Maurice Roelens ni Réal Ouellet n'aient songé un seul instant à la pratique de la controverse (entre protestants et catholiques) comme facteur venant colorer l'aspect générique des entretiens entre Adario et le Lahontan fictif des *Dialogues*. Cette pratique est-elle peu connue ou moins valorisée chez les historiens de la littérature, bien que ce genre littéraire soit depuis lors tombé en désuétude (pour ce qui est de la défense des religions, du moins)?

Bien que nous ayons amassé toute la documentation nécessaire à l'élaboration d'une nouvelle poétique du dialogue en tant que genre autonome<sup>74</sup>, nous pensons qu'il s'agit là d'un autre objet que celui qui nous occupe actuellement. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, nous lançons une poétique de la controverse. Celle-ci a l'avantage d'intégrer le dialogue d'idées (et autres formes dialogiques de l'époque), tandis qu'une poétique du dialogue euphémise la place que tient la controverse en l'identifiant comme dialogue éristique, variété du grand genre qu'est le dialogue en général. (Nous y revenons plus longuement dans les parties qui suivent.)

L'historien des religions Bernard Dompnier nous apprend que «la situation de coexistence confessionnelle établie par l'Édit de Nantes [1598] faisait de la France «un vrai paradis pour controversistes»<sup>75</sup>. La paix civile établie, les champions des deux confessions pouvaient s'employer tout à loisir à engager le débat théologique avec leurs adversaires. La révocation du même Édit [1685] n'a certes pas eu d'effet sur cette littérature critique qui embrase la France depuis tous ces foyers de contestation dont la Hollande reste le centre à l'époque.

<sup>74</sup> Voir notre bibliographie assez exhaustive à propos du dialogue, en tant que genre autonome.

<sup>75</sup> Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie – Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, op. cit., p. 171.

Souvent négligé par la plupart des commentateurs littéraires, l'historien des religions révèle quelques chiffres qui incitent à considérer le phénomène.

La masse des ouvrages de controverse que nous a légués le XVII<sup>e</sup> siècle est impressionnante. Un récent répertoire de livres de ce genre en dénombre plus de 7 000, soit une moyenne de 80 titres par an pour l'ensemble de la période où l'édit de Nantes fut en vigueur [87 ans]; pour les trente années qui suivent sa publication, et qui sont les plus riches en ouvrages de controverse, le nombre des titres s'élève à plus de 110 par an.<sup>76</sup>

François Laplanche renchérit :

À prendre les choses de l'extérieur, par le genre du discours, le format des livres, les groupes destinataires, la controverse se présente évidemment sous de multiples formes. Les relevés effectués par Louis Desgraves pour la France, de 1598 à 1628 (3 595 titres) et par Peter Milward, pour l'Angleterre (1380 titres sous le règne d'Elizabeth 1<sup>re</sup>, 518 titres sous le règne de Jacques 1<sup>er</sup>) ne comptabilisent que les ouvrages de controverse proprement dit. Il n'existe pas d'ouvrage général même limité à une tranche de temps, comparable à celui qu'a dirigé Jean-François Gilmont pour la Réforme. Mais il faut savoir que la polémique marque toute la littérature religieuse des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : les commentaires bibliques, qui s'enflent dès qu'ils abordent l'exégèse de versets à la signification contestée, les éditions des Pères de l'Église et des textes conciliaires, le sermonnaire, les recueils de thèses académiques et tout ce qu'on peut appeler la petite littérature de controverse : récits de conversion, ou de conférences contradictoires, catéchismes spécialisés ou instructions chrétiennes à l'usage des adultes ou des enfants. Cette petite littérature est, bien entendu, celle qui possède la plus forte charge émotionnelle : elle comporte des défis, des injures, parfois des caricatures.<sup>77</sup>

Émile G. Léonard, historien du protestantisme, décrit le phénomène s'étalant sur deux siècles.

Jamais on ne disputa plus qu'en ce premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle. C'était une véritable mode : il y avait jusqu'à des dîners de controverse. Les laïcs eux-mêmes entraient en lice, surtout du côté des protestants. (...) C'est cependant entre théologiens de métier que se déroulent la plupart des

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>77</sup> François Laplanche, «La controverse religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle et la naissance de l'histoire», *op. cit.*, p. 374 – 375; Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genève, 1984-1985, 2 vol.; Peter Milward, *Religious Controversies of the Elizabethan Age. A Survey of Printed Sources*, Londres, 1977 et *Religious Controversies of the Jacobean Age. A Survey of Printed Sources*, Londres, 1978; Jean-François Gilmont, *La Réforme et le Livre : l'Europe et l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, éd. du Cerf, 1990.

controverses, qu'il s'agisse d'échanges de sermons, du haut des chaires, ou de réunions contradictoires, le plus souvent chez la personnalité qu'il faut convaincre ou retenir dans sa foi.<sup>78</sup>

On comprend que les œuvres de controverse auront tôt fait de recréer ces joutes oratoires. Cependant, il faut savoir que l'Édit de Nantes est à l'origine du foisonnement de ces combats théologiques. Jacques Solé rappelle que

L'Édit de Nantes, par ses dispositions libérales, permettait aux minoritaires religieux de publier, en un certain nombre de villes, la justification de leur foi. Ils en profitèrent d'autant plus que cette activité constituait alors un des débats publics essentiels. Notre littérature de controverse ne représente pas le produit livresque des réflexions individuelles de quelques clercs. Elle retranscrit une somme considérable de disputes orales qui passionnèrent un pays divisé sur ce qui était à ses yeux le plus important : la conception de la vie spirituelle.<sup>79</sup>

Évidemment, la chose était connue puisque la Contre-Réforme avait élaboré une série d'instruments servant à assurer la supériorité de la religion catholique sur l'autre.

Outre d'autres lumières, écossaises ou allemandes, de la Compagnie, Robert Bellarmine, surtout, avait fixé la ligne de la controverse antiprotestante dans un cours professé à Rome entre 1576 et 1588. Achievé d'être publié avant 1600, cette somme latine connut un immense succès dans tous les pays catholiques où elle influença durablement les polémistes.<sup>80</sup>

C'est donc dire que la pratique de la controverse se développe sans doute quelques temps après le Concile de Trente, mais foisonne avec l'Édit de Nantes.

Maintenant que nous avons établi que l'apparition de la controverse coïncide avec des circonstances historiques très précises, nous pouvons distinguer les divers types de controverse. Selon Bernard Dompnier, il y en a trois : les traités de théologie polémique, écrits pour «montrer le bien-fondé des positions d'une

<sup>78</sup> Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme, Tome I, L'établissement (1564-1700)*, Presses universitaires de France, Paris, 1961, p. 323.

<sup>79</sup> Jacques Solé, *op. cit.*, p. 145.

<sup>80</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, France, 1997, p. 13.



confession et réfuter les thèses adverses», les «comptes-rendus de conférences tenues verbalement entre des représentants de deux confessions» et les «récits de conversion»<sup>81</sup>. Il semble bien que les *Dialogues* lahontaniens relèveraient du deuxième type au sujet duquel Bernard Dompnier précise la chose suivante :

Toujours présentés comme parfaitement objectifs («véritable narré», sont-ils souvent intitulés), ces comptes-rendus sont en fait publiés par l'un des protagonistes qui s'efforce, par des ajouts et des commentaires – voire des déformations – de montrer qu'au cours de la conférence l'erreur de la confession adverse a été démontrée.<sup>82</sup>

Par ailleurs, dans son important ouvrage brochant l'état du livre au XVIIe siècle, Henri-Jean Martin accorde plusieurs pages au phénomène que constitue cette littérature de controverse qui, de religieuse, verse dans le débat philosophique pour se faire pamphlétaire sur le plan politique, d'où provient une littérature clandestine, parfois érotique, à la frontière du licencieux<sup>83</sup>.

Voilà probablement ce à quoi correspond l'œuvre lahontanienne qui, sous le regard scientifique de l'époque, dépeint, d'une part, les mœurs sexuelles amérindiennes (dans les *Mémoires*), et, d'autre part, met en scène un chef huron aux idées anticléricales, chef dont la souveraineté de corps et d'esprit fait perdre contenance à l'Européen catholique (pseudo-Lahontan) avec lequel il converse.

### 3.1 Approches et tactiques des jésuites

Dans la période qui nous occupe, on peut déceler trois principaux foyers de controverse<sup>84</sup> : d'abord, les disputes entre les Églises issues de la Réforme (luthérienne, calviniste, arminienne, etc.); ensuite, chez les catholiques, les célèbres polémiques entre jansénistes et jésuites; enfin, viennent les

<sup>81</sup> Bernard Dompnier, *Le Venin de l'Hérésie*, op. cit., p. 171.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Henri-Jean Martin, *Livre – pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, Tome II, Droz, Genève, 1969. Voir le Chapitre V mais surtout le chapitre VI, traitant expressément de ce sujet.

<sup>84</sup> Nous nous appuyons ici sur la répartition proposée par François Laplanche dans son article «La controverse religieuse au XVIIe siècle et la naissance de l'histoire», op. cit., p. 374

controverses entre catholiques et protestants. Pour les fins de notre étude, nous nous limitons aux deux derniers lieux en raison du fait que les dialogues de Lahontan s'attaquent un peu aux Jésuites (en Nouvelle-France surtout), aux ecclésiastiques et au laxisme de leur conduite surtout, et, enfin, au catholicisme en général.

La Compagnie de Jésus, fortement structurée, développe deux stratégies dans ses joutes oratoires les opposant aux hérétiques : la méthode forte, avec la «Véronique», et la tout aussi efficace douceur, dans l'œuvre de Jean-Pierre Camus (inspirée par François de Sales). Dans le premier cas, nous avons affaire à de la controverse en bonne et due forme; dans le deuxième, on crée une nouvelle forme littéraire, l'entretien. Mais la Compagnie de Jésus sait aussi s'allier (de gré ou de force) et s'aliéner certains brillants auteurs... En cela, leur savoir-faire reste légendaire.

### 3.1.1. François Véron et la «Véronique»

Selon Émile Kappler et Bernard Dompnier, si la controverse est le plus souvent déclenchée par un champion de l'Église catholique, les plus célèbres controversistes du début du XVIIe siècle sont trois jésuites : François Véron, suivi du Père Suffren et, plus tard, Le Féron. Dans *l'Hérésie Chassée*, celui-ci raconte la déconfiture des duellistes réformés :

Jamais bouffon ne donna tant à rire sur un théâtre que ces deux ministres firent en leur cabinet; car tantôt le vieux reprenait le jeune, tantôt le jeune tançait le vieux. (...) C'était une arche de Noé, une Babel de confusion... On eût bien de la peine à s'empêcher de mourir de rire.<sup>85</sup>

Ceci indique clairement que de duel, la controverse se fait spectacle et le gagnant reste celui qui sait faire rire l'assemblée. Dans ces conditions, la puissance des arguments et la qualité des raisonnements cèdent vite le pas à la provocation et à la pratique de la dérision dirigée contre les protestants. François Véron est un jésuite qui poursuit une carrière de missionariat et de

<sup>85</sup> Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 178.

controverse un peu partout en France. Et c'est contre François Véron que Jean Daillé fourbit ses armes en publiant son *Traité de l'employ des Saints Pères* (1632), au sujet duquel François Laplanche dit qu'il s'agit «d'une forme de controverse plus simple dans l'expression, mais instruite par la recherche érudite» éclairée par le recours aux genres littéraires des Écrits patristiques. François Véron devient justement curé de Charenton, en 1638, ce haut-lieu où les protestants de Paris vont célébrer leur culte. De fait, cette aristocratie compte près de 15 000 personnes<sup>86</sup>, là même où Jean Daillé, «ce ministre et théologien trop oublié» rappelle Jacques Solé, «était, en effet, partisan de la tolérance idéologique entre frères»<sup>87</sup>.

Pour sa part, l'apprentissage de François Véron se fait au fil des expériences et des occasions. Faut de dispute, il va même assister aux prêches des ministres protestants pour ensuite répliquer par un sermon sur la place publique. Il rêve de créer un ordre voué à la controverse appelé «Ordre de Propagation de la Foi» et attribue la persistance de la Religion réformée à la qualité de l'érudition que déploient les ministres, comparativement aux curés. Il a alors l'idée d'éduquer des prêtres pour en faire des missionnaires catholiques et sa méthode visant à détruire les thèses hérétiques, la «Véronique», se veut un remède au mal qui s'étend dans le pays. En 1638, il publie une méthode (qui connaît 21 éditions) au titre fort révélateur:

*Methodes de traiter des controverses de religion, par la seule escriture sainte, alleguee en termes exprez ou exposée par les saints peres seant ez Conciles des cinq premieres siecles, rapportez par le Centuriateurs de Magdebourg, & imprimez à Basle, ou Geneve, enseignees et practiquees par Saint Augustin. Avec, selon icelles, la decision de tous les points de debat en religion en ce siecle; la refutation des confessions de foy pretenduës Reformées de France, Holande, Escosse, Angleterre, d'Ausbourg, de Saxe, et auteurs; et la response à tous les livres escrits par les ministres pour ces confessions, particulièrement par ceux de Charenton,*

<sup>86</sup> Selon Janine Garrisson, « contraints de par l'Édit d'aller à Charenton chercher prêche et sacrements, ses membres n'en sont pas moins nombreux, cossus et organisés.», Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, coll. Points, Paris, 1985, p. 29.

<sup>87</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, 4 tomes, Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, Lille et Paris, Aux Amateurs de Livres, 1985, p. 80-81.

*et à Marc Antoine de Dominis, auteur d'une nouvelle sexte; & contre le Decret du Synode National des Ministres de France, tenu à Charenton 1631, de recevoir à leur cene les Lutheriens, & indifferences de religion à salut.*

Bernard Dompnier explique quels en sont les principes de base :

D'une part, les réformés, qui se sont révoltés contre l'Église, ont à faire les preuves du bien-fondé de leurs croyances; le catholique doit toujours rester en position de «défendeur» et se contenter de poser les questions. D'autres part, comme les protestants considèrent que l'Écriture est la seule règle de la foi, il faut les contraindre à montrer quels passages de la Bible fondent les divers articles de leur confession de foi. (...) Ce n'est que lorsque son adversaire s'était reconnu dans l'impossibilité de trouver des passages de l'Écriture qui justifient explicitement la doctrine protestante (...) que Véron lui concédait de recourir aux «conséquences», c'est-à-dire à des preuves par raisonnement à partir de l'Écriture. Mais Véron n'omet jamais de souligner que les règles de la logique sur lesquelles on s'appuie alors, sont héritées des philosophes grecs et non de Jésus ; par ailleurs, chacun sait que la raison est faillible; la validité des syllogismes est donc discutable...<sup>88</sup>

Si les pasteurs ne répondent pas toujours de gaieté de cœur aux défis lancés par les jésuites, leur fougue s'éteint peu après 1630, suite à une législation veillant à protéger l'honneur de la religion catholique de leurs attaques. Selon Janine Garrisson, ceci vient exalter les techniques de harcèlement chez les catholiques qui se parent des lois les favorisant. Cependant, les autorités romaines ne partagent pas toujours cette conception simpliste d'une controverse qui ne cherche qu'à écraser bêtement l'hérétique.

### **3.1.2. L'influence salésienne**

Émile G. Léonard révèle d'autres traits propres à la controverse catholique, renouvelée plus tard par ces grands maîtres que furent le Cardinal Bérulle, le Curé Benoît et le Père jésuite Cotton, tous aumôniers du Roi.

Les controversistes catholiques (...) du XVI<sup>e</sup> siècle acceptaient généralement de disputer sur les Écritures, bien qu'ils les connussent mal, et masquaient leur insuffisance sous des invectives (...). La nouvelle

---

<sup>88</sup> Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 182-183.

controverse catholique est instruite, courtoise, habile; elle s'inspire des conseils de saint François de Sales.<sup>89</sup>

Aussi, ce dernier conseille de traiter les huguenots avec compassion en déplorant leur persistance dans l'hérésie. Mélange de paternalisme et de bonté sanctifiante, cette condescendance a pour but de rallier en douceur les disciples de l'Erreur au camp de la Vérité. Selon l'historien, les techniques dont ils usent suivent les règles dévolues à l'éloquence.

Voici les prescriptions salésiennes concernant l'ordre du discours dans la prédication, et qui, par voie de conséquence, s'applique ailleurs, que ce soit pour la conversion ou la controverse :

Les passages de l'Écriture les premiers, les raysons secondement, les similitudes troisièmement, et quatrièmement les exemples; s'ilz sont sacrés; car s'ilz sont profanes, ilz ne sont pas propres a fermer un discours; il faut que le discours sacré soit terminé par une chose sacrée. Item, la méthode veut que le commencement du sermon jusques au milieu enseigne l'auditeur, et que depuis le milieu jusques a la fin il l'esmeuve. C'est pourquoy les discours affectés doivent estre logés à la fin.<sup>90</sup>

Les jouteurs procèdent par raisonnements scolastiques et syllogismes. S'ils ont recours à l'histoire ecclésiastique, à l'exégèse, c'est que le juge des controverses continue à être l'Écriture. Une telle fureur de discussion finit par développer, chez les controversistes, le goût de la subtilité, et inversement, chez les assistants, l'amateurisme théologique.<sup>91</sup>

Marc Fumaroli rappelle l'influence de Saint-François de Sales et la puissance de son rayonnement dans la deuxième partie du Grand Siècle, tout en soulignant le retour à la parole maîtrisée comme signe de distinction sociale.

Sous sa forme pastorale, le pétrarquisme [de Ronsard], tournée en dérision par le sénéquisme fin-de-siècle, renaît dans la conversation civile, et rend à

<sup>89</sup> Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>90</sup> François de Sales, *Œuvres*, cité par Dominique Deslandres dans *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650, missions intérieures et premières missions canadiennes*, Tome I, thèse, *op. cit.*, p. 319.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 324.

la femme un respect, une autorité mondaines et littéraires que les genres «noirs» et «satyriques» tendaient à lui ôter. Les assises profondes de la culture de cour française se rétablissent, dans la grande cure de «douceur» que lui administrent Honoré d'Urfé et François de Sales.<sup>92</sup>

Le dix-septémiste explique à propos de *l'Introduction à la vie dévote*, que la douceur est ce «liant intérieur qui prévient toute dureté, toute résistance à l'éclosion de l'âme, c'est aussi un liant de la vie sociale, qui atténue et tempère les heurts, et favorise la bienveillance envers autrui.»<sup>93</sup> Et, de violentes disputes qu'elles étaient, les controverses se font plus persuasives. Il ne s'agit plus d'épouvanter ceux qui persistent dans l'erreur, mais de créer un état de tension fondé sur la fascination qu'exerce le convertisseur, dépositaire de la Vérité et des grands Mystères, célébrant le spectacle de la messe.

Suivant l'enseignement de François de Sales, Jean-Pierre Camus propose dans *Des missions ecclésiastiques (1643)* une méthode où le dialogue succède à la dispute tout en privilégiant la simplicité et la sobriété.

Entrez hardiment en matière, en évitant toujours le style contentieux; contentez-vous d'expliquer naïvement, rondement, catéchistiquement, non scolastiquement et subtilement, ce qui est de la créance catholique, et sachez que sa nudité surpasse en beauté tous les ornements de la Rhétorique, de la Philosophie et de la Théologie plus spéculative.<sup>94</sup>

François Véron participe à ce nouveau mouvement en publiant une *Règle générale de la foi catholique (1645)*. Cependant, la tentation de l'apaisement ne trouve pas son terme et l'idée de réunion grâce aux accommodements de part et d'autres tombe devant l'intransigeance des autorités romaines et des synodes protestants. Dès lors, après une accalmie, de 1640 à 1670, les pratiques et publications de controverses connaissent un regain. L'entrée en scène de

<sup>92</sup> Marc Fumaroli, 1<sup>ère</sup> partie, *Sous le signe de Protée 1594-1630*, dans le *Précis de littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Jean Mesnard, Presses de l'Université de France, Paris, 1990, p. 46.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>94</sup> Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 188.

nouveaux acteurs vient stimuler l'ardeur et le zèle des deux camps qui, visiblement, lassaient un peu tout le monde.

### 3.1.3 De Jansénius à la bulle *Unigenitus*

On ne peut traiter de la controverse sans parler des querelles jansénistes qui divisent le parti dévot entourant le Cardinal de Richelieu, en raison de l'influence de Saint-Cyran et Cornelius Jansen au sujet de la grâce et de la prédestination. Sans entrer dans le détail de ces controverses d'ordre théologique (qui ont néanmoins l'heur de diviser le Royaume de France), on peut rappeler sommairement que Jansénius soutient d'abord des controverses contre les calvinistes (1630-1631) pour ensuite s'allier aux protestants hollandais dans *Mars gallicus* (1635) et s'attaquer enfin aux casuistes qui soutiennent le jésuite espagnol Molina.

L'ensemble des polémiques que Jansénius déclenche tourne autour de l'existence du libre-arbitre en opposition avec la toute-puissance de Dieu, de son appel divin et de sa grâce dont l'efficacité, et c'est là un point important, entre ou non en conflit avec la liberté de l'homme. Jansénius réfute à la fois le principe de prédestination calviniste (qui nie le libre-arbitre et la raison de l'homme) et le molinisme (qui conçoit la liberté humaine comme autonomie devant la grâce divine) en recourant à Saint-Augustin et publie l'*Augustinus* en 1640. L'abbé de Saint-Cyran, son ami, se fait l'ardent défenseur de cette théologie et de la morale qui en émane. Celle-ci privilégie et la soumission aux enseignements de l'Église (relayés par un directeur de conscience) et l'écoute de l'appel de Dieu, à l'origine d'une conversion et d'une vocation spirituelles nourries de renoncement. Cependant, au tribunal de l'Inquisition, les jésuites obtiennent, en 1641, la condamnation de cette première œuvre janséniste. Trois bulles papales<sup>95</sup> achèvent le procès de l'*Augustinus*.

---

<sup>95</sup> Les trois bulles sont celle d'Urbain VIII, *In eminenti* (1642) ; celle d'Innocent X, *Cum occasione* (1653) ; et celle d'Alexandre VII, *Ad sacram* (1656).

Portant dans son pourpoint le *Mémorial* de sa nuit mystique, Blaise Pascal se porte alors à la défense de ses aînés. Il s'engage dans la controverse en publiant ses fameuses *Lettres écrites à un provincial*. Ce recueil de 18 lettres écrites entre le 23 janvier 1656 et le 6 mai 1657 présente un dialogue entre un père jésuite (enseignant ce qui lui tient lieu de vérité) et un janséniste (feignant le naïf qui ignore), ici épistolier. Dans cet entretien rapporté, reproduit pour un tiers (le «provincial»), le janséniste s'indigne du relâchement de la casuistique présentée dans les œuvres des jésuites. Au fil des adresses (d'abord au «provincial», puis aux «Révérends Pères jésuites» dans les lettres XI à XVI, et enfin au Père Annat, confesseur du Roi dans les lettres XVII et XVIII), l'indignation se transforme pour devenir une des plus brillantes défenses du jansénisme. Enfin, Pascal se fait le héraut des cinq propositions condamnées et d'Antoine Arnauld, auteur d'une *Apologie pour M. Jansénius* (1644).

De façon générale, on remarque que les dix premières lettres s'avèrent dialogiques tout en étant dans un cadre épistolaire. Les lettres I à III rappellent les accusations de la Sorbonne contre Arnauld; les lettres IV à X font le procès de la Compagnie de Jésus, avec beaucoup d'ironie. Les propos du jésuite, rapportés indirectement et caractérisés par l'italique, restituent la pensée casuistique, celle de l'autre à combattre. Les dernières lettres, produites pour la défense, deviennent plus monologiques tout en comportant des éléments de réponse, de raisonnements et de preuves constituant la démonstration janséniste. Ces procédés produisent un dialogue de plus en plus univoque où l'autre est peu à peu réduit à se joindre aux injonctions du protagoniste, ce qui est le signe d'une perspective apologétique sous forme de controverse.

D'ailleurs, l'existence de plusieurs réponses provenant des jésuites tendent à accréditer cette idée. Ainsi, le Père Nouet signe une *Réponse aux Lettres que les Jansénistes publient contre les Jésuites* (1656); le Père Annat lance *La Bonne Foi des Jansénistes en la citation des auteurs* (1657); le Père Pinot fait paraître *L'Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes*



(1657); enfin, le Père Daniel publie, tardivement il est vrai, une Réponse aux Lettres provinciales de Louis de Montalte ou *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* (1696).

Cependant, chose curieuse, nous remarquons que chez presque tous les chercheurs traitant d'œuvres en forme de dialogue, catégorie assez large où l'on range invariablement *Les Provinciales*, le terme «controverse» n'est jamais utilisé. Ainsi dans sa thèse consacrée à Pascal, Ran-E Hong traite du «dialogue», de «dialectique», de «promenade de l'esprit», puis d'«entretien», et suivant Furetière, rapproche ce dernier de la «conversation». Il s'explique en alléguant ceci :

Quoi qu'il en soit, très vite, l'on se rend compte que pour la conscience du XVIIe siècle, l'acceptation du terme «dialogue», est plus vaste que celle d'aujourd'hui. En effet, indépendamment de la forme qu'il peut revêtir ou non, si l'auteur s'adresse à quelqu'un – nombreuses sont les œuvres écrites au vocatif – si l'ouvrage est composé sous forme de questions et de réponses, on est en droit de l'appeler dialogue. A titre d'exemple, les *Entretiens solitaires* de Brébeuf (1660) sont une suite de méditations de prières adressées à Dieu. D'autres part, dans *La doctrine de Dieu enseignée à Sainte-Catherine* de Chardon (1648), l'auteur interpelle un interlocuteur qui, lui, reste muet ou imagine toute une série de questions qu'il pourrait lui poser d'où les phrases du type «si tu me demandais..., je te répondrais...». Enfin la *Consolation et réjouissance pour les malades et personnes affligées en forme de dialogue* d'Étienne Binet (1617) est constituée par une suite de questions et de réponses où la question forme le titre du chapitre et la réponse, son corps.<sup>96</sup>

Cette longue citation fait voir que c'est précisément le fait d'ignorer la controverse qui mène à l'élargissement générique du dialogue. En effet, si l'ouvrage de Binet appartient au large registre des œuvres pieuses, en revanche, l'ouvrage de Chardon appartient à la deuxième époque des controverses, marquée par Jean-Pierre Camus qui favorise le dialogue au détriment de la controverse hargneuse.

<sup>96</sup> Hong, Ran-E, *Le dialogue chez Pascal – de la forme dialoguée à la dialectique*, Thèse de doctorat 3<sup>e</sup> cycle, Paris-IV, [microforme], Université de Paris-Sorbonne, U.E.R. de littérature française, Paris, 1986, p. 15.

De fait, il semble que la façon d'évacuer la controverse soit largement répandue. Dans sa *Leçon inaugurale* portant sur *L'Entretien au XVIIe siècle*, Bernard Beugnot pose d'abord que «l'entretien [est le] nom que le dialogue prend volontiers au XVIIe siècle»<sup>97</sup>. Puis, le chercheur entreprend

de façon artisanale le relevé et établi[t], de dix en dix années, des courbes de fréquence pour tous les ouvrages intitulés «conversation», «dialogue», «discours», «dissertation», «entretien», «harangue», et «traité». En voici le bilan : si l'on écarte les «conversations» peu nombreuses (...), le dialogue et l'entretien suivent une courbe de progression à peu près parallèle dont le sommet se situe autour des années 1680-1690.<sup>98</sup>

Plus loin, il range des «œuvres de spiritualité (...) liée[s] au mouvement de la Contre-Réforme» (dont *Les Entretiens de piété* de Jean Pierre Camus) dans cette catégorie qui semble fonder «l'acceptation littéraire du terme»<sup>99</sup>.

Même Marc Fumaroli n'utilise pas le terme «controverse». Dans un article encore récent<sup>100</sup>, il explique combien, au XVIIe siècle, le dialogue entre amis, la conversation, se révèle «la forme la plus achevée et parfaite du *sermo* et la confiance amicale, la forme la plus complète de l'*otium*, délivrée de tout calcul d'intérêt et de tout égoïsme de parti ou de classe sociale.». Et si l'*otium* s'oppose au *negotium*, le *sermo* s'oppose aussi à l'*eloquentia*, «dominée par l'art oratoire d'Église»<sup>101</sup>.

Des *Provinciales*, il va jusqu'à dire que

(...) désormais [après la publication des *Œuvres* de Voiture (1650), des *Entretiens* de Balzac (1657) et de la *Préface* de Pelisson aux *Œuvres posthumes* de J.F. Sarasin] la scène française est prête pour l'entrée de Louis de Montalte et de ses *Lettres provinciales*. Un phénomène sans précédent dans l'histoire littéraire européenne se produit alors à Paris : le triomphe du *sermo* sur l'*eloquentia* (...) [et] il s'agit tout au plus du

<sup>97</sup> Bernard Beugnot, *L'Entretien au XVIIe siècle – Leçon inaugurale faite à l'Université de Montréal le mercredi 17 février 1971*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971, p. 8.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>100</sup> Marc Fumaroli, «De l'Age de l'éloquence à l'Age de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVIIe siècle» dans *Art de la lettre – Art de la conversation à l'époque classique en France – Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991*, publiés par Bernard Bray et Christoph Strosetzki, Klincksieck, Paris, 1995, p. 25-45.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 32.

renversement de la hiérarchie cicéronienne au profit de «l'autre moitié de l'*orationis ratio*». La «grande éloquence» poursuit sur sa lancée à l'Église, au Barreau et à l'École, mais elle n'est plus le moteur des lettres françaises.<sup>102</sup>

Le fait de taire l'existence de la controverse signifie-t-il qu'elle continue encore de nos jours? Si Marc Fumaroli voit dans les *Provinciales* le renversement qu'il décrit, nous y voyons surtout l'intrusion du *sermo* dans une controverse dont l'originalité principale est de faire de la forme épistolaire un nouveau lieu d'engagement.

Nous sommes enclin à penser que la conversation et le dialogue amical (l'entretien classique) constituent au XVIIe siècle la réponse générique de l'aristocratie catholique (en amont du pôle majoritaire) à la praxis de la controverse des confessions minoritaires, qu'elles soient janséniste, calviniste ou autre. L'entretien aura eu pour effet, sans doute, de temporiser et de créer un espace de tranquillité au cœur des débats acrimonieux divisant la République des Lettrés...

Maintenant, considérons le ton des *Provinciales*, un «livre qui souvent fait rire (...), inspire l'étonnement, l'indignation, la plus juste colère (...) [et atteint à la plus admirable éloquence]»<sup>103</sup>. Il semble que l'ironie, la satire et la charge distinguent la controverse de l'entretien classique et qu'on ne puisse abolir la première au profit du deuxième sans négliger toute une partie de la littérature française dans laquelle certains choisissent quelques éléments pour marquer l'évolution esthétique de la rhétorique en littérature.

Nous ne pourrions terminer notre petite étude générique des *Provinciales* sans traiter de la forme épistolaire, inusitée dans la praxis de la controverse. On peut considérer la lettre en tant que procédé générateur du dialogue, lui-même

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>103</sup> Adam, Antoine, *Blaise Pascal, Lettres écrites à un provincial [1656-1657]*, chronologie et introduction par Antoine Adam, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p.19

inhérent à la controverse. De la sorte, une étude formelle peut se faire et aboutit à concevoir deux choses :

le dialogue [en tant] qu'élément dans un ensemble plus vaste constitué par le genre épistolaire (...) [Or celui-ci, ] genre relativement court, mondain de surcroît et ayant acquis ses lettres de noblesse [permet] «le style naturel», [ainsi la lettre] ne se révèle être chez Pascal qu'un cas particulier d'un phénomène plus vaste que l'on nomme dialogisme, type d'écriture qui suppose la présence d'un interlocuteur invisible. La lettre est donc bien une figure au sens pascalien du terme portant «à la fois absence et présence»; mais c'est paradoxalement lorsque l'interlocuteur est absent qu'il est le plus présent.<sup>104</sup>

Nous proposons plutôt de renverser cette idée où le dialogue est constitutif de la lettre, elle-même caractéristique du dialogisme, pour considérer qu'aux XVIe et XVIIe siècle la controverse soit elle-même constitutive en littérature des formes dialogiques telles la lettre, l'entretien, le dialogue et l'essai où la voix de l'autre, d'adversaire qu'elle dispute et cherche à éliminer, se fait apprivoiser jusqu'à sa dissolution «sous la forme d'un regard lointain intériorisé dans l'écriture»<sup>105</sup> comme le pense si justement Bernard Beugnot. Et nous étendons la formule de celui qui cherche à «entendre les voix adventices qui accompagnent ou doublent celle de l'épistolier»<sup>106</sup> aux autres formes dialogiques. De la sorte, concernant notamment les *Provinciales*, l'autre, le jésuite, se voit peu à peu déconstruit pour permettre au janséniste d'émerger du processus de minorisation et de victimisation (des bulles papales reconverties en lois) visant à son élimination.

<sup>104</sup> Ran-E Hong, *op. cit.*, p. 47 et 55.

<sup>105</sup> Beugnot, Bernard, «Les voix de l'autre : typologie et historiographie épistolaires», dans *Art de la lettre – Art de la conversation à l'époque classique en France – Actes du colloque de Woffenbüttel*, octobre 1991, publiés par Bernard Bray et Christoph Strosetzki, Klincksieck, Paris, 1995, p. 58.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 47.

### 3.1.4 Retour des jansénistes et expulsion d'oratoriens

Après plusieurs tentatives pour amadouer les jansénistes, les autorités romaines finissent par établir la «Paix de l'Église» au cours de l'année 1668<sup>107</sup>. Janine Garrisson explique qu'il s'agit là du «refus de l'Église et de l'État de considérer les jansénistes comme des adversaires ainsi que leur volonté commune de mettre en sommeil les divergences doctrinales et politiques»<sup>108</sup>. Cette même pacification produit la constitution d'une nouvelle force catholique qui prépare l'hallali du calvinisme. Selon Bernard Dompnier, «la politique de restriction de l'édit de Nantes dans laquelle venait de s'engager Louis XIV ne pouvait que redonner du zèle polémique aux défenseurs du catholicisme, maintenant épaulés dans la défense de leur droit par le pouvoir civil.»<sup>109</sup> Bref, le Roi Soleil se prépare à interdire ce qu'Henry IV a instauré.

On ne saurait terminer ce panorama sans mentionner la contribution du Père Maimbourg qui, par ses ouvrages historiques «catholicisants», incite Pierre Bayle à produire son *Dictionnaire historique et critique*.

Après la destruction de l'abbaye de Port-Royal (1711), le pape Clément XI condamne 101 propositions des *Réflexions morales* de Pasquier Quesnel, continuateur d'Antoine Arnauld (décédé en 1694). Par la bulle *Unigenitus Dei Filius*, en 1713, érigée en loi française en 1730, les plus hautes autorités romaines mettent fin à l'aventure religieuse janséniste.

Une des périodes les plus effervescentes qui soit, en matière de controverses érudites, s'étend donc de 1680 au tournant du siècle. La neutralisation des jansénistes permet au clan catholique de se reconstituer, hormis quelques

---

<sup>107</sup> Blaise Pascal persiste après ses fameuses *Provinciales* et produit un *Factum pour les Curés de Paris* (1658), poursuivi d'un *Second écrit des Curés de Paris*, pour clore par un *Sixième écrit*, la même année. Précisons que le *Cinquième écrit* s'attaque aux calvinistes qui, jusque-là, trouvaient sans doute fort sympathiques ces assauts contre les jésuites.

<sup>108</sup> Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 159.

<sup>109</sup> Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 194.

fausses notes émanant d'individus membres d'un groupe dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : les oratoriens.

Fondé en 1611 par le cardinal Pierre de Bérulle, l'Oratoire de France (ou Oratoire de Jésus et Marie Immaculée) participe pleinement à l'esprit de la Contre-Réforme et, notamment, se consacre à la formation des prêtres. Avec sa *Vie de Jésus; discours de l'état des grandeurs du nom de Jésus* (1622-1624), Pierre de Bérulle signe une des premières œuvres françaises intégrant la pensée tridentine. Intimement relié à l'univers politique de la Cour de Louis XIII, Pierre de Bérulle se brouille avec un autre cardinal, celui de Richelieu, à qui le premier reproche un certain laxisme sur le plan politique.

Si le fondateur des oratoriens est traditionaliste, deux de ses protégés le sont moins : Richard Simon et Nicolas Malebranche dont les œuvres seront toutes mises à l'Index (les ouvrages scientifiques du second, exceptés). Le premier remet en cause le fait que les Écritures résultent de l'inspiration divine dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (1687). Portant ainsi atteinte au caractère sacré des Écritures, Richard Simon ébranle alors la base de la foi, sans toutefois remettre en cause la Tradition<sup>110</sup>. Si sa première œuvre inquiète les protestants, elle lui vaut aussi la réprobation générale des catholiques et se voit mise à l'Index en 1682, ce qui précipite son exclusion de l'Ordre auquel il appartient.

Cela ne l'empêche pas de publier une *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) puis d'enchaîner avec une *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690) et *Le Nouveau Testament traduit en français avec des remarques littérales et critiques* (1702)<sup>111</sup>.

Quant à Nicolas Malebranche, l'ensemble de son œuvre, fortement inspirée par la lecture de René Descartes, est aussi mise à l'Index de 1689 à 1712, au fur et

<sup>110</sup> Émile G. Léonard, *op. cit.*, vol. 3, p. 43.

<sup>111</sup> Ces trois œuvres sont mises à l'Index : les deux premières en 1693, la dernière, l'année même de sa publication.

à mesure de son impression. Sa *Recherche de la vérité* (1674-1675) et son *Traité de la nature et de la grâce* (1680), suivi des *Éclaircissements* (1681) sont objet de polémiques, surtout le deuxième qui déclenche, de 1680 à 1687, une intense activité chez les grands controversistes dont Bossuet, Arnauld, Bayle, Fontenelle, Leibniz pour ne nommer que ceux-là<sup>112</sup>. Au cœur de chacune des tourmentes, l'oratorien se console en écrivant des œuvres en forme de dialogue. Ainsi, en 1677, il publie des *Conservations chrétiennes* dont les rééditions alternent avec les *Entretiens sur la physique et la religion* (en 1688), auxquels il joint les *Entretiens sur la mort* (1696) et *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature et l'existence de Dieu* (1708).

Sur la forme dialoguée proprement dite, Geneviève Rodis-Lewis relie l'écriture de conversations aimables à la fatigue engendrée par ces exigeantes controverses.

Après avoir écrit les quatre premières *Méditations chrétiennes*, il préféra proposer d'abord au grand public ces Conversations plus simples entre hommes de bonne volonté. (...) Las de ces disputes [autour de son *Traité de la nature et de la grâce*], Malebranche reprend sous forme de dialogue un exposé approfondi des principaux thèmes, en y ajoutant des réflexions scientifiques (...) : ce sont les *Entretiens* de 1688.<sup>113</sup>

Il semble bien que l'entretien corresponde à la recherche d'une paix intérieure que seule une fiction puisant au cœur de l'intimité et mettant en scène deux amis imaginaires puisse générer. En cela, Malebranche fait école et est suivi par un autre ecclésiastique dont l'œuvre ouvre la voie aux utopistes du XVIII<sup>e</sup> siècle.

François de Salignac de La Mothe *Fénelon*, prélat français évoluant près de Jacques Bénigne Bossuet, évite longtemps les controverses pour rédiger plutôt plusieurs œuvres en forme de dialogue. Ses *Dialogues sur l'éloquence* (écrits en 1681-1686 mais publiés en 1712) précèdent ses plus connus *Dialogues des*

<sup>112</sup> Malebranche, Nicolas, *Conversations chrétiennes suivi de Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, édition établie par Geneviève Rodin-Servis, Gallimard, Folio (essais), Paris, 1994, chronologie, p. XXIV à XXVIII.

<sup>113</sup> *Ibid.*, introduction, p. I-II.

*Morts* (1712) qu'il écrit vraisemblablement en même temps que les *Aventures de Télémaque* (1699) alors qu'il est précepteur pour le duc de Bourgogne. Le fait de succomber au quiétisme (cette doctrine du pur amour dérivée du molinisme) de Mme Guyon. En fait foi son *Explication des Maximes des Saints* en 1697. Mais cette œuvre le fait tomber en disgrâce auprès de Bossuet qui réplique avec sa *Relation sur le quiétisme* (1698). Il s'intéresse aussi au débat autour du fameux *Traité* malebranchiste, assez pour participer à la controverse en publiant sa *Démonstration de l'existence de Dieu tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples* (1713).

On voit se dessiner un mouvement chez les catholiques : d'une part, la pratique de la controverse les amène peu à peu à se questionner au sujet des Écritures, ce qui génère l'érudition en matière historique et théologique; d'autre part, les autorités romaines ne voient pas d'un bon œil ces recherches de la vérité qui risquent de remettre en question les assises de la foi et la piété. On adopte une autre stratégie en cherchant à pacifier les tensions religieuses par la promotion des vertus de l'amitié au détriment des voix discordantes (destinées à être éliminées). L'évolution de la pensée et des lettres pourrait ainsi se remarquer par un nouvel aménagement générique où la controverse ferait place à l'entretien, aux pensées et aux méditations.

### **3.2 La tradition de la controverse chez les protestants**

Nous avons vu au début de ce chapitre que la controverse apparaît dans la foulée du Concile de Trente, mais aussi de l'Édit de Nantes. Or, on imagine que, dans l'un et l'autre camp, on développe un ton, une approche et une façon d'argumenter qui diffèrent. Après avoir usé d'un ton souvent violent, les catholiques privilégient de plus en plus les sages admonestations et développent l'entretien. L'étude des *Dialogues* de Lahontan ne semble pas relever l'influence de cette tradition. Ceci nous oblige donc à chercher ailleurs l'origine de cette ironie cinglante et de ces propos à la fois riant et railleurs. C'est pourquoi nous



allons maintenant nous attacher à débusquer quelques traits propres aux controverses du camp adverse.

### 3.2.1 Pierre Viret et le droit de rire

Réformateur suisse et grand ami et disciple de Jean Calvin, Pierre Viret subit toutes sortes de préjugés parce qu'il appartient à la Religion Réformée (guet-apens, empoisonnement). Il œuvre en tant que pasteur à Lausanne. Son parti pris pour l'indépendance de l'Église par rapport à la magistrature (un des principes de la Religion réformée) le fait quitter son poste pour Genève et, peu après, le Midi de la France où il évangélise. Appelé par Jeanne d'Albret, reine protestante (et mère du futur Henri IV), dont le fief s'érige au sein du Béarn, Pierre Viret enseigne la théologie au collège d'Orthez, publie son *Instruction chrétienne en la doctrine de la loi et de l'Évangile* (1564) et s'amuse à tourner en ridicules certaines pratiques catholiques dans *Les Disputations chrétiennes* (1541). On aura compris qu'il s'agit là de dialogues satiriques vraisemblablement inspirés par Lucien mais aussi «selon leur cher modèle de l'orateur cicéronien»<sup>114</sup> précise Christophe Calame.

Au XVe siècle, on redécouvre de grands textes cicéroniens. Marc Fumaroli mentionne le «De Oratore», le «Brutus», et l'«Orator»<sup>115</sup>. Le premier, sous forme dialoguée, s'inspire vraisemblablement du *Phèdre* platonicien et met en scène l'avocat Antoine et le politique Crassus pour qui l'éloquence, véritable pouvoir de la parole, tient plus de l'art complet que d'un ensemble de techniques. C'est dans le 2<sup>e</sup> livre que Cicéron, par Antoine, rappelle l'importance de l'humour, de son pouvoir quand il est bien dosé.

Ce style [de l'orateur attique] sera également relevé de traits d'esprit; on peut en tirer, dans les discours, un parti extraordinaire. Il y en a de deux espèces, les plaisanteries et les railleries. Notre orateur se servira des unes

<sup>114</sup> Viret, Pierre, *La cosmographie infernale*, préface de Christophe Calame, Éditions de la différence, Paris, 1991, p. 11. Il convient de signaler qu'ici, nous n'avons lu que deux textes d'une œuvre qui compte plus de 2 000 pages de dialogues qualifiés de «lucianiques» par Christophe Calame à qui l'on doit la réédition de la *Cosmographie infernale* (œuvre non rééditée depuis 1552).

<sup>115</sup> Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Éloquence – Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève, 1980, p.46.

et des autres, des premières pour raconter avec enjouement, des autres pour lancer et décocher des mots piquants.<sup>116</sup>

Enfin, au troisième livre, outre l'ajustement de la prestation, son rythme et sa cadence suivant l'ordre de la nature (signe d'harmonisation), Cicéron relie philosophie et éloquence. Prenant ses distances avec la conception platonicienne de l'éloquence (art de la persuasion qui tend au vraisemblable), l'approche cicéronienne fonde la vérité de la parole sur le probable, plus près de la réalité politique.

Cependant, avant d'aborder l'étude de cette *Cosmographie infernale* de Pierre Viret, il faut traiter de l'importante préface que signe Jean Calvin (reproduite intégralement à l'Annexe IV). Nous en retenons trois passages<sup>117</sup> qui annoncent le genre de controverses auxquelles se livrent les calvinistes français du XVIe et XVIIe siècles, leurs héritiers protestants et cette ironie (lue chez Pierre Bayle, Lahontan et plus tard Voltaire) qui marque de son sceau tout le XVIIIe siècle.

D'abord, Jean Calvin avertit son lecteur qu'il ne préface pas l'ouvrage de Pierre Viret à la légère : «Je say que c'est chose dangereuse, et qu'on ne doit pas faire à la volée, que d'approuver un livre». Il explique que si l'on use d'humour, il faut savoir le faire avec discernement tout en gardant contenance afin de ne pas voir son propos se diluer dans le rire, ce qui ferait perdre toute crédibilité à ce que l'on dit, se conformant en cela aux conseils cicéroniens<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Cicéron, *l'orateur* suivi *Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Les Belles Lettres, Paris, 1921, p. 34.

<sup>117</sup> Extrait de : Jean Calvin, «Préface des disputations chrestiennes de P. Viret» *Opera quae supersunt omnia. Ad fidem editionum principum et authenticarum ex parte etiam codicum manuscriptorum, additis prolegominis literariis, annotationibus criticis annalibus calvinianis, indicibusque novis et copiosissimis*, [Johnson Reprint Corporation, New York, 1964], Ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. Brunsvigae, apud C.A. Schwetzke et filium, 1863-1900, volume IX, p. 863 – 866.

<sup>118</sup> Cicéron dit que «chez l'orateur, ces mots piquants ne doivent être ni trop fréquents, car il deviendrait bouffon, ni graveleux, car il rappellerait les mimes, ni trop agressifs, car il serait cruel, ni contre le malheur, car il serait inhumain, ni contre un crime, pour que le rire n'envahisse pas la place réservée à la haine, ni contraire à son caractère, à celui des juges ou aux circonstances, car on retomberait dans le manque de convenances dont j'ai parlé.» in *L'orateur*, *op. cit.*, p.34.

Car un homme qui veut user de faceties se doit donner garde de deux vices. L'un est qu'il n'y ayt rien de contraint, ou tiré de trop loing : comme il y en a aucuns qui ont des froides risées, lesquelles ils semble advis qu'on leur ayt arraché du gosier par force. L'autre est de ne point decliner à une jaserie dissolue, laquelle en latin se nomme scurrilité, en nostre langage plaisanterie. Ainsi de tenir le moyen, c'est de savoir bien à propos, et avec grace et par mesure, parler joyeusement, pour recreer tellement qu'il n'y ayt rien d'inepte ou jetté à la volée, ou desbordé, ce n'est pas une vertu commune ou vulgaire. Je dy cecy à propos des dialogues presens : desquelz on peut tellement recueillir instruction bonne et solide, que cependant on aura occasion de rire.

Une fois que l'on a compris quelle attitude il faut tenir en usant de la raillerie, il faut distinguer parmi tous les sujets que l'on traite lesquels peuvent être traité «joyeusement» et ceux auxquels la gravité convient. Dans le deuxième cas, il s'agit de sujets reliés aux saintes écritures. Il semble que, chez les protestants, l'on puisse traiter sur un mode amusé tout ce qui a trait aux superstitions et pratiques que l'on retrouve chez les catholiques (les tenants de l'Ancienne Religion) car celles-ci altèrent le véritable message de Dieu. Dès lors, les allusions se politisent et deviennent autant d'armes de combat au service de leur vérité.

(...) il est à noter qu'on dispute des matieres de la Chrestienté en deux sortes : premierement, en taxant les folles superstitions qui sont survenues entre les Chrestiens soubz umbre de la religion, lesquelles toutesfoys ne sont que corruptions d'icelle, pour la renverser et destruire. Secondement, en montrant la simple et pure verité, selon qu'elle nous est revelée de Dieu par sa sainte parole. (...) Mais en descrifrant les superstitions et folies dont le povre monde a esté embrouillé par cy devant, il ne se peut faire qu'en parlant de matieres si ridicules on ne s'en rie à pleine bouche. Bien est vray qu'il y a bien aussi occasion de plorer et gemir (...)

Mais Jean Calvin va plus loin. S'il permet «d'user d'un style plus bas» que celui dont les «Prophètes» usent pour «faire trembler tout le monde», c'est pour blâmer et ridiculiser l'idolâtrie. Or, se maintenir dans l'erreur mérite d'être puni : le châtiment sera de se voir tourné en ridicule.

(...) mais en blasmant les resveries des idolatres ne font nulle difficulté d'user de risées, pour monstrier combien elles sont ridicules. Combien que c'est autre chose des Prophetes que de nous. Car d'autant que nous ne

parlons pas au Nom de Dieu comme eux, afin que tout ce que nous prononceons soit reçu comme révélation venant du ciel : Il nous est bien licite d'user d'un style plus bas. Mais j'ay allégué ceste comparaison seulement pour monstrier que ce n'est pas donner occasion aux Lucianiques et Epicuriens et autres contempteurs de Dieu de vilipender la religion Chrestienne, ou l'avoir en mespris, quand on se moque des corruptions d'icelle.

On voit que c'est véritablement Jean Calvin qui fonde, chez les protestants, ce que nous appelons une poésie de la controverse. Maintenant, il s'agit de voir comment Pierre Viret réalise dans son dialogue le programme lancé par le réformateur français.

La *Cosmographie infernale*, «une anthropologie ironique»<sup>119</sup> dit Christophe Calame dans son introduction, met en scène quatre Vaudois. Au fil de leur colloque se voit révélée l'origine toute païenne de la célébration de la Toussaint chez les catholiques. Ensuite, on dénonce plusieurs livres où l'on propage l'ignorance. Et c'est ce à quoi Jean Calvin fait allusion dans sa préface :

De quoi servent toutes ces fictions et ces narrations fabuleuses, et ces contes de vieilles rassotées qui, pour révoquer en doute la vérité de Dieu et pour donner occasion aux épicuriens, et aux moqueurs et contempteurs de Dieu et de sa Parole, de se rire de la doctrine évangélique, ainsi que Pythagore, Lucrèce, Lucian et plusieurs auteurs, se sont moqués des fables et fictions poétiques touchant leur enfer et de la vaine crédulité et grande sottise du peuple ignorant qui y ajoutait foi, comme nous aux songes des cafards.<sup>120</sup>

La conversation roule sur l'existence des limbes et du purgatoire. Si les prêtres en tirent quelque pouvoir, qu'en est-il du purgatoire des poètes? Ceux-ci conçoivent la nécessité pour l'âme, une fois détachée du corps, de se purifier. C'est pourquoi l'invention du purgatoire a un sens, mais tend hélas à développer le paysage de cette «géographie infernale»<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Viret, Pierre, *La cosmographie infernale*, op. cit., p.16.

<sup>120</sup> Jean Calvin, «Préface des disputations chrestiennes de P. Viret», op. cit., p. 48.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 67.

Alors qu'Hilaire et Thomas devisent avec Théophile, Eusèbe le catholique se maintient dans un mutisme qui prête à la raillerie générale. Hilaire explique alors que les fictions des poètes tiennent de l'allégorie, d'où la transformation en images poétiques les phénomènes naturels en général.

Le somme aussi est à bon droit appelé le frère de la mort, tant pour la raison de la similitude qui est de l'un à l'autre, que pour cela que l'homme étant prochain de la mort, sommeille souventes fois, et s'en va presque comme en dormant : tellement qu'il semble que le somme nous livre, comme par la main, à la mort sa sœur.<sup>122</sup>

Thomas invite une deuxième fois Théophile et Eusèbe à traiter de ces matières. Laissant Eusèbe bouche-bée, Théophile dénonce la «gaudisserie» des docteurs papistes et autres moines et Hilaire met en relief le profit que ces derniers tirent de leur action : maintenir l'ignorance tout en propageant la leur. Théophile avance que c'est de ce maintien de la bêtise qu'à leur tour les «moqueurs» et ces chiens et pourceaux épicuriens» profitent pour dénigrer toute religion, répandant l'athéisme et le désordre dans leurs propos irrévérencieux. Théophile termine en assurant que la Vérité existe, qu'elle a été révélée dans les Saintes Écritures et que nous y accédions par le secours de l'Esprit Saint. Concernant la mort, il faut donc nous en tenir à Job et cesser de multiplier les lieux de quelque *cosmographie infernale* dont la prolifération tient de l'invention, pure fausseté qui s'oppose à la seule et unique Vérité.

La connaissance de ce premier dialogue virettien permet déjà d'établir une filiation entre cette cosmographie et les fameuses lettres sur la comète de Pierre Bayle qui reprend non seulement la plus grande part du sujet, mais le ton ironique à l'égard de ces catholiques qui se comportent comme des païens abrutis de superstitions équivoques. Mais Bayle dépasse ses maîtres que sont Viret et Calvin en arguant qu'il est moins grave d'être athée et vertueux que catholique et idolâtre. Et ce que ses ancêtres présentent sous forme de

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 81.

controverse fictive, l'érudit de Rotterdam l'écrit à la façon des *Provinciales*, sous forme épistolaire.

En raison de l'intérêt que Lahontan porte à la nature et sa représentation dans ses entretiens avec Adario, nous relevons l'enchaînement des idées émises dans le dialogue *L'Homme naturel*<sup>123</sup> qui met en scène quatre voix : hormis Eustache (pendant de l'ignare catholique de la *Cosmographie infernale*), viennent Hiérome, Théophraste et Tobie qui se révèlent fort cultivés, fins et diserts. (Ces derniers citent Horace, Ovide, Platon et la Bible.) Le dialogue roule sur la condition de l'homme que la découverte de l'origine divine métamorphose en «homme naturel».

Pour Pierre Viret, il s'agit de comprendre comment Dieu se manifeste à l'homme; ensuite, comment l'homme, du fait de la compréhension de cette manifestation, entend qu'il est créature de Dieu, la Nature étant le lieu même du dialogue reliant le Créateur à sa créature. D'abord, point n'est besoin d'images saintes pour se souvenir que Dieu existe. L'iconoclastie (affectionnée par les catholiques) tend à farder la représentation de Dieu, et surtout à rendre sacrée la représentation particulière que l'artiste a de Dieu, ce qui est une fausseté. Alors, où trouver Dieu sinon dans le livre de la nature, première image que Dieu a donnée aux hommes, «la seule qui ne soit pas fausse»<sup>124</sup>. Ensuite, il s'agit de s'examiner soi-même, dans sa nudité, car le corps humain, machine admirable, ne peut qu'être la création de Dieu. Même les païens de l'ère pré-chrétienne le reconnaissent.

<sup>123</sup> Viret, Pierre, *Deux dialogues : L'Alcumie du Purgatoire – L'Homme naturel*, postface et notes de Jacques Courvoisier, Lauzanne, Bibliothèque romande, 1971, p.111. L'Homme naturel est le premier des quatre traités de la *Métamorphose chrétienne* (1561), les trois autres s'intitulant : «L'homme difformé», «La transformation des âmes» et «Le vrai homme ou l'homme réformé». On devine que le titre général du traité s'inspire des *Métamorphoses* ovidiennes auxquelles Pierre Viret cherche à s'opposer. Son but est de présenter le Monde en tant que création divine sensée et non comme fantaisie des dieux intervenant auprès des hommes fascinés par les transformations marquant l'existence.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 115.

Cependant, la vulnérabilité de l'homme à sa naissance atteste sa faiblesse, ce qui fait «murmurer [l'homme] contre Dieu»<sup>125</sup> qui l'a fait naître si fragile. La nudité de l'homme (miroir de son dénuement ontologique), né dans le sang (allégorie du péché originel), s'avère complètement dépendant de sa mère, dont la poitrine laiteuse est aussi d'origine divine. La preuve en est que l'enfant «(...) combien qu'il soit nourri du propre sang de sa mère, auquel il était déjà accoutumé au ventre d'icelle, toutesfois le Seigneur le lui a teint en blanc, afin qu'il ne fût en horreur.»<sup>126</sup> Mais il reste que cette extrême dépendance rend le petit de l'homme infiniment fragile par rapport à ceux des animaux, par exemple.

Pourvu de membres inutiles et sans fonctions (l'homme n'a ni serres, ni griffes, ni cornes pour se défendre, se nourrir ou ni museau pour sentir, etc.), comment expliquer le dessein de Dieu qui l'a conçu de la sorte? Pierre Viret donne trois raisons : d'abord, la connaissance du corps et de l'âme constitue le livre d'étude de la Science de Dieu, signe de la manifestation divine en soi-même. Le corps où loge l'âme constitue le temple naturel de la manifestation divine<sup>127</sup>. Par contre, le fait d'être corruptible et mortel, rend l'homme misérable et, de ce fait, l'oblige à pratiquer l'humilité et, ainsi, à renoncer à toute vanité. L'humilité s'avère ensuite être la manifestation de l'Esprit de Dieu en soi : ce qui a pour nom l'entendement (entendre ici la raison naturelle). Enfin, si Dieu a fait l'homme fragile pour qu'il découvre l'humilité, c'est justement pour qu'il soit «contraint d'avoir paix et amitié [avec les autres hommes], et leur aider et les secourir, pour avoir aussi d'eux aide et secours»<sup>128</sup>. La vie communautaire devient ainsi le premier mode de gouvernement naturel.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 159. Il convient de mentionner que cette phrase termine un charmant paragraphe portant sur «la poitrine de la mère, de laquelle dépendent les mamelles, comme deux petits tonneaux, ou deux petites bouteilles, toutes pleines de douce liqueur. Ces mamelles ont le tétin et le bout si bien formés, qu'il n'est possible de mieux. Ils sont comme des petits boutons pour mettre en la bouche de l'enfant, et pour l'apprendre à téter. Il a sa viande plus prête que la manne que Dieu envoyait aux Israélites qui étaient au désert, et plus convenable à sa nature. Car pource qu'il n'a point de dents, aussi n'a-il point besoin de la mâcher.» Cette appréciation du corps féminin étonne d'autant plus que les écrits des catholiques ne nous y ont pas habituée.

<sup>127</sup> Plus tard, les protestants parleront surtout du «cœur» comme lieu de la manifestation divine.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 161.

Autrement dit, il faut que l'homme

travaillât après son propre bien et à la conservation du genre humain et qu'il laissât exercer les rapines, violences, cruautés et guerres aux bêtes brutes, auxquelles Dieu a donné les armes de nature pour ce faire, au lieu qu'il a mis l'homme tout désarmé et tout nu au monde.<sup>129</sup>

Or, de toutes les sortes d'hommes, le meilleur est celui qui cultive la terre et s'occupe d'une ferme. Mais, la diversité humaine rend la multitude semblable à une «bête dangereuse», un monstre à plusieurs têtes «car qui a affaire à un peuple, ne sait à quelle bête il a affaire»<sup>130</sup>. Puisque l'existence parmi les autres reste imprévisible, qu'est-ce que la vie sinon une «ombre, c'est-à-dire rien», conclut Tobie. Ce à quoi Théophraste réplique : «Elle a bien quelque apparence, qui déçoit la vue de l'homme, mais toutefois ce n'est qu'un fantôme, et une fausse figure sans substance.»<sup>131</sup> Plus loin, il ajoute que «l'homme passe comme l'ombre, et se trouble pour néant; il amasse, et ne sait qui recueillera les choses.» Si la vie n'est que songe, la mort, seule certitude, reste l'ultime mystère auquel nous sommes tous confrontés : «l'homme ne sait ne quand, ne où, ne comment il mourra, et toutefois il est certain qu'il convient mourir.» Mais, «par la foi en Jésus-Christ», cette fin de la misère et de la vie, la mort, coïncide aussi avec la «joie et béatitude, laquelle lui sera éternelle.»<sup>132</sup> La mort n'épargne personne, explique alors Hierome, et parfois vient servir la Justice de Dieu. Il en est ainsi de rois et même de ces papes qui ont la vanité de jouer les «détités».

Si l'on meurt dans la douleur et les tourments, on peut aussi mourir dans la joie «car joie est une chose des plus convenables à nature, et des plus requises pour l'entretienement de la vie humaine.»<sup>133</sup> Mais parce que pour certains, la vie se compare «à une farce et à un jeu» chacun devra rendre ses comptes devant Dieu, le juge souverain de qui l'on ne se moque pas impunément. Le jour où

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 179.



Dieu rend le rire, «c'est d'un ris si terrible qu'il fait transir de peur tous ses ennemis et fait trembler toute la terre.»<sup>134</sup> Bref, si la joie reste convenable, le rire reste un privilège divin<sup>135</sup>. Bien que ce soit le réformateur Jean Calvin qui fonde en théorie cette poétique de la controverse, on voit que c'est Pierre Viret qui l'actualise.

### 3.2.2 Jean Daillé et la «critique souriante»

Selon François Laplanche, le pasteur Jean Daillé<sup>136</sup>, confrère et ami de David Blondel, fait partie du milieu érudit protestant qui «a contribué à mettre au point un certain nombre de procédures historiques simplement en critiquant l'historiographie post-tridentine.»<sup>137</sup> Le pasteur de Charenton publie d'ailleurs *Le Traicté de l'employ des saints Pères* (1632), traduit en latin (1656) et, outre plusieurs savants ouvrages du même genre, lance à la fin de sa vie une *Réplique aux deux livres que Mrs Adam et Cottiby ont publiés contre luy* (1662). Nous traiterons ici de ce dernier ouvrage, qui en est un de controverse de plus de 800 pages. Il ne s'agit pas ici de faire le résumé de ce pareille œuvre, mais de mettre en relief quelques passages qui permettent d'établir la filiation avec Pierre Viret, et de comprendre comment il annonce déjà les œuvres de ses successeurs que sont Pierre Bayle, Nicolas Gueudeville et même Lahontan.

Signalé plusieurs fois par Jacques Solé dans ses deux ouvrages, Jean Daillé développe dans cette *Réplique* plusieurs thèmes chers à Pierre Viret, mais aussi l'humour, cette «arme de la critique souriante», tout en maintenant le respect des convenances par «cette apologie d'un dialogue sans injures»<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>135</sup> On entend déjà Rimbaud: «Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes; mais la vision de la justice est le plaisir de Dieu seul» à la fin d'*Une saison en enfer*.

<sup>136</sup> Au moment d'écrire ces lignes, nous apprenons qu'une étude portant sur Jean Daillé (1594-1670), Claude Brousson (1647-1697) et Antoine Court (1696-1760) vient d'être publiée : Alan C. Clifford, *Sons of Calvin : three Huguenot pastors*, Charenton Reformed Pub., Norwich, 1999, 64 p.

<sup>137</sup> François Laplanche, *op. cit.*, p. 380.

<sup>138</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, *op. cit.*, p. 1715 et 1366.

Sa *Réplique* s'adresse au Père jésuite limousin Jean Adam «qui l'avait accusé de rédiger ses travaux à partir de mémoires à lui fournis par les hommes de Port-Royal»<sup>139</sup>, ce qui nous en dit long sur l'âpreté des controverses reliant, tout en opposant, les calvinistes aux jansénistes et aux jésuites. (Plus tard, on sait que ces derniers s'uniront afin de pourfendre ultimement les premiers jusqu'à la Révocation de 1685, paroxysme de l'exclusion.) Quant à Cottiby, il s'agit d'un apostat converti par le jésuite Adam. Cependant, à l'époque de Jean Daillé, les voyages sont plus nombreux qu'à celle de Pierre Viret et les récits de découvertes font place aux *Relations des jésuites*, véritables œuvres apologétiques (dont on apprécie la charge d'autant plus qu'on connaît les récriminations des protestants et les points de discorde ayant causé le schisme).

Dans certaines controverses du début du siècle, on va même jusqu'à «juge[r] les protestants pires que les infidèles (...) Quant à l'apostat Cayet, il affirmait, cinq ans plus tard [dans son *Purgatoire* (1600)], la supériorité des Gentils, des musulmans et même des Sauvages sur ceux qui osaient nier la réalité du purgatoire»<sup>140</sup> précise Jacques Solé dans sa thèse.

Jean Daillé développe une forme de controverse comparative où il fait intervenir les *Relations des jésuites* en Amérique.

Selon Robert Larin,

il faudrait accorder une attention toute particulière aux réfugiés huguenots de Hollande qui, depuis 1614, s'installaient dans une petite colonie dont on a peut-être jusqu'ici trop négligé l'étude des liens qu'elle pouvait entretenir avec la population de la Nouvelle-France. Car, c'est paradoxalement sous l'égide de la Hollande, que s'était en effet implanté, juste au sud de la Nouvelle-France, la toute première colonie francophone permanente d'Amérique du Nord!<sup>141</sup>

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 768-769.

<sup>141</sup> Robert Larin, *Brève Histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec*, op. cit., p. 78.

Robert Larin remarque ensuite que «La tradition prétend que leur pasteur, Pierre Daillé, était le cousin du célèbre Jean Daillé, de Châtellerault.»<sup>142</sup> Serait-ce pour cette raison que l'on retrouve quelques Hurons dans l'œuvre de Jean Daillé?

Au début de son ouvrage, le pasteur de Charenton établit la liste de tous les ouvrages à partir desquels il a écrit sa réponse. On y retrouve, outre les *Lettres annuelles* du Brésil, de Chine ou de Goa, la *Relation* de Paul Lejeune (1636) et celle en Huronie de Jean de Brébeuf (même année), la *Relation* de Barthélémy Vimont (1642) et celle de Paul Ragueneau (1650). Le simple fait de voir ces œuvres dans l'étalage des titres où l'on compte les œuvres d'Arnauld, de Bossuet, de Maimbourg notamment, permet d'apprécier l'importance qu'il leur accordait, d'une part; mais aussi la façon dont il les percevait, c'est-à-dire comme des œuvres de combat au service de la cause catholique.

Très estimé pour son érudition, partisan de la tolérance idéologique, Jean Daillé s'appuie sur une documentation considérable, ce qui rend sa controverse très étoffée et en fait un modèle de comparatisme historique. Dès lors, on comprend pourquoi il lui est si important de dénoncer l'historiographie et toutes pratiques travestissant la vérité, en général (voir l'**Annexe VIII**).

Pour les calvinistes orthodoxes et leurs héritiers protestants, il est inacceptable que le sacré soit l'objet de transformation qui introduisent la superstition.

Jacques Solé remarque que Jean Daillé

se navrait de rencontrer, chez les catholiques de France ou des missions lointaines, une masse de sacrifices grossiers et de supplications rurales absolument étrangers à l'Évangile.<sup>143</sup>

Enfin, le pasteur s'attaque aux jésuites tout en promouvant son loyalisme monarchique. Il dénonce leur matérialisme qui fétichise la Tradition, ce goût excessif pour les processions et les signes ostentatoires de la foi catholique. Cette façon d'altérer et de théâtraliser le message évangélique (par l'ajout

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 78, note 5.

<sup>143</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, op. cit., p. 1283.

d'éléments indigènes quelquefois) les rapproche du paganisme contre lequel ils luttent eux-mêmes. Pour le pasteur, cela explique comment on peut en venir au syncrétisme, une aberration à ses yeux.

De façon générale, on peut établir que Jean Daillé s'attaque aux différents rites de la religion catholique dont le culte des images dont les missionnaires se servaient pour convertir les Sauvages<sup>144</sup>. Ce faisant, il dénonce «leurs contaminations hérétiques»<sup>145</sup>. Le culte des saints et l'adoration de la Vierge sont aussi objet de récriminations.

Déjà en 1609, le ministre Nicolas Vignier, dans son *Théâtre de l'Antéchrist* déplore la corruption des Ibériques en Amérique du Sud. Jacques Solé explique que pour Vignier, les jésuites

avaient renforcé son œuvre [celle de la Bête évoluant à Rome] en complétant, par exemple, l'idolâtrie amérindienne après celle de la Vierge Marie. Lecteur des voyageurs étrangers dans les colonies espagnoles du Nouveau Monde, notre controversiste huguenot y découvrait en premier lieu les manifestations cultuelles de la Paillarde; elles avaient couvert d'horreur, outre Atlantique, le nom chrétien en y accroissant les ténèbres démoniaques.<sup>146</sup>

Mais Jean Daillé n'est pas Nicolas Vignier et s'en tient à ce qu'il lit dans les *Relations*. Il s'attache à dénoncer le culte de l'adoration de la croix, par exemple, que les jésuites enseignent aux Amérindiens (voir un passage illustrant cette pratique à l'Annexe VII). On s'aperçoit alors que la représentation des Indiens d'Amérique, qu'ils soient du Sud ou du Nord, déjà objet de controverse dans les relations de voyage, se constitue aussi comme un enjeu véritable dans les controverses entre catholiques et protestants, entre jésuites et calvinistes pour être plus précis.

<sup>144</sup> Voir François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image : un aspect de la mission des Jésuites auprès des indiens du Canada au XVIIe siècle*, Éditions Bellarmin, Montréal, 1975, 141 p.

<sup>145</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, op. cit p. 747.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 685.

Chez Jean Daillé, les Sauvages ne sont pas d'obscurs barbares aveuglés par l'ignorance (voir **Annexe IX**). On se souvient de ce que Pierre Viret dit dans *L'Homme naturel* concernant la nudité du corps, temple de la divinité, de la pratique de l'humilité et, enfin, de l'importance de vivre en bonne communauté avec les autres. Visiblement près de la Nature, les Indiens d'Amérique du Nord sont perçus comme étant des gens assez fins pour déjouer la pratique de la confession imposée par les jésuites. Apparentés aux paysans, ces *naturels* sont des gens

rudes et qui n'ont rien ajouté par aucune culture humaine a ce que la nature leur a donné de sens et d'esprit. (...) [C'est pourquoi ils sont] grossiers & simples ; étant une fidele & naïve expression du jugement que la Nature fait d'elle mesme.<sup>147</sup>

Il semble que le pasteur de Charenton tente d'établir un lien entre la culture des sauvages et les mœurs populaires des paysans. La seule chose qui soit regrettable chez les premier reste leur docilité, trait qu'ils partagent avec d'autres peuples qui ont affaires aux jésuites.

(...) je vois qu'un prestre envoyè par l'Archevesque de Goa, exhortant & enseignant un Indien pour le convertir au Christianisme, l'en instruit dès l'entrée, luy apprenant, que tous les Chrétiens adorent la croix (...) C'est aussi la methode de vos Peres en Canada. Avant toutes-choses, ils plantent des croix dans les pays de ces Sauvages; & leur apprennent a les adorer.<sup>148</sup>

Au chapitre XVI de sa *Réplique* (**Annexe IX**), Jean Daillé s'en prend à la pratique de la confession chez les catholiques. Il dénonce «la facilité du pardon que les mondains s'y promettent» tout en répondant aux deux jésuites l'ayant attaqué dans leurs livres. Jean Daillé pense que la confession, loin de libérer du péché, «augmente la licence & l'audace du vice au lieu de la mortifier.» Pour le démontrer, il puise à même la *Relation missionnaire* des jésuites de 1642 où l'auteur semble s'être servi de l'incompréhension du sens profond de la libération morale attaché au rite de la confession, chez les Sauvages, afin d'illustrer

---

<sup>147</sup> Annexe IX.

<sup>148</sup> Annexe IX.

combien ces derniers sont frustes et rustres. Or plutôt que d'y voir quelque signe de barbarie, Jean Daillé tend à présenter les Sauvages comme de nouveaux paysans dont la culture, simple et naïve, s'oppose à celle des «hommes mondains» qui «abusent de la Confession». (Blaise Pascal avait déjà exploité ce thème dans ses *Provinciales*, sans aborder les Sauvages toutefois.)

Dès lors, cette représentation des Indiens, assimilée à quelque nouvelle paysannerie outre-Atlantique, lui permet de se porter à la défense de la culture populaire et des petites communautés souffrant de la domination des jésuites, «Robbes noires» et «nouveaux Maîtres» de leurs terres. Le pasteur de Charenton s'attaque aussi au processus de la confession où le pénitent «raconte [ses péchés] à l'oreille d'un Prestre, comme a son Juge» qui, en retour, demande au pénitent de faire acte de contrition pour mieux l'absoudre. Mais comment savoir si cette contrition est vraie? Comment les prêtres catholiques distinguent-ils l'attrition, «repentance médiocre et imparfaite», de la contrition qui permet d'obtenir le salut? Sont-ce là des notions synonymes? Sinon, comment les distinguer l'une de l'autre?

C'est avec beaucoup de finesse et d'intelligence que Jean Daillé terrasse ses adversaires en mettant en évidence l'ineptie d'une casuistique qui va même jusqu'à abandonner ses ouailles sans confession, au seuil de la mort, en état de damnation.

Enfin, Jean Daillé montre l'inanité de la confession exigeant la contrition car ne pouvant distinguer l'attrition de la contrition, le Cardinal du Perron enseigne que la première «assistée & fortifiée de la grâce Sacramentale de l'absolution» suffit au prêtre pour assurer le salut à son pénitent. Dans ce cadre, il ne suffit plus que de confesser et d'absoudre les pécheurs sans exiger quoi que ce soit en retour, ce qui, aux yeux de Jean Daillé, ne rime qu'à prononcer «des paroles vaines» d'où il résulte que c'est une «claire vérité de dire (...) que dans la discipline de

[cette] Confession les plus grands péchés s'effacent en les racontant à l'oreille d'un Prestre.»

Il faut une très grande maîtrise de la langue pour ainsi jouer sur le mot «confession», définissant d'abord l'aveu de ses péchés pour ensuite signifier l'appartenance à une religion. Par la comparaison sous-jacente, cette homonymie établit une astucieuse et amusante corrélation entre les deux définitions : la religion catholique n'est plus qu'un repaire de prêtres à l'écoute des pêcheurs ressassant leur innombrables fautes. Quant aux jésuites, ils vont obscurément de l'un à l'autre, enlisés à jamais dans la licence et le vice, sans pouvoir s'en libérer, tout en clamant leur pouvoir d'absoudre les uns et les autres...

Mais Jean Daillé va plus loin dans son attaque de la confession car les jésuites prétendent que par l'imposition de certaines pénitences, les pêcheurs reçoivent l'absolution de la peine éternelle alors que, de fait, selon lui, elle ne toucherait que la peine temporelle. C'est pourquoi il ne s'explique pas que l'on puisse suspendre l'absolution de qui que ce soit, notamment des jansénistes tant persécutés qui, sans pardon, se voient condamnés à la peine éternelle. Et le pasteur de terminer son chapitre par une montée dramatique où il demande qui sont donc ces pêcheurs qui méritent pareil sort sinon un «nombre fort petit». Dès lors, il balaie du revers de la main les dernières pierres de cette construction catholique en faisant des jésuites les hommes plus cruels qui soient.

On comprend pourquoi Leibniz compare Jean Daillé «au grand Luthérien allemand Calixte» et pourquoi Arnault dit qu'il est «le plus habile des ministres de Charenton». Quant à Bossuet, Maimbourg et Pelisson, «tout en le critiquant, ils avouent l'admirer»<sup>149</sup>. Après Jean Daillé, vient le brillant Pierre Bayle. Celui-ci reprend l'ensemble des critiques de son inspirateur, emprunte la même tonalité

---

<sup>149</sup> Jacques Solé, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, op. cit, p. 82.

ironique et conclut dans ses *Lettres sur la comète* que l'athéisme pratiqué par d'honnêtes gens est nettement préférable à ce qui n'est plus, chez les catholiques, qu'un paganisme retors venant profaner la Révélation de Jésus-Christ.

### 3.2.3 Pierre Bayle, champion protestant

Parmi les controversistes protestants d'envergure, on trouve Pierre Bayle lui-même. Avec Larroque, il publie, entre autre, «le fameux *Avis aux réfugiés sur leur prochain retour en France* qui marque le départ d'une controverse retentissante»<sup>150</sup> comme le signale Pierre Des Maizeaux dans sa biographie. D'ailleurs, Pierre Bayle en publie plusieurs autres, le plus souvent anonymement. Du reste, l'ensemble de son œuvre reste polémique, y compris son monumental dictionnaire, puisque chacune de ses œuvres fut interdite à Paris au tournant du XVIIe siècle : que ce soit ses *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680* (1682). Ce titre ne reçut pas le privilège pour être imprimé et Pierre Bayle le publia à Rotterdam<sup>151</sup>. Sa *Critique générale de l'«Histoire du calvinisme» du P. Maimbourg* (1682) fut condamnée à «être lacérée et brûlé en place de grève»<sup>152</sup> et mise à l'Index par décret du 18 mai 1684<sup>153</sup>. Ses *Nouvelles Lettres de l'auteur de la critique générale de l'histoire du calvinisme de Mr Maimbourg* (1685) qui «sont un bon livre de controverse où l'auteur attaque Arnauld, Pelisson, les persécuteurs, les dragonnades, etc.»<sup>154</sup>, sera mis à l'Index par décret du 2 mars 1706. Même chose pour son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain-les d'entrer, ou Traité de la Tolérance universelle* (1713), mis à l'Index en 1714<sup>155</sup>. Finalement, «tout l'œuvre de Bayle a été mis à l'Index

<sup>150</sup> Henri-Jean Martin, *Livre – pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, op. cit., p. 895.

<sup>151</sup> Anne Sauvy, *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701*, Archives internationales d'histoire des idées, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972, p. 340.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>154</sup> [s.a.], *Le Bûcher bibliographique*, Librairie Paul Jammes, Paris, [s.d.], p. 179.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 181.



par décrets du 18 novembre 1698, 31 mars 1699, 23 novembre 1699, 28 août 1701, etc.»<sup>156</sup>

Selon Henri-Jean Martin, il y a un lien entre les controversistes et les gazetiers qui s'évertuent à alimenter la diaspora des réfugiés français. C'est ainsi qu'aux gazettes succèdent des «livrets de périodicité», vers 1686, dont celui de Nicolas Gueudeville (rappelons-le, titré *L'Esprit des cours de l'Europe*).

L'examen de ces journaux, leur ton et leurs violences, donnent souvent l'impression qu'ils étaient rédigés d'abord pour les réfugiés français dispersés à travers l'Europe.<sup>157</sup>

Mais, loin de se calmer, les événements politiques auront tôt fait de les voir se déchaîner.

Or les imprimeurs des Pays-Bas et d'Allemagne ne se contentaient pas de remettre sous presse de tels libelles; ils en publiaient d'autres, plus virulents encore si faire se pouvait (...) Débordant de plus en plus le cadre de l'attaque personnelle, les critiques atteignirent leur paroxysme au lendemain de la Révocation de l'Édit de Nantes. Louis XIV se trouva accusé non seulement de ruiner la France mais aussi de rêver de monarchie universelle et d'utiliser les pires moyens pour arriver à ses fins. (...) [P]armi les libelles rédigés en français, beaucoup pénétraient jusque dans Paris. Si bien qu'au moment même où la monarchie d'ancien Régime atteignait son apogée, l'absolutisme commençait d'être systématiquement critiqué.<sup>158</sup>

Selon nous, sachant que Pierre Bayle pratiqua lui-même la controverse, il est impératif de savoir ce qu'il en dit dans son *Dictionnaire* dont Nicolas Gueudeville usa, selon sa méthode (déjà divulguée plus haut). C'est Michel Des Maizeaux, le continuateur du dictionnaire baylien, qui révèle dans la biographie du lexicographe érudit l'attrait de certaines œuvres dans la formation de son maître.

[Pierre Bayle] les reprit [ses études], mêlant toujours à ses exercices académiques la lecture de tous les livres qui lui tombaient entre les mains,

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>157</sup> Henri-Jean Martin, *Livre – pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, op. cit., p. 896.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 987.

sans en excepter les livres de controverse. Mais Plutarque et Montaigne étaient ses auteurs favoris.<sup>159</sup>

Or, c'est dans son dictionnaire que l'érudit de Rotterdam révèle la quintessence de l'art de la controverse qu'il tire d'une *Vie de Bedell*<sup>160</sup>, signée Burnet.

N'envions point aux papistes et aux autres hérétiques la gloire de surmonter nos adversaires en injures parce que plus on est excellent en cet art, plus on s'éloigne du grand modèle de charité qui dit : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur... Ce n'est pas avec des paroles aigres et piquantes, mais par la solidité des raisons qu'on fait connaître l'erreur... Nous sommes appelés à confondre l'erreur, et non pas à chicaner, ou à dire des injures.<sup>161</sup>

Confondre l'erreur, voilà le mot d'ordre que Pierre Bayle respectera toute sa vie. Par ailleurs, Bayle a consacré à Érasme plus de 30 pages (où s'accumulent 32 notes allant de A à FF). C'est à l'occasion de cette recension (prenant l'allure d'un véritable panégyrique) qu'il traite des règles propres à ce qu'il nomme le «dialogisme» et qui s'applique aux *Colloques*.

D'abord, la légende veut qu'un tiers, Holonius, ait découvert le manuscrit des *Colloques* et soit allé le vendre à un imprimeur, Frobénius, pour «bien de l'argent». C'est pourquoi la dite publication «déplut beaucoup à l'auteur, qui, ne pouvant y remédier, tâcha de mettre l'ouvrage en meilleur état, par des additions faites à la hâte.» (On imagine un Gueudeville se délectant de pareil aveu – pure mise en scène<sup>162</sup> –, quand on connaît la vitesse avec laquelle il produisait ses centaines de pages d'articles et autres comptes rendus pour son substantiel périodique.)

<sup>159</sup> Michel Des Maizeaux, «Vie de Bayle» [2<sup>e</sup> édition, 1740], *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> édition, Tome XVI, *op. cit.*, p. 44.

<sup>160</sup> Guillaume Bedell, évêque de Kilmore en Irlande, habile théologien, tâcha de réunir calvinistes et luthériens à Dublin au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>161</sup> Article Bédell, Guillaume, *Dictionnaire historique et critique*, Tome III, *op. cit.*, p. 251.

<sup>162</sup> Ces explications rappellent surtout celles des Frères l'Honoré qui, dans la *Préface* des *Nouveaux Voyages* de Lahontan, déclaraient : «Depuis plus d'un an le Gentilhomme à qui l'on a comme arraché ses memoires les avoit tous prêts.», voir dans Lahontan, éd. critique., *op. cit.*, p. 248.

Tout comme pour la relation de voyage, la première règle du dialogue d'idées (ce qu'est aussi une controverse) est donc d'être vraisemblable, d'une part, et, d'autre part, de mettre en scène des personnages parlant «vrai». Pierre Bayle précise :

(...) comme les lois du dialogue veulent que chacun des interlocuteurs parle, non pas selon les sentiments des auteurs, mais conformément à son caractère; il n'y aurait rien de plus injuste que d'imputer aux auteurs ce qu'ils font dire à leurs personnages.<sup>163</sup>

Ainsi donc, le dialogue serait un lieu «littéraire» où les auteurs reproduisent les opinions qui ont cours dans la société, opinions dont ils ne sont pas entièrement responsables, hormis la responsabilité de les reproduire et ainsi de les diffuser... Ceci est très intéressant et mérite réflexion. Il y aurait donc un genre littéraire qui, au tournant du XVIIe siècle, aurait l'heur de représenter divers partis. Mieux encore, il y aurait alors un lieu littéraire où l'on simule et, dès lors, réinvente les conversations afin d'aménager l'espace de la tolérance dans la Cité. Néanmoins, il y a deux bémols à la clé :

La seule chose qu'on peut opposer à cela est qu'un dialogiste ou tel autre écrivain qui, sous la fiction d'un personnage emprunte, veut débiter ses pensées, doit choisir des sujets qui, par les lois de la vraisemblance, ne l'engagent point à dire ce qui n'est pas édifiant. C'est là toute l'objection à faire : si l'on y joint cette autre, savoir que quiconque prête à des hérétiques tout ce qui se peut avancer de plus fort pour leur hérésie, plaide la cause de son cœur, ou tombe dans un jugement ridicule et téméraire.<sup>164</sup>

On sent là l'influence de la *Poétique* d'Aristote revue et corrigée par les Classiques pour qui la vraisemblance est de première importance. Il s'agit de connaître ce dont on traite et d'en réaliser l'édification. Dans ce cadre, «plaide[r] la cause de son cœur» prend une dimension nouvelle qu'on ne saurait négliger de la part d'un Pierre Bayle qui consacra sa vie à «confondre l'erreur» auprès des ecclésiastiques et théologiens papistes dominant l'ensemble des institutions et des publications de cette «France toute catholique» contre laquelle il s'insurgeait.

<sup>163</sup> Article Érasme, *Dictionnaire historique et critique*, Tome VI, p. 248.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 236.

Enfin, on peut conclure que le grand Érasme reste une voix importante dans la constitution générique des dialogues, présentés toutefois comme variante des controverses où s'opposent purement et simplement les tenants de quelques religions qui s'affrontent. Cette imputabilité de l'auteur quant aux idées que les personnages de ses œuvres défendent est récurrente dans l'article que Pierre Bayle consacre à François de La Mothe-le-Vayer. D'ailleurs, le libertin plaît au lexicographe qui voit en cet érudit

un homme d'une conduite réglée, semblable à celle des anciens sages; un vrai philosophe dans ses mœurs, qui méprisait même les plaisirs permis, et qui aimait passionnément la vie de cabinet, et à lire et à composer des livres.<sup>165</sup>

Il y consacre d'ailleurs près de 20 pages, où l'on peut comprendre d'où vient cette relation qu'il établit entre la morale d'un auteur et la qualité de ses écrits. D'abord, il pose, suivant en cela le libertin érudit, que «le jugement que l'on voudrait faire de l'intérieur d'un homme par ses écrits serait faux en mille rencontres»<sup>166</sup>. Mais, il faut faire attention à ce qui est dit, selon que l'on soit libertin ou libre-penseur<sup>167</sup>

car il y a des intervalles immenses entre ces deux choses :

1<sup>e</sup>. raconter des vilenies que l'on a faites, les louer, les applaudir, y exhorter ses lecteurs;

2<sup>e</sup>. rapporter des aventures galantes en des termes un peu trop vifs et trop naïfs; égayer beaucoup un récit en condamnant les actions ou en ne les approuvant pas; exposer un point de doctrine, ou une pensée de mythologie avec des phrases qui représentent des impuretés. La première de ces choses est inexcusable, infâme, punissable sévèrement. Mais la seconde peut n'être qu'un jeu d'esprit, et ne donne point de droit d'en inférer rien au préjudice de l'honnêteté et de la vertu de son auteur. C'est ce qui sauve notre le Vayer.<sup>168</sup>

Dans le premier cas, la pratique est condamnable car elle tient de la vantardise

<sup>165</sup> Article La Mothe le Vayer, *Dictionnaire historique et critique*, Tome XIV, p. 286.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>167</sup> Pierre Bayle précise qu'il vise ces «Poètes français qui ont composé le Parnasse Satirique, et de plusieurs poètes italiens dont les poésies sont fort sales.» *Ibid.*, p. 290.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 291.

et de l'expression de son propre libertinage; tandis que dans le deuxième cas, la fiction n'est qu'un effet de style dû à la volonté de colorer un récit. Or, ce dernier procédé peut s'étendre aux relations de voyage et aux dialogues. Dans ce cadre, le dialogue constitue la représentation d'une conversation émanant tout naturellement dans la vie des gens, de cette vie que les voyageurs, ces non-écrivains, cherchent à égayer par l'instruction, l'exploration et la découverte de nouveaux peuples. Mais Pierre Bayle détaille plus avant le lien entre la vie des auteurs et leurs œuvres. C'est en opérant un renversement qu'une certaine liberté d'imaginer prend son sens à l'époque qui nous occupe.

Le monde a toujours été plein, et l'est encore, de gens qui déclament contre le vice, et qui sont fort corrompus; qui sont graves et sévères dans leurs écrits, et fort relâchés dans leur conduite. On serait donc bien dupe si l'on jugeait de leurs mœurs par leurs ouvrages. Mais a-t-on droit de dire, par la règle des contraires, qu'il y a des gens dont les mœurs sont plus rigides que les écrits? Je crois que l'on a ce droit; mais il est plus rare qu'un auteur se donne beaucoup de licence dans ses livres, et peu dans ses mœurs, qu'il n'est rare qu'il s'en donne beaucoup dans ses mœurs et peu dans ses livres. Il est bien aisé de comprendre les raisons de la différence; car qui peut le plus peut le moins; mais qui peut le moins ne peut pas le plus.<sup>169</sup>

On comprend finalement que cette façon d'allier le cru, le sauvage, en somme, à quelque relation contribue à la rendre crédible, sinon véreuse, aux yeux des lecteurs qui voient là la trace indélébile d'un esprit fin, voire celui d'un membre de la noblesse qui a voyagé, sinon beaucoup lu, et qui connaît la Cour, le Monde et ses usages. Or, si les dialogues lahontaniens ne constituent pas une réalisation de ces avis littéraires et moraux, Nicolas Gueudeville, par sa réécriture, tâchera d'y atteindre.

### 3.3 La controverse en Nouvelle-France

La découverte du dialogue en tant que lieu fictif de controverses possibles émanant d'un auteur philosophe aurait pu à elle seule motiver quelque rapprochement avec l'œuvre lahontanienne publiée au sein du Refuge de

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 290.

calvinistes érudits de La Haye. Or, il nous a été donné d'explorer une autre piste, venant fort justement corroborer notre hypothèse quant à l'influence huguenote chez Lahontan.

### 3.3.1 Conversion sans métissage

Historiquement, le métissage a toujours été découragé par les autorités religieuses. Olive P. Dickason rappelle les condamnations reliées au métissage, à l'époque de la mission huguenote de Villegaignon au Brésil :

La peine capitale prescrite par Villegaignon en cas d'union extraconjugale avec une Brésilienne parvient plus à inciter les conspirations et les désertions chez les Amérindiens qu'à sauvegarder la moralité des Français.<sup>170</sup>

Dans un essai percutant, Alfredo Margarido brosse le tableau du discours missionnaire portugais sur l'Autre, fondant, par un système d'a priori, l'établissement de la hiérarchie des races. On y apprend que c'est le processus de zoomorphisation des groupes non-blancs et un aveuglant ethnocentrisme, voire théocentrisme, qui rend impossible tout discours anthropologique : «Ne pouvant pas ramener l'Autre à sa norme, le discours européen ne peut que le tératologiser.»<sup>171</sup> À la Renaissance, l'Autre, qu'il soit d'Afrique ou d'Amérique, est celui qui parle une langue incompréhensible<sup>172</sup>. Les premiers truchements sont des esclaves à qui l'on impose une langue européenne approximative, signe tangible de leur infériorité naturelle.

D'ailleurs les meilleurs auxiliaires des Portugais pendant cette phase, les *turgimaos*, autrement dit les truchements, étaient des esclaves Noirs vendus aux premiers Portugais qui avaient établi des contacts avec les «pays des Noirs» et qui avaient adopté la religion catholique au Portugal, en même temps qu'ils apprenaient le Portugais.<sup>173</sup>

<sup>170</sup> Olive Patricia Dickason, *Le mythe du Sauvage*, op. cit., p. 206.

<sup>171</sup> Alfredo Margarido, «La vision de l'Autre (Africain et Indien d'Amérique) dans la Renaissance portugaise» in *L'Humanisme portugais et l'Europe – Actes du XXI<sup>e</sup> colloque d'études humanistes* (Tours 3 – 13 juillet 1978), Fondation Calouste Gulbenkian, Paris, 1984, p. 554.

<sup>172</sup> Dans un monde dominé par le catholicisme romain, cette «langue de l'Autre» peut être représentée par la religion de l'Autre. Le protestant incarne abruptement cet Autre, d'où sa fusion avec le Sauvage, parangon de l'altérité.

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 547.

Plus loin, il explique que cette façon de faire est consciente des enjeux qu'elle implique, «car l'Autre n'a pas un droit imprescriptible à son autonomie linguistique, la fondation même de l'Empire découlant de l'emprise des langues»<sup>174</sup>. Citant le *Dialogo sobre a conversao do gentio* (Baia, 1556-1557) de Manuel de Nobrega, missionnaire jésuite, Alfredo Margarido montre que la vision des populations indiennes d'Amérique du Sud d'idyllique qu'elle est s'avère rapidement infernale. Ainsi, le corbeau, objet de comparaison avec un jeune Indien, s'il peut être domestiqué (dans le Portugal de l'époque), reste néanmoins un oiseau nécrophage :

Si les Indiens deviennent des corbeaux, c'est sûrement dans la mesure où il a rapprochement entre l'anthropophagie et la nécrophagie, comme il y en a un entre la domestication des jeunes corbeaux et celle des jeunes Indiens.<sup>175</sup>

Le lecteur aura tôt fait de comprendre que les Jésuites ont tiré certaines leçons de la terrible *Conquista* et de certains écrits jésuitiques proposant une triste vision des sauvages diffusée à travers l'Europe par Bartholomé Las Casas, dominicain, dont la *Très brève relation* (1552) dénonce, sur le mode hypnotique de la psalmodie<sup>176</sup>, les brutalités exercées par les *encomenderos*. La même année, il publie son *Manuel pour confesseurs* où il invite tout prêtre à refuser l'absolution à quiconque pratique l'esclavage. On sait qu'en 1659, l'Inquisition espagnole interdit la *Très brève relation*. Il en a d'ailleurs été question lors du Concile de Trente et le controversiste calviniste Pierre Jurieu en fait bon usage dans ses polémiques. Jacques Solé rapporte un incident important :

Le Dominicain espagnol Las Casas, chroniqueur de la colonisation de l'Amérique, sera lancé, par [Pierre] Jurieu, à la face de missionnaires aussi cruels que leurs devanciers. La lecture du Jésuite Acosta avait permis à Drelincourt de démystifier les fables catholiques.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>176</sup> À propos du style littéraire de Las Casas, Frank Lestringant dit : «La rhétorique du catalogue, fondée sur l'asyndète et la litanie, se révélait plus efficace, dans sa nudité atroce et obsédante, que l'amplification, la broderie ornementale ou le recours au *pathos*. Las Casas avait donc préféré le dépouillement extrême de la liste à l'éloquence d'un plaidoyer argumenté et construit.», dans *Le Huguenot et le Sauvage*, *op. cit.*, p. 254.

<sup>177</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 26.

Olive P. Dickason explique en détail l'évolution du regard de l'Église romaine sur l'Indien du Nouveau-Monde :

La papauté exprime depuis longtemps son insistance sur ce point [les droits territoriaux des aborigènes], officiellement depuis Paul III, durant la troisième décennie du XVI<sup>e</sup> siècle.

Le fait qu'Urbain VIII sente la nécessité, en 1639, de répéter la position officielle catholique, qui veut que les Amérindiens ne soient pas privés de leur liberté ou de la possession de leur propriété, démontre bien la fréquence des abus dans un domaine où le souverain pontife peut difficilement faire valoir sa compétence, puisque le Nouveau Monde ne relève pas directement de son autorité.

De fait, la bulle d'Urbain VIII s'inspire de la situation au Brésil et au Paraguay où les rafles d'esclaves atteignent un point tel que les jésuites ont peine à protéger leurs missions amérindiennes contre les déprédations.<sup>178</sup>

En fait, l'Espagne et le Portugal développent des modèles coloniaux que l'Angleterre évite d'imiter dans son entreprise colonisatrice en Irlande d'abord, et au Nouveau Monde ensuite. La raison fondamentale en est donnée par James Muldoon qui explique quels sont les risques du métissage : d'une part, la sauvagerie contamine la civilisation et, d'autre part, les «émigrés de l'intérieur» échappent à tout contrôle.

*Ireland has lured a number of Englishmen into the Irish way of life, thus creating the «degenerate English» who had become the most dangerous enemies of the English government in Ireland.*<sup>179</sup>

Plus loin, James Muldoon avance qu'à la même époque, inspirés par l'échec irlandais, les Puritains d'Angleterre ont découragé tout métissage avec les Indiens d'Amérique (aussi appelés «Virginien» à l'époque). Ils cherchaient à éviter que quelque «*Englishman choose to adopt Indian ways, (...) would become a savage himself*»<sup>180</sup> et prennent leurs coutumes, c'est-à-dire qu'ils

<sup>178</sup> Olive P. Dickason, *Le mythe du Sauvage*, op. cit., p 206

<sup>179</sup> James Muldoon, «The Indian as Irishman», *Essex Institute Historical Collections*, vol. III, 1975, p. 284.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 285.



vivent comme eux, dans le plus simple appareil<sup>181</sup>. Dans ce cadre, les possibilités de conversion sont fort limitées. Il ne reste plus qu'à régler quelques questions où l'assujettissement résulte d'un lent processus de domestication.

### 3.3.2 Deux types de conversion : Marc Lescarbot et Jean de Brébeuf

L'étude de «scénarios d'évangélisation et de civilisation» menée par Dominique Deslandres met au jour l'approche de missions protestantes en Nouvelle-Angleterre en 1646 dont les techniques étaient similaires à celles utilisées par les catholiques en Europe.

Une fois sensibilisés aux langues amérindiennes, les missionnaires catholiques et protestants utilisèrent les mêmes techniques de la controverse pour donner une impression favorable du christianisme aux Amérindiens. Ainsi, pour attaquer l'autorité des chefs religieux, ils cherchaient à les confronter et, en les ridiculisant devant les leurs ou en les laissant cois, à provoquer leur déroute, à démasquer «manifestement la piperie et fausseté» de leurs agissements.<sup>182</sup>

Outre la trace missionnaire romaine, il y aurait aussi eu une influence émanant des protestants d'Angleterre qui aurait modelé les moyens de conversions dans l'entreprise nord-américaine dont les clercs, selon Dominique Deslandres, «n'étaient pas seulement tributaires du substrat culturel dont ils étaient issus. L'expérience de conversion acquise en Europe, en effet, se trouva littéralement transposée en Amérique.»<sup>183</sup>

Les missions intérieures, à l'origine du mouvement d'évangélisation suivant le

<sup>181</sup> Dans l'univers chrétien, la nudité des aborigènes a toujours été objet de scandale dans la mesure où elle est perçue par le prisme de l'épisode biblique où Cham, le 3<sup>e</sup> fils de Noé, découvre son père nu, après une nuit d'ivresse et en informe ses frères au lieu de le couvrir. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il sera maudit par Noé, tant et si bien que lui et toute sa descendance sont condamnés à servir d'esclaves à Japhet et Sem, ses aînés, et à leur descendance.

<sup>182</sup> Dominique Deslandres, «La mission chrétienne; Français, Anglais et Amérindiens au XVIIe siècle», *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, Québec, 1996, p.524.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 526.

Concile de Trente, avaient pour but de sauver les âmes de la perdition protestante. Or, le développement de ces pratiques a lieu sous Henri IV, au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle. Selon l'historienne Marianne Mahn-Lot :

Jusqu'en 1610, sous l'influence du Jésuite Coton, le projet missionnaire de la France était triple. Le confesseur d'Henri IV nourrissant en effet un gigantesque dessein convertisseur intérieur et extérieur : il voulut à la fois réunir les protestants à l'Église catholique, convertir les infidèles et les idolâtres «des terres neuves et de la Nouvelle France qu'on appelle France», reconquérir Jérusalem et du coup ruiner l'empire turc.<sup>184</sup>

Marc Lescarbot, d'obédience calviniste<sup>185</sup>, a laissé deux relations : la *Conversion des Sauvages* (1610) et la *Relation dernière* (1612) où l'on voit à l'œuvre la méthode de conversion déjà décrite. Porté par la lecture de la *Brève relation de la destruction des Indes* (1552) de Bartholomé de Las Casas, Marc Lescarbot décrit l'état spirituel des lieux :

Toutes lesquelles contrées sont en une misérable ignorance, et n'y a point d'apparence qu'elles aient oncques en le veut de l'évangile, sinon qu'en ce dernier siècle, l'Hespagnol, parmi la cruauté et l'avarice, y a apporté quelque lumière de la religion chrétienne. Mais cela est si peu de chose qu'on n'en peut pas faire si grand estat qu'il pourroit sembler. D'autant que par la confession même de ceux qui en ont écrit les histoires, ils ont presque tué tous les naturels du pais; et en fait nombre un certain historien de plus de vingt millions, dès il y a soixante-dix ans.<sup>186</sup>

Plus loin, l'avocat vervinois explique comment les missionnaires procèdent pour convertir et la manière dont on utilise un jeune truchement déjà converti pour atteindre le reste de sa communauté d'appartenance.

Et d'autant que les hommes ecclésiastiques qui ont esté portés par delà ne sont encore instruits en la langue de ces peuples, ledit sieur [ici, le chef

<sup>184</sup> Marianne Malin-Lot, *Bartholomé de Las Casas et le droit des Indiens*, cité par Dominique Deslandres dans *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650, missions intérieures et premières missions canadiennes*, Tome I, thèse, *op. cit.*, p. 89.

<sup>185</sup> Pierre Bayle accorde une petite notice biographique dans son *Dictionnaire* à Marc Lescarbot, «avocat en parlement, [qui] a composé une histoire de la Nouvelle France.» Il remarque au sujet de celle-ci que «cet ouvrage est assez curieux : l'auteur y entremêle plusieurs remarques de littérature. (...) Voilà le premier voyage qui ait été fait en ce pays-là sous les auspices de la couronne de France.» dans son *Dictionnaire historique et critique*, tome IX, *op. cit.*, p. 187.

<sup>186</sup> Marc Lescarbot, «La conversion des sauvages qui ont esté baptizés en la Nouvelle-France, cette année 1610», in *Monumenta Novae franciae*, Tome I, la première mission d'Acadie (1602-1616), APUD «monumenta hist. soc. Iesu, Rome, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1967, document 47, p. 66

amérindien converti Membertou] a pris la peine de les instruire et les faire instruire par l'organe de son fils aîné, jeune gentilhomme qui entend et parle fort bien ladite langue et qui semble estre né pour leur ouvrir le chemin des cieux.<sup>187</sup>

En baptisant le chef de tribu, les missionnaires en profitaient pour leur attribuer des noms français. (Ainsi Membertou se nomme Henry et son fils Membertoucoïchis, Louis.) On comprend que la conversion du chef facilite la transmission du message évangélique missionnaire. Mais on entend surtout que la christianisation reste indissociable de la francisation. En fait, les ecclésiastiques visent à humaniser les Sauvages afin de les gagner à leur cause, et, par la conversion, en faire des sujets du Roi.

En 1625, par décret royal, Henri Lévy, duc de Ventadour, devient vice-roi de la Nouvelle-France et y interdit, «tant sur mer que sur terre, l'exercice du protestantisme»<sup>188</sup>. Les récollets qui ont peine à assurer leur mission invitent les Jésuites à poursuivre leur œuvre en Nouvelle-France. Or, ceci se concrétise la même année avec l'arrivée de Jean de Brébeuf, premier jésuite nommé en mission par le père Pierre Coton, provincial des jésuites à Paris, dont on connaît le talent d'orateur. L'historien Émile G. Léonard dit que ce talent était tel que «consistoire et synode [calvinistes] durent excommunier ceux qui vont ouïr les prêcheurs de la papauté»<sup>189</sup>. Mais un comité d'accueil attend le courageux missionnaire : «En 1625, on brûlera en autodafé l'*Anti-Coton*, livre distribué contre l'arrivée des jésuites.»<sup>190</sup>

On imagine l'ancien confesseur d'Henri IV et de Louis XIII choisir le plus habile d'entre les siens. Mais, ce que l'on sait moins, c'est la connaissance de l'univers protestant rouennais de Jean de Brébeuf qui administrait le collège jésuite de l'endroit. Gilles Therrien le présente ainsi qu'un administrateur averti :

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>188</sup> Robert Larin, *Brève Histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec*, op. cit., p. 73.

<sup>189</sup> Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, op. cit., p. 323.

<sup>190</sup> Robert Larin, *Brève Histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec*, op. cit., p. 73.

Aussi peut-on voir, dans sa présence parmi le premier groupe de missionnaires, une volonté de la part du père Coton de s'appuyer sur quelqu'un qui a une bonne expérience de la façon dont il faut traiter avec les protestants et qui, en plus, a un excellent sens des affaires, ce qui lui permettra de juger avec réalisme les besoins matériels de la Nouvelle-France.<sup>191</sup>

Il est fort probable que Jean de Brébeuf soit rompu à la controverse et maîtrise mieux que tout autre l'éloquence nécessaire à la conversion réformée par Saint-François de Sales. Une fois rendu en Huronie, le missionnaire apprend la langue des Sauvages et cherche à les apprivoiser. Curieusement, il ne cherche pas à amener quiconque à la conversion et préfère vivre lui-même l'apprentissage par immersion. Ce renversement des pratiques témoigne de sa confiance à traduire lui-même l'enseignement de Jésus-Christ. Gilles Therrien précise :

Jean de Brébeuf refuse de s'en tenir à la coutume des truchements et préfère consacrer des mois, voire des années, à maîtriser la langue huronne et à aider les autres missionnaires à en faire autant.<sup>192</sup>

Contrairement aux interdits concernant le bénévolat laïque et les mariages mixtes en colonie, Jean de Brébeuf préconise encore là une tout autre approche :

Par ailleurs, dans sa correspondance avec le père général Vitelleschi, on le voit favoriser le projet de créer des «donnés» parmi les laïques, c'est-à-dire des personnes qui par contrat se soumettent à la règle jésuite sur le plan de l'obéissance, de la pauvreté et de la chasteté. On lit aussi qu'il avait, pendant un certain temps, songé à favoriser des mariages entre femmes indiennes et Français, projet qui n'avait pas vu le jour.<sup>193</sup>

Ainsi, quand, en 1625, Jean de Brébeuf arrive, c'est dans le but évident de faire œuvre utile. Son principal objectif reste de produire une grammaire et un dictionnaire hurons. Mais, selon Gilles Therrien, la stratégie missionnaire jésuite qu'il développe le mène à l'échec. C'est que la religion est associée à quelque

<sup>191</sup> Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, texte moderne, établi et annoté par Gilles Therrien, Bibliothèque québécoise, Montréal, 1996, p. XV.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. XL.

pratique culturelle française que les Hurons s'approprient dans le cadre des alliances commerciales pour ensuite la rejeter, comme on se débarrasse d'une chape gênant le corps une fois revenu chez soi.

Jean de Brébeuf, «le plus «huron» de tous les Français, poursuit en même temps, avec acharnement son entreprise missionnaire d'intégration. Il s'oppose aux sorciers et chamans indiens.»<sup>194</sup> Selon Alfredo Margarido, cette idée est répandue lors des premières conquêtes portugaises en Afrique ou en Amérique du Sud et «par[t] du principe que la conversion des chefs entraînerait l'adhésion de la population tout entière.»<sup>195</sup> Mais son apostolat ne rencontrant pas les succès escomptés, Brébeuf se voit remplacé par Jérôme Lalemant qui décide que la cohabitation avec les Sauvages a assez duré. Ce dernier rétablit une distance en remplaçant la séduction par la parole, les cartes peintes et la conversion par la méthode dialoguée. On comprend qu'avec Lalemant, la controverse reprend de plus belle en Nouvelle-France.

### 3.3.3 La controverse comme stratégie de conversion

La prédication catholique n'envisage, auprès des réformes, que la tactique de la controverse afin de mener les huguenots à l'abjuration et à la conversion. Pour arriver à leurs fins, les jésuites élaborent une didactique missionnaire reposant sur des manuels de mission dont le très populaire *Instructions aux confesseurs* (1648) de Charles Borromée. Bien sûr, les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola constituent aussi de précieuses sources d'inspiration.

On sait qu'à la suite des récollets, ce sont principalement les jésuites qui disposent d'œuvres missionnaires en Nouvelle-France. C'est en usant des principaux moyens que nous avons décrits (catéchisme, prédication et confession) qu'ils s'attaquent à leur tâche en Amérique du Nord. Néanmoins, il

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>195</sup> Alfredo Margarido, «La vision de l'Autre (Africain et Indien d'Amérique) dans la Renaissance portugaise» in *L'Humanisme portugais et l'Europe – Actes du XXI<sup>e</sup> colloque d'études humanistes*, op. cit., p. 542.

est étonnant de constater qu'ils ont usé, auprès des Amérindiens, des mêmes moyens développés à l'origine pour contrer la montée du protestantisme en France, dans leurs missions intérieures<sup>196</sup>.

Une méthodologie de la conversion reposant sur plusieurs étapes est conçue : d'abord, la personne en charge du processus est elle-même une convertie. On sait que le Kondiaronk à partir duquel Lahontan a modelé son Adario l'était et qu'il a reçu des funérailles chrétiennes en bonne et due forme. Dominique Deslandres explique que «[la] puissance de persuasion [du converti] vient de ce qu'il a lui-même fait le chemin qu'il fait suivre à l'être qu'il désire persuader.»<sup>197</sup>

Cependant, le convertisseur se fait aussi confesseur. Dès lors, il œuvre auprès de son «disciple» en l'interrogeant, l'aveu des péchés étant la première étape du processus. Ce travail d'élucidation et de transformation du converti évolue par le dialogue; il demande au convertisseur conviction et sincérité. Enfin, il faut aussi à ce dernier donner de son temps pour développer un lien durable et gagner la confiance d'autrui.

Cette recherche de contact et d'intimité avec l'autre peut être assimilée à quelque processus de séduction où la confession prend l'allure d'une mise à nue de l'âme, allégorie de l'offrande de soi menant à l'engagement dans la nouvelle foi.

Le convertisseur jouit d'un crédit inconditionnel lui conférant une grande puissance fondée sur sa capacité d'absoudre le mal et de purifier le converti. Multipliant le procédé, le convertisseur se fait conciliateur entre Dieu et les nouveaux convertis, médiateur entre les mondes humains et divins. Il guide son apostolat en cultivant l'exemplarité des saints.

---

<sup>196</sup> Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650, missions intérieures et premières missions canadiennes*, op., cit., p. 499.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 257.

Parmi les moyens dont il dispose, outre les catéchismes dialogués par questions et réponses, le convertisseur doit connaître la dispute théologique bien que François de Sales conseille plutôt la prédication qui émeut d'abord pour mieux instruire par la suite. L'évêque de Genève plaide pour le dépouillement, la clarté et déconseille l'affectation et l'ornementation par des mots rares.

Cette dernière méthode d'inspiration salésienne repose sur l'organisation de la séduction par l'exemple. Ainsi, empreinte de douceur et de courtoisie, l'invitation à imiter le gestuel chrétien crée une chorégraphie où le cérémonial atteint au grandiose et où l'unification des âmes et des cœurs est symbolisée par l'uniformisation du rituel. Or il faut viser à l'intériorisation de la religion, aller au-delà du spectacle de la pratique collective. Pour y arriver, il faut dépasser «l'apprentissage par immersion» et vaincre l'influence des shamans et sorciers des tribus amérindiennes. On peut imaginer que le convertisseur habile sait rapidement à qui il a affaire et peut, selon le cas, préférer la controverse à la conversation...

### 3.4 Controverse, scolastique et libertins

L'étude de la controverse nous a jusqu'ici mené à fouiller davantage le domaine religieux. Il est indiqué de relever l'aspect formel que les historiens de la littérature ont remarqué dans cette praxis.

Au-delà de la basse polémique – qui est très présente dans la controverse – il faut retenir de cette remarque que le débat confessionnel est régi par les principes de la *disputatio* scolastique, hérité de l'enseignement universitaire.<sup>198</sup>

Ailleurs, Maurice Roelens a déjà confirmé la proximité entre le dialogue d'idées au XVIIe siècle et la controverse en leur attribuant la même origine :

Le choix du dialogue comme forme d'expression était encore favorisé par les pratiques universitaires et scolaires de la *disputatio*, du *colloque* à la

---

<sup>198</sup> Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie*, op. cit., p. 172.

manière d'Érasme ou, dans les collèges jésuites, par l'imitation rhétorique des dialogues antiques.<sup>199</sup>

Plus loin, il ajoute le bémol suivant :

Cependant, avant de devenir une des formes privilégiées de la littérature mondaine, le dialogue fut dans la première moitié du siècle l'instrument de prédilection de la littérature apologétique dans son combat contre le libertinage, le déisme ou l'athéisme. Le choix du dialogue est ici, avant tout, signe et effet d'une crise, celle qui oppose la Contre-Réforme tantôt au protestantisme, tantôt et plus souvent à la montée de la libre-pensée.<sup>200</sup>

C'est la piste qu'a vraisemblablement suivi Alain Beaulieu dans le chapitre *La polémique sociale et religieuse* au sujet des écrits lahontaniens. D'abord,

Ni athées, ni polythéistes, les Sauvages de Lahontan adhèrent plutôt à un déisme naturel. (...) [Ensuite,] cible de choix des libertins au XVIIe siècle, la religion constitue un domaine privilégié où s'exerce l'esprit polémique de Lahontan. (...) Tout le chapitre sur la "Croyance des sauvages & les obstacles à leur conversion", par exemple, est un condensé des arguments libertins contre la tradition et les dogmes chrétiens.<sup>201</sup>

Aux «arguments libertins», Alain Beaulieu joint une note où il cherche à voir en Lahontan un esprit fort que «vitupérait si vivement le père Garasse en 1623, dans sa *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps.*»<sup>202</sup>, après avoir souligné que les Jésuites de Trévoux avaient assimilé l'aventurier béarnais aux Libertins. Mais c'est aller un peu vite en affaires quand on sait avec quelle facilité les apologètes de l'époque, et particulièrement le Père Garasse, développent une typologie de l'hérétique et créent, avec le Libertin, un personnage littéraire pour les besoins de la controverse<sup>203</sup>.

<sup>199</sup> Maurice Roelens, «Le dialogue d'idées au XVIIe siècle», *Histoire littéraire de la France*, Tome 4, Éditions Sociales, Paris, 1975, p. 389.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 389-390.

<sup>201</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 57, note 159.

<sup>203</sup> Voir Louise Godard de Donville, *Le Libertin – des origines à 1665 : un produit des apologètes*, Biblio 15-51, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris - Seattle -Tübingen, 1988, 444 p. Lire le chapitre VI *Après la Doctrine Curieuse, le libertin chez les défenseurs de la foi et de la morale chrétienne, de 1623 à 1665*, p. 331 à 402.



Du reste, il est intéressant de constater que Maurice Roelens est un des rares historiens de la littérature, avec Jean-Marie Goulemot, à tenir compte de l'apport protestant dans l'étude générique du dialogue. Très peu de chercheurs prennent la peine de noter l'existence de la controverse comme influence majeure dans la constitution du dialogue d'idées, hormis Roland Mortier qui, suivant le premier, traite du «dialogue éristique», en plus du didactique et de l'heuristique comme modalités d'actualisation de la forme dialoguée<sup>204</sup>.

Pour sa part, Jean-Marie Goulemot, développe une vision assez juste des dialogues lahontaniens et de l'importance qu'ils ont dans le passage du Classicisme aux Lumières.

Les thèses développées par La Hontan sont évidemment celles du déisme militant qui permet, au nom de la raison, une critique acerbe des dogmes catholiques et une vive dénonciation de l'Église et des ordres monacaux. Aux vices de la société occidentale corrompue et injuste, il oppose les valeurs fondamentales de la société indigène, qui vit un communisme primitif.<sup>205</sup>

Cependant, si le dix-huitiémiste note la charge anti-catholique, il ne remarque pas les arguments relevant du protestantisme à même le discours d'Adario. Par ailleurs, sans jamais parler directement de «controverse», Jean-Marie Goulemot souligne que les dialogues lahontaniens en ont tous les caractères.

[Ils sont] volontiers raisonneurs, lourdement didactiques et manquent totalement de naturel. Les échanges en sont toujours longs et rébarbatifs, construits comme des démonstrations (...), les liaisons logiques et déductives (...), les affirmations tranchées et définitives présentées comme autant de maximes d'autorité. C'est que la volonté militante échoue ici à utiliser la souplesse et les ambiguïtés de l'échange verbal.<sup>206</sup>

À ce propos, Jacques Solé dit combien «cette primauté du souci controversiste court, tel un fil d'Ariane, à travers toute la littérature religieuse du XVIIe siècle».<sup>207</sup> La controverse est si peu présente pour les théoriciens actuels, et

<sup>204</sup> Roland Mortier, «Pour une poétique du dialogue : essai de théorie d'un genre», *Literary theory and criticism*, vol. I, P. Lang, Bern, 1984, p. 457

<sup>205</sup> Jean-Marie Goulemot, *La littérature des Lumières – en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989, p. 112.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>207</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 8.

pourtant si réelle dans la pratique de l'époque, qu'on est forcé de se demander si, de fait, le genre fondateur ne serait pas plutôt la controverse proprement dite, et les sous-genres, le dialogue d'idées et l'entretien, chez les Classiques.

### 3.5 Une littérature controversée

De fait, Maurice Roelens cherche vainement le passage menant du seizième siècle marqué par les Guerres de religion au dix-septième où pointent quelques libertins érudits, auteurs de dialogues fameux, tels ceux de La Mothe Le Vayer. Or, il le fait sans recourir à la pratique de la controverse, autre forme dialoguée, activité qui, pourtant, selon Élisabeth Labrousse, mène une partie des huguenots en exil vers le renouvellement du sentiment religieux par la lente émergence de la conscience et de la raison.

Dans les toutes dernières années du XVII<sup>e</sup> siècle, la controverse [entre protestants et catholiques] avait changé de ton : le Refuge attaquait moins l'Église Romaine (...) qu'il ne se déchirait en factions adverses et, pour les plus traditionnalistes, la pente la plus dangereuse avait cessé d'être celle qui pouvait conduire à l'abjuration pour devenir celle qui, dénaturant l'enseignement des Réformateurs, menait par degrés insensibles à un rationalisme croissant qui finissait par aboutir au déisme.<sup>208</sup>

En fait, un chercheur attentif perçoit un flottement entre la façon d'aborder le dialogue d'idées, chez les dix-septémistes, et l'intérêt pour la controverse comme praxis dialoguée chez les spécialistes de Pierre Bayle.

Ce vide a déjà été remarqué par Roger Zuber, selon qui l'intégration des calvinistes au corpus littéraire classique aurait été empêché par la Révocation de l'Édit de Nantes. Il déplore, outre quelques poètes baroques (d'Argent, d'Aubigné, du Bartas et Labadie) et moralisateurs (Laurent et Charles Drelincourt), l'isolement des écrivains huguenots.

L'absence littéraire des protestants n'est donc pas moins grave que leur absence sociale. On est même frappé de voir que la littérature les ignore, non seulement pour les employer, mais aussi pour les peindre. Alors que,

<sup>208</sup> Pierre Bayle, *Œuvres diverses*, introduction d'Élisabeth Labrousse, Tome III, p. IX.

plus tard, le puritain, l'évangéliste ou le pasteur s'imposeront, dans les œuvres d'imagination, comme un type bien caractérisé, l'époque classique entoure les réformés d'un silence glacé.<sup>209</sup>

Quelques lignes plus loin, il insiste encore :

Mais jamais la littérature satirique, jamais la comédie, jamais le roman n'ont, de 1620 à 1680, retenu d'image du protestant. Sujet interdit ou modèle ignoré, le calviniste reste confiné dans ses temples. Ses compatriotes n'ont que peu de regards pour sa singularité.<sup>210</sup>

Jusqu'ici, on restait étonné de cette absence, maintenant on commence à en voir la cause et on reste sidéré des conséquences qui en découlent. On est en droit de se demander si négliger l'apport huguenot n'a pas produit cette négligence à l'endroit de la controverse et de son influence sur le «choix du dialogue» chez Lahontan, comme dit Maurice Roelens. Nous pensons qu'une certaine tradition historiographique de la littérature française du XVIIe siècle a maintenu dans l'exclusion le cas huguenot dans une «France toute catholique». Or, l'étude de l'introduction de Pierre Retat, portant sur les *Pensées diverses sur la comète* vient confirmer notre induction. En effet, Pierre Retat commente la précédente édition de cette œuvre par A. Prat en ces termes non-équivoques :

L'Édition critique d'A. Prat [1910] n'a rien perdu de son utilité : elle n'a pas été remplacée, l'établissement du texte a gardé toute sa validité : l'introduction et les notes, même si elles réservent une place trop secondaire et parfois insignifiante à la tradition réformée, fournissent des références essentielles. Elles reflètent toutefois l'interprétation de Bayle qui avait cours en ces années proches du deuxième centenaire de sa mort, célébré sous le signe de la laïcité et de la libre-pensée.<sup>211</sup>

Enfin, le mystère est levé et l'énigme, en voie de résolution. On doit à Pierre Retat l'établissement de cette nouvelle réception de Pierre Bayle et, par voie de conséquence, de la littérature du Refuge en général. En 1912, dans *Pierre Bayle*

<sup>209</sup> Roger Zuber, «Calvinisme et classicisme», *XVIIe siècle*, 1967, vol. 76-77, p. 6.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Édition critique avec une introduction et des notes publiées par A. Prat [1911], Nouvelle édition mise à jour, avec un avertissement et des notes complémentaires, préparée par Pierre Retat, Tome I, Société des textes français modernes, Librairie Nizet, Paris, 1984, p. [ 7 ].

en Hollande, C. Serrurier replace Bayle dans le milieu calviniste d'où il est issu, milieu qu'il retrouve et recrée à Rotterdam. En 1935, avec *La Crise de la Conscience* européenne, Paul Hazard situe Pierre Bayle en tant qu'initiateur de la séparation entre la morale et la religion par la découverte de la «conscience errante» à l'image, sans doute, de ces comètes.

Mais «le grand renouvellement des travaux sur Bayle», dit Pierre Retat, se produit avec la publication d'un recueil d'articles, intitulé *Pierre Bayle, le Philosophe de Rotterdam* (1959), de P. Dibon, et de la «somme monumentale» d'Élizabeth Labrousse en 1964 auxquels il ajoute deux études d'envergure, celle de W. Rex *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (1965) et celle de Jacques Solé, *Au temps de l'Édit de Nantes : le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685* (1981).

Selon Pierre Retat, Pierre Bayle n'ignore pas la tradition des libres-penseurs français et son premier ouvrage révèle l'influence des grands penseurs dont Montaigne, Descartes et Malebranche, qu'il connaissait.

En réalité, les *Pensées diverses* présentent aux exégètes les difficultés les plus épineuses. C'est une œuvre complexe où convergent et se recourent des traditions opposées. A. Prat mettait déjà l'accent sur le double héritage du libertinage et du malebranchisme. Lecteur de La Mothe Le Vayer, de Naudé, Bayle se souvient d'eux en maint endroit (...). [II] prend à toutes mains, comme Montaigne qu'il admire, et ne s'interdit aucun emprunt, aucune référence dans son immense lecture.<sup>212</sup>

À la fin de son introduction, P. Retat conclut ceci :

On ne peut appréhender cette œuvre dans sa singularité et son authenticité qu'en la resituant par rapport aux modèles de références qui l'ont produite : le milieu provincial réformé, dont les racines culturelles plongent profondément dans le XVI<sup>e</sup> siècle, la rhétorique argumentative des académies, les méthodes de discussion théologique que Bayle y avait parfaitement assimilées, mais, tout autant, la méthode cartésienne, la

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. [ 11] .

logique de Port-Royal, les petits genres de la période Louis XIII, les libertins érudits, les précieux, le *Mercure Galant* ...<sup>213</sup>

Jacques Solé parle de l'époque en des termes similaires en excusant l'historiographie d'avoir un peu trop servi l'apologétique catholique :

Des raisons particulières à nos traditions nationales ont, jusqu'ici, empêché de [s'apercevoir de ce que les sources des Lumières puisent dans la controverse confessionnelle du XVIIe siècle]. L'effondrement du protestantisme a fait méconnaître l'importance de sa contribution à la pensée du XVIIe siècle. En identifiant abusivement christianisme et catholicisme, la Révocation semble avoir convaincu les historiens qu'on ne pouvait combattre Bossuet qu'au nom de Voltaire et que la France était condamnée à se déchirer entre dévots et Libertins. Oubliés en raison de leur défaite, les réformés du régime de l'Édit pâlissent à côté des conformistes ou des incroyants.<sup>214</sup>

Tout ceci explique pourquoi on a eu tôt fait de placer Pierre Bayle à la suite des libertins érudits et des pyrrhoniens dont la pensée est célébrée par le mouvement néo-stoïcien du début du dix-septième siècle. En effet, Pierre Bayle est leur héritier mais il est aussi un héritier marqué par le sceau de sa naissance en milieu calviniste. Notons aussi qu'il passe la plus grande partie de sa vie à Rotterdam où la controverse reste fort prisée. Selon Pierre Retat, Bayle est «féru de la logique scolastique qu'on apprenait avec la théologie»<sup>215</sup> en une époque où l'apprentissage de l'éloquence menait tout autant à la pratique du droit qu'à la production de sermons ou autres lettres pastorales.

D'ailleurs, dans ses *Pensées diverses*, Bayle use d'une fiction pour mieux servir son jeu mondain, celle de la lettre où il se fait passer pour un catholique dont le discours remet en question le catholicisme même. Or ceci n'est pas sans rappeler Lahontan qui, tout au long de sa relation de voyage, se dit «bon catholique»... particulièrement dans sa réponse aux jésuites de Trévoux!

je doute que Messieurs les journalistes soient aussi bons Catholiques que moi, ils ne s'aviseroient pas de partager le ciel entre Confucius & J.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. [ 24 ].

<sup>214</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>215</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. [ 11 ].

CHRIST, ni de donner la Communion à des peuples qui ne croient pas l'Incarnation.

Si je n'avois pas été Catholique, il y a quelque tems que ma fortune seroit établie en Angleterre (...).<sup>216</sup>

Donc, la controverse peut se réaliser dans plusieurs formes dialoguées autres que le débat écrit et la transcription de joute oratoire, dont la lettre, l'essai, la relation de voyage, les entretiens et les mémoires. Ce qui est nouveau à partir de Pierre Bayle, c'est qu'il propose de pousser l'idéal moral à un point tel que la seule vertu, fut-elle pratiquée par des athées, importe, au détriment de la foi. Cette façon de démontrer la rupture entre les croyances et les pratiques va créer ce que Pierre Retat nomme une «anthropologie totalement désacralisée»<sup>217</sup> à laquelle Lahontan n'est pas du tout étranger et qu'il perpétue même dans ses *Mémoires sur les Hurons*.

### 3.6 Un duel singulier

Si Maurice Roelens considère que le dialogue d'idées est la forme privilégiée menant à la «Crise de conscience européenne», Pierre Retat, pour sa part, ajoute que ladite crise «se prépare dans les assauts violents que se livrent les champions des partis opposés, plus encore peut-être que dans les insinuations feutrées des érudits libertins». Bref, ce que Maurice Roelens appelle avec raison «l'instrument de prédilection de la littérature apologétique»<sup>218</sup> est la controverse pure et simple.

Cependant, il reste moins certain que la forme dialoguée seule soit «signe et effet d'une crise» comme le prétend Maurice Roelens car il semble que ce ne soit pas tant la forme en général que la volonté de combattre de part et d'autre

<sup>216</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1009-1010.

<sup>217</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. [16].

<sup>218</sup> Maurice Roelens, «Le dialogue d'idées au XVIIe siècle», *Histoire littéraire de la France, op. cit.*, p.390.

qui importe, à moins que l'on ait l'idée selon laquelle tout combat implique quelque dialogue. C'est le cheminement que propose Bernard Dompnier qui associe la pratique de la controverse au duel. Jacques Solé, lui, parle de «continuation de la guerre civile par d'autres moyens»<sup>219</sup>. Louis Desgraves, pour sa part, explique la montée du genre par une certaine volonté politique et religieuse de voir se pacifier la France d'Henri IV :

La promulgation de l'édit de Nantes, le rétablissement précaire d'une paix civile et religieuse, l'introduction, progressive de la Contre-Réforme catholique avec l'application des mesures préconisées par le Concile de Trente donnèrent, à partir de 1598, un nouvel élan aux ouvrages de controverse et facilitèrent l'éclosion d'une abondante littérature.<sup>220</sup>

Il s'agit de faire en sorte que ministres du culte débattent avec les ecclésiastiques catholiques devant un auditoire que l'on suppose mixte. On invente alors un jeu qui s'inspire de la dispute scolastique où la parole porte son orateur comme un fier destrier et où l'agressivité est encadrée par les règles de la rhétorique. Dès lors, l'éloquence est la réalisation de cette chimie où la force animale et physique se transmue en verbe au service du christianisme catholique ou protestant. C'est durant cette période que le chevalier devenu soldat puis justicier se fait enfin controversiste et, plus tard, philosophe, voire intellectuel. Or, dans tous les cas, il y a spectacle.

Selon Bernard Dompnier, les controversistes suivent un «rituel bien réglé»<sup>221</sup> et débutent par un défi où l'assaillant (champion catholique ou protestant) présente l'ensemble des thèses qu'il entend débattre. De part et d'autre, on négocie la rencontre et règle les points quant à son déroulement. Pour clore la représentation, un président et des clerks de chacune des confessions sont

<sup>219</sup> Jacques Solé, , *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 11.

<sup>220</sup> Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France (1598-1685)*, Tome I, Librairie Droz, Genève, 1984, p. I.

<sup>221</sup> Bernard Dompnier renvoie aux travaux de E. Kappler pour cette partie. Il note ceci : «Émile Kappler, qui a étudié les 166 conférences connues avec précision par des comptes-rendus écrits, note que 70% de ce nombre eurent lieu entre 1593 et 1630.» (*Ibid.*, p. 174 ) Il renvoie aux travaux de E. Kappler, *Conférences théologiques entre catholiques et Protestants en France au XVIIe siècle*, thèse dactylographiée, soutenue à Clermont-Ferrant en 1980, T. I et II.

nommés. Ils ont pour mission de faire en sorte que le débat ait lieu suivant les règles de l'art, d'éviter tout désordre et de faire en sorte que les controversistes ne s'écartent pas du sujet. Les clercs sont ensuite chargés de produire un procès-verbal de chacun, procès-verbal qui sera vérifié par la partie adverse.

Pareille conférence dure plusieurs heures devant un public parfois choisi, quelquefois déjà conquis, mais, le plus souvent, devant un auditoire mélangé. La controverse prend fin quand l'un des adversaires a épuisé ses munitions. Alors, chacun signe le résumé de ses interventions. Le récit de ces polémiques perpétue le débat à la faveur de sa publication par l'une ou l'autre des parties.<sup>222</sup> Bref, il ne s'agit pas d'un entretien amical et feutré devant un aréopage de salon mais bien plutôt d'un combat d'autant plus singulier qu'il est public, combat mené au nom de Dieu et dont la violence verbale n'est pas exclue.

### **3.7 De la controverse au dialogue d'idées : mêmes règles, autres combats**

La pratique de la controverse constitue un phénomène qui accompagne les Guerres de Religion que l'on sait. Celles-ci, ayant secoué tout le seizième siècle et connu des résurgences ponctuées par autant de lois et d'édits visant à conserver la paix intérieure, restent pourtant à l'origine des débats, disputes, dialogues et joutes oratoires entre théologiens. La Révocation de l'Édit de Nantes (1685) a voulu mettre fin à cette synergie de disputes qui divisaient le Royaume de France. Or, ce dynamisme se transforme et s'étend, tant géographiquement que thématiquement, faisant du passage de la France à la Hollande, l'occasion de sauter de la théologie à la philosophie, au droit, etc.

Dans un ouvrage récent, Jacques Solé explique ce passage ténébreux de la foi aveugle à la rationalité et au déisme :

---

<sup>222</sup> Pour cette partie, nous sommes infiniment redevable à la description qu'en fait Bernard Dompnier dans *Le venin de l'hérésie*, *op. cit.*, p. 43.



(...) la polémique religieuse favorisa la rationalisation du christianisme en peignant sans fard les difficultés de la foi. Devant l'entassement confus de ces objections et de ces négations, transmises par les débats antérieurs, l'ombre du scepticisme s'étendait sur les controverses. Succédant aux anciens cultes de l'Écriture ou de la Tradition, les progrès du doute méthodique allaient substituer, au sein de l'élite, à des croyances imposées, le triomphe des opinions personnelles. Mais celles-ci prendront fréquemment la forme d'un choix entre le respect de l'absurde et une position déiste, sinon athée.<sup>223</sup>

Présenté de la sorte, le *Refuge*, animé par Pierre Bayle, Pierre Jurieu, Nicolas Gueudeville, et deux nouveaux réfugiés, Antoine Arnauld et Richard Simon, prend les airs de quelque «laboratoire du nouveau rationalisme» dans la mesure où le dialogue et sa constante pratique remettent en question plusieurs idées reçues. Si l'on prend la peine de faire ces nuances, c'est que les dialogues lahontaniens participent pleinement de ce «laboratoire» en ce qu'ils tiennent de la controverse, du dialogue d'idées, d'une position déiste et d'un parti-pris pour tout ce qui est «naturel», cristallisé dans ce Sauvage nommé Adario qui remet en question les orthodoxies reçues au nom de la Raison (comme s'ils s'agissait là de la seule autorité qui soit) – l'ensemble constituant les sources des Lumières.

Dans un article substantiel fort intéressant, Jean-Luc Solère, à l'occasion de l'analyse d'une controverse<sup>224</sup> se penche sur les quinze règles à partir desquelles Arnauld répond à ses détracteurs et qui, sans constituer un modèle générique, renseignent quant à l'organisation et l'écriture d'une œuvre polémique. Appelées «règles du bon sens» et référant à l'évidence cartésienne (qui s'appuie sur la clarté du vrai, son caractère distinctif et indubitable), le grand janséniste Arnauld les a forgées en s'inspirant de Saint-Augustin et de Saint-Thomas d'Aquin. À leur lecture, on ne retiendra de toutes ces règles que celles qui sont des procédés et techniques rhétoriques.

<sup>223</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 180.

<sup>224</sup> Jean-Luc Solère, «Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles», *La controverse religieuse et ses formes*, Cerf, Paris, 1995, p. 319-372. Cette controverse oppose Antoine Arnauld à Pierre Nicole, Gommaire Huygens et François Lamy.

•Article I : Diverses sortes de disputes<sup>225</sup>  
*(Où il s'agit d'identifier la nature de la question disputée. Si elle est philosophique, la raison doit triompher mais si elle est théologique, la tradition patristique constitue l'argument d'autorité.)*

•Article II : État de la question  
*(Où il s'agit de circonscrire ce dont il est question.)*

1. Quelles choses sont comprises dans cette question  
 2. Vérités, ou choses auxquelles cette question ne s'étend pas.  
 3. Du sens propre de ces mots : voir une chose dans une autre  
*(Principe d'analogie.)*

•Article III : Définitions de S. Thomas  
*(Où il faut s'entendre sur le sens de certains mots propres à la dispute tels «faux», «vrai» ou «vérités» en ayant recours au «bon sens»...)*

•Article IV : Principes et conséquences  
*(Où il faut évaluer si les conséquences tirées des principes posés sont justes ou non.)*

•Article VI : Instances  
*(Celles-ci désignent les contre-arguments et l'évaluation de leur pertinence.)*

•Article VIII : Confiance excessive  
*(Il s'agit de ce trop plein de confiance en sa propre cause.)*

•Article IX : Bonnes réponses mal réfutées

•Article X : Ignorance du droit naturel<sup>226</sup>

•Article XI : Équivoques  
*(Où il s'agit d'éviter les sources de paralogismes, passages de la métaphore au littéral et autres jeux qui, tout en déstabilisant l'adversaire, ne permet pas d'accéder à une meilleure compréhension de l'autre pour mieux en réfuter les idées.)*

•Article XII : Mauvaises réponses : vaines déclamations

<sup>225</sup> Les commentaires explicatifs en italique entre parenthèses et suivant chaque article sont de nous.

<sup>226</sup> À l'époque, la loi naturelle «est conçue par Descartes et Grotius comme une création arbitraire de Dieu. (...) Le droit est donc naturel lorsqu'il est causé par la loi naturelle, lorsque le rapport d'égalité à autrui découle de la réalité (res) en jeu». Voir M.-O. Métral, Article **Droit naturel**, *Encyclopédia Universalis*, Vol., II Migrations-Cédipe, Paris, 1984, p. 597-598. Il y a donc opposition entre loi positive et loi naturelle et, selon Antoine Arnauld, c'est une faute que de ne pas considérer la deuxième, d'origine divine.

- Article XII : Mauvaises réponses : vaines déclamations
- Article XV : Fausses suppositions. Pernicieuses conséquences.

Il est intéressant de constater que plusieurs de ces «articles», portent sur la maîtrise de la langue et correspondent aux trois parties de la *dispositio* dont la narration (exposition des faits selon l'ordre de la vraisemblance), la confirmation (défense de sa position) et la réfutation (réponse aux objections).

Cependant, la maîtrise de la rhétorique ne mène pas nécessairement au consensus et à ce soulagement généré par l'unanimité intellectuelle retrouvée. Rappelons que la controverse ne vise pas à aménager la paix, mais convaincre un auditoire de sa supériorité en pulvérisant l'adversaire. Il s'agit vraiment d'un combat au service d'une cause, une guerre par les mots et les idées. Nous sommes ici bien loin des sages conseils de Saint-François de Sales...

Jean-Luc Solère conclut de la façon suivante :

Ne faut-il pas plutôt reconnaître qu'en polémique, nous ne sommes pas toujours des intellects désincarnés, que nous sommes des hommes, qui défendons non pas seulement nos convictions mais aussi parfois notre fonds de commerce?<sup>227</sup>

On comprend que ce qui distingue la controverse du dialogue d'idées, de l'entretien et du dialogue des morts, proprement dits, est le passage de la polémique savante (philosophique et théologique) à sa fiction.

La controverse met en scène son propre auteur qui défend, en son nom et au nom de la confession à laquelle il adhère, un certain nombre d'idées, de raisonnements, d'arguments, auprès d'adversaires réels qui répondent ensuite en leur propre nom. Bien sûr, on pourra arguer que plusieurs œuvres de controverse furent anonymes lors de leur publication. Néanmoins, ces répliques

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 371.

s'adressaient à un penseur réel ayant produit un livre tangible. Ceci n'est pas le cas du dialogue d'idées qui reste le produit de l'imagination d'un seul auteur. Voilà pourquoi nous faisons nôtre la définition générique du dialogue produite par Roland Mortier :

Nous proposons d'accorder au dialogue le statut de genre littéraire autonome lorsqu'il se présente de manière exclusive comme la transcription (plus ou moins libre) d'une conversation (donnée pour authentique dans certains cas, pour imaginaire dans d'autres) entre deux ou plusieurs personnages sur un ou plusieurs thèmes de discussion (ces thèmes n'étant pas nécessairement philosophiques, mais pouvant être artistiques, littéraires ou moraux).<sup>228</sup>

Le problème que cette définition pose concernant notre objet d'étude est que les *Dialogues avec un Sauvage* sont à la frontière de la controverse et du dialogue tels que définis plus haut. D'une part, Lahontan se met en scène, tel un controversiste, d'autre part, l'*Avis de l'auteur au lecteur* précise la façon dont auraient été produits ces dialogues :

[J'ai voulu] faire profiter le Public de ces Divers Entretiens, que j'ay eû dans ce País-là avec un certain Huron, à qui les François ont donné le nom de Rat; je me faisais une application agréable, lorsque j'étois au Village de cet Américain, de recueillir avec soin tous ses raisonnements.<sup>229</sup>

Lahontan prétend donc avoir minutieusement transcrit la parole sauvage d'Adario mais poursuit en avouant la transformation qu'il a fait subir à ce témoignage :

Je ne fus pas plutôt de retour de mon Voyage des Lacs de Canada, que je fis voir mon Manuscrit à Mr le Comte de Frontenac, qui fut si ravi de le lire, qu'ensuite il se donna la peine de m'aider à mettre ces Dialogues dans l'état où ils sont. Car ce n'étoit auparavant que des Entretiens interrompus, sans suite & sans liaison.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> Roland Mortier, «Pour une poétique du dialogue : essai de théorie d'un genre», *Literary theory and criticism*, *op. cit.*, p. 457-458.

<sup>229</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 799.

<sup>230</sup> *Ibid.*

Dans l'édition critique, une petite note précise «que Frontenac ait travaillé en 1688 à la mise en forme des *Dialogues* semble peu probable»<sup>231</sup>. Il est évident que le Comte de Frontenac n'a pas mis la main à cette oeuvre qui est plutôt celle d'un esprit habile et au fait des querelles théologiques comme il y en avait tant en Hollande, en France et en Angleterre<sup>232</sup>. En fait, une des stratégies d'écriture de Lahontan consiste à s'approprier quelques artifices du discours savant (recours à la citation d'auteurs, par exemple) et du discours de l'élite (le «baron» vit des moments héroïques où il se met avantageusement en scène tout en fréquentant les grands officiers de sa Majesté en poste en colonie). Mais il en profite aussi pour camoufler, par ces mises en scène, ce pseudo entretien avec un Sauvage en arguant qu'un autre aurait pu les mettre en forme!

Son habileté est telle que Réal Ouellet considère cette fiction véritable comme une ruse<sup>233</sup> :

L'illustration par Lahontan du personnage historique de Kondiaronk n'est donc pas surprenante. Elle vise à authentifier la parole «sauvage», à rendre vraisemblable une nouvelle forme de dialogue philosophique. Peut-être faut-il expliquer de la même manière l'affirmation surprenante d'après laquelle Frontenac, mort en 1698, aurait participé à la mise au point finale des *Dialogues* (...) <sup>234</sup>

Curieusement, Maurice Roelens voit la chose tout autrement; s'appuyant sur un témoignage donné par le père Charlevoix, dans son *Histoire de la Nouvelle-France* au sujet de Kondiaronk et de ses «réparties pleine de sel et ordinairement sans réplique» qui faisait de lui «le seul homme du Canada qui pût tenir tête au Comte de Frontenac, lequel l'invitait souvent à sa table pour procurer cette satisfaction à ses officiers.»<sup>235</sup> En effet, il pense qu'en raison de

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 799, note 25.

<sup>232</sup> Rappelons que «Les relevés effectués par Louis Desgraves pour la France, de 1598 à 1628 (3 595 titres) et par Peter Milward, pour l'Angleterre (1380 titres sous le règne d'Elizabeth 1<sup>re</sup>, 518 titres sous le règne de Jacques 1<sup>er</sup>) ne comptabilisent que les ouvrages de controverse proprement dit.» Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 171.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 33, note 49.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>235</sup> Cité dans Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan, Dialogues avec un sauvage, op. cit.*, p. 45, note 1.

son aversion pour les jésuites, Frontenac aurait fort bien pu se prêter à pareille collaboration puisque Lahontan dit être invité à sa table et passe pour un familier. Nous pensons plutôt que le Comte est l'alibi tout trouvé pour justifier l'œuvre qui a l'allure d'une controverse et détourner l'attention afin de le mieux charger, puisqu'il est mort.

Du reste, c'est l'hypothèse que défend Réal Ouellet qui attribue la *Suite du Voyage de l'Amérique* à Lahontan seul :

Si Lahontan a fort bien pu organiser en un tout autonome et cohérent divers entretiens réels ou imaginaires, il semble peu probable qu'un gouverneur général de 70 ans, imbu de son autorité, se soit mis au coude à coude avec un jeune officier de 27 ans pour faire le procès de la civilisation européenne.<sup>236</sup>

Mais comment Lahontan a-t-il écrit une troisième œuvre si critique, lui dont «[la] vie nomade en Europe ne lui laissa peut-être guère le temps de se livrer continûment à l'étude»?<sup>237</sup> Réal Ouellet pose là une judicieuse question. Or, quelques lignes plus loin, l'universitaire de Laval cherche à qui l'aventurier du Béarn est redevable. En effet, comment expliquer qu'un homme sans formation ait su écrire pareils dialogues aussi controversés, à moins qu'il n'ait été autodidacte et se soit nourri de Lucien et de Montaigne pour se faire porteur d'un pyrrhonisme «dont les traits principaux semblent marquer l'œuvre entière : la résolution du monde en apparences, le refus de juger et l'ataraxie, cette tranquillité d'âme qu'il trouva aussi chez les "Sauvages" d'Amérique»<sup>238</sup> ? Dans ces conditions, effectivement, Lahontan se présente ainsi qu'une énigme.

De fait, Réal Ouellet développe une idée qui s'accorde avec l'ancienne perception du mouvement de pensée propre au Refuge décrit par A. Prat [1910] dans l'introduction de l'œuvre baylienne *Pensées diverses sur la comète*, perception récusée en ces termes par Pierre Retat :

<sup>236</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 33.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 34.

La pensée protestante, qui jusqu'alors s'est montrée inflexible et intransigeante, s'assouplit sous l'effort de la persécution et, avide de tolérance, se rattache à la philosophie libertine du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. Pour la première fois, l'esprit de la Réforme semble coïncider avec celui de la Renaissance.<sup>239</sup>

Ayant choisi de suivre Pierre Retat, plutôt qu'A. Prat, nous ne pouvons que nous attacher à corriger la conception ouellettienne de Lahontan. En fait, les dialogues lahontaniens reprennent les idées du Refuge. Ils dénoncent cette soumission née de l'obéissance au Monarque absolu et à l'autorité religieuse catholique pour proposer une «théorie politique contractuelle et un idéal de tolérance civile», fondés sur la raison, comme le dit si justement Élisabeth Labrousse<sup>240</sup>, dans un portrait de l'époque.

Ni catholique, ni protestante, la controverse entre Adario et Lahontan se révèle pur syncrétisme foisonnant jusqu'à la frontière de la dérision. Puisque l'un et l'autre controversiste usent d'arguments provenant des deux camps à la fois, le lecteur est porté à rire, une fois emporté par le procédé qui se fait procès de l'Ancien Monde dominé par la représentation chrétienne qui s'y disloque. Dès lors, la controverse mène le lecteur à saisir qu'au Nouveau Monde, territoire de la raison, la Révélation n'est qu'une vue de l'esprit. L'Amérique est habitée par des peuples qui pratiquent la religion naturelle, non-écrite; un droit naturel, sans magistrat; et un communautarisme où hommes et femmes naissent libres et égaux.

À vrai dire, avant la Révocation, la plupart des Hurons représentés dans les œuvres européennes sont doux, simples et plutôt malléables. C'est avec Lahontan que le Huron prend un visage plus guerrier, porte un nom, prend la parole, s'emporte, se choque puis guerroye contre les jésuites et tous les représentants du pouvoir monarchique qui tentent de reproduire les institutions

<sup>239</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., p. XXIX.

<sup>240</sup> Élisabeth Labrousse, «La controverse en France vers 1680», *Conscience et conviction – Études sur le XVII<sup>e</sup> siècle*, Universitas, Voltaire Foundation, Paris, Oxford, 1996, p. 176.

françaises sur son propre territoire. Cette réaction de rejet, colère nouvelle, fait passer le Huron Adario de «Bon Sauvage» à quelque nouvelle image qu'on peut relier au «Militaire philosophe» des *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* (1711), aujourd'hui attribué à Robert Challe<sup>241</sup>. En fait, ce sont ces deux œuvres qui, de concert, annoncent les mordants philosophes-écrivains du XVIIIe siècle.

---

<sup>241</sup> Au moment d'écrire ces lignes, nous apprenons la parution d'une édition critique de l'ouvrage : Challes, Robert, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, édition critique par Frédéric Deloffre et François Moureau, Droz, Genève, 2000, 814 p.



## 4. LECTURE DES DIALOGUES

Il est maintenant temps de faire une lecture approfondie des entretiens entre Adario et Lahontan afin d'en identifier les éléments et influences qui les caractérisent sur les plans thématiques et génériques. Par la suite, nous comparerons les cinq *Dialogues* de Lahontan avec les trois résultant de la réécriture de Gueudeville.

### 4.1 Interprétation des cinq dialogues lahontaniens

Jacques Solé explique comment l'essor de la polémique religieuse favorise la transformation de la controverse en dialogue d'idées, puis en entretien, reliant là le contenant au contenu.

Parmi les huguenots qui continuaient à le faire dans le royaume, [Jean] Claude [pasteur calviniste français] inaugura un type nouveau de controverse. Son parti sortit, avec elle, de son ghetto érudit et son premier succès, en 1665, répéta la réussite récente des *Provinciales* en intégrant les discussions dogmatiques à la conversation des honnêtes gens. (...) Pour gagner, il fallait réduire [le conflit] aux dimensions d'une question d'actualité. (...) Sa controverse s'y désacralisa en même temps qu'elle acheva de s'y vulgariser.<sup>242</sup>

Pierre Bayle peaufine le procédé dans son journal, *La République des Lettres*, et Pierre Retat est d'avis qu'il s'agit là de l'occasion lui permettant d'affiner son style. Jacques Solé le remarque :

Fusion originale de la lecture des libertins et de celle de Calvin, elle avait choisi de ridiculiser l'orthodoxie ennemie et non de s'en indigner. En un langage codé, Bayle commençait sa satire des préjugés majoritaires au nom d'un présupposé implicite de la supériorité philosophique et historique des protestants.<sup>243</sup>

Lahontan, à son tour, s'inscrit dans cette lignée où «le développement du genre satirique acheva de caractériser la passion des minoritaires.»<sup>244</sup> Jacques Solé

<sup>242</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 45-46. Il s'agit du chapitre troisième intitulé «Une violence sacrée».

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 49.

parle ici de «satire» par rapport aux discours et aux formes officielles. Or, chez Lahontan, on assiste peut-être à une satire générique de la controverse. Quant aux thèmes, il faut les analyser très méticuleusement pour voir s'il s'agit oui ou non de «satire» ou s'il ne s'agit pas là d'autre chose. Il est donc très aléatoire d'attribuer uniquement à Lucien de Samosate et à un de ses dialogues satiriques, *Le Cynique*, la tonalité des cinq entretiens entre Lahontan et Adario. C'est pourtant ce que l'équipe de Réal Ouellet s'est ingéniée à démontrer en faisant coïncider, à quelques reprises, des passages du troisième dialogue lahontanien portant sur le Bonheur<sup>245</sup>. Réal Ouellet même dit aussi qu'

on serait porté à croire que les Dialogues de Lucien l'ont plus marqué que la libre-pensée, car il trouvait chez le philosophe de Samosate une verve, un goût de la «diversité», un scepticisme euphorique qui sait utiliser l'ironie et la raison pour attaquer tous les dogmatismes, toutes les croyances religieuses hégémoniques.<sup>246</sup>

Pour sa part, Maurice Roelens voit dans les dialogues lahontaniens «une satire de mœurs acerbe»<sup>247</sup> dans le sillage des *Provinciales*, en raison de l'«usage parodique et dérisoire du dialogue»<sup>248</sup>. Or Jacques Solé nous apprend comment la guerre des mots s'est transformée en raillerie calculée et offensive.

[Le développement du genre satirique] revêtait d'ailleurs, à l'époque de la Révocation, un aspect nouveau, éloigné des lourds procédés du libelle que supplantait désormais la redoutable ironie baylienne. Daillé l'avait devancée en objectant au sacrement de pénitence les propos raisonnables tenus par un sauvage du Canada confronté à des missionnaires jésuites.<sup>249</sup>

Comme nous l'avons vu plus tôt, il existe une œuvre où Huron et Jésuite controversent avant celle de Lahontan. Jacques Solé traite de cette œuvre de Jean Daillé, intitulée *Réplique aux deux livres de MM. Adam et Cottiby*, publié à Genève en 1662. Il ajoute que

Cette *Réplique* de 1662, qui inspira tant l'œuvre de Bayle, vulgarisait un savant inventaire des conformités de la Rome moderne avec l'idolâtrie

<sup>245</sup> Voir Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 850, note 118; p. 853, note 123; et p. 856, notes 131-132.

<sup>246</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 34.

<sup>247</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan, Dialogues avec un sauvage*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>249</sup> Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, *op. cit.*, p. 49.

universelle. Les diverses formes du symbolisme catholique y étaient passées au crible d'une enquête qui les relevait, tour à tour, chez les gallicans et les Hurons.<sup>250</sup>

Donc, le thème, le style, le genre et le ton sont d'ores et déjà connus dans le Refuge. Sans être une vieille recette, le personnage du Sauvage est récurrent dans l'imaginaire calviniste et dans les polémiques : ce « bon sauvage » des huguenots s'oppose aux « barbares ignorants » brossés à larges traits par les missionnaires catholiques. Or, la représentation de ces différents sauvages a aussi pour but d'atteindre les chrétiens de chaque camp. Anne Bonzon et Marc Venard précisent quels sont les enjeux, de part et d'autre :

Mais pour les fidèles de l'ancienne Église, ce qui a fait le plus scandale, c'est la destruction des images saintes et des reliques – non seulement celles de la Vierge et des saints, mais aussi celles de Jésus-Christ, et jusqu'aux croix qui ont été abattues. Et plus graves encore, les atteintes au culte de l'eucharistie – le « dieu de pâte » selon les protestants, qui accusent les « papistes » d'idolâtrie – par des paroles ou par des gestes que les catholiques jugent blasphématoires.<sup>251</sup>

Concernant l'adoration de la croix, Jacques Solé interprète clairement ce que les protestants croient être pure superstition.

L'emblème de la croix fut aussi l'objet permanent d'une violente accusation. La *Réplique* de Daillé prolongea cette lutte contre une forme typique de culte ennemi. Elle qualifiait d'anti-apostolique une adoration recommandée à leurs convertis, aux Indes ou au Canada, par les Jésuites. La dénonciation d'un paganisme qui exhibait le crucifix pour se préserver de la sécheresse visait naturellement, en France, d'autres sauvages que ceux d'Amérique.<sup>252</sup>

Ce qui est nouveau, c'est que, tout en étant analphabète, le Sauvage de Lahontan ait des lettres et la culture de l'époque car l'ironie n'est pas dans le fait qu'il fasse le procès de l'Europe savante et de la France monarchique et « toute catholique » mais bien plutôt en ce qu'il incarne à lui seul tous les partis pris protestants et catholiques à la fois et ceci, dans un ensemble de propos qui restent à la fois à la frontière du vraisemblable, du raisonnable et la cohérence.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>251</sup> Anne Bonzon et Marc Venard, *op. cit.*, p. 115.

L'ensemble produit un drôle de déisme qui se moque de toute la chrétienté. Ce sauvage ressemble en cela à celui de Montaigne, sourire en moins, au sujet duquel Frank Lestringant dit :

brésilien ou aztèque, cannibale ou prince de Mexico, l'Indien de Montaigne n'est d'aucun parti, ni d'aucune religion. (...) Un tel «désinvestissement» de la figure de l'Indien a pour corollaire immédiat la laïcisation de la réflexion sur l'histoire.<sup>253</sup>

Gageons que chez Lahontan, le travestissement des factions ennemies a produit le même résultat, dérision en sus. Outre le procès de la monarchie de Louis XIV, ce qui frappe, dans les *Dialogues* lahontaniens, reste cette dénonciation continue de l'idolâtrie et autres pratiques fondées sur la superstition (thèmes connus chez Pierre Rivet, Jean Daillé et Pierre Bayle), ainsi que les agents de sa propagation, les jésuites. Ceux-ci «[débitent] tant de fables» tirées de la Bible, de «contes», ou de «rêveries»<sup>254</sup> qu'Adario remet en question tout l'univers religieux des catholiques et plusieurs idées auxquelles ils adhèrent dont «le consentement universel à l'idée de Dieu»<sup>255</sup>, comme le remarque Maurice Roelens. En effet, Adario s'écrie :

Qui dois-je croire, s'il n'y a qu'une véritable religion sur terre? Qui sont les gens qui n'estiment pas la leur la plus parfaite? Comment l'homme peut-il être assez habile pour discerner cette unique et divine religion parmi tant d'autres différentes?<sup>256</sup>

Ce bouquet de questions mène plus près de l'athéisme que du déisme et de la religion naturelle. D'ailleurs, cet enchaînement de questions rejoint le même type de réflexion qu'entretient Pierre Bayle :

D'où vient, je vous prie (...), [que] le Juif et le Mahométan, le Turc et More, le Chrétien et l'Infidèle, l'Indien et le Tartare, l'habitant de terre ferme et l'habitant des Isles, le Noble et le Roturier, toutes ces sortes de gens qui dans le reste ne conviennent, pour ainsi dire, que dans la notion générale d'homme, sont si semblables à l'égard de ces passions que l'on dirait qu'ils se copient les uns les autres?<sup>257</sup>

<sup>252</sup> Jacques Solé, *op. cit.*, p. 100. Voir l'Annexe IX pour un extrait de Jean Daillé à ce sujet.

<sup>253</sup> Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>254</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 801 et 806.

<sup>255</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan, Dialogues avec un sauvage*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>257</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, Tome II, p. 12.

Le *Philosophe militaire*, alias Robert Challes, ne dit pas autre chose lui non plus :

Transportons-nous un moment dans ce pays intelligible, et regardons de là Paris et Pékin, Rome et Constantinople, Madrid et l'ancien Mexique. Regardons de là le Pape et le Muphti, le Bonze et le Rabbin, le paysan avec son curé, le nègre avec son marabou, le Turc avec son iman, le Persan avec son mollah, le Siamois avec son talapoin, l'Américain, le Brésilien, le Virginien avec leur uncrovancs [werowance<sup>258</sup>], leur coquaroux. De bonne foi, qui est le plus ridicule? Il n'y a point d'impertinences dans le paganisme le plus outré dont on ne trouve une fidèle copie dans notre religion; le parallèle n'en est pas difficile.<sup>259</sup>

Pierre Bayle ajoute encore :

À la vérité, ces opinions que l'on a sur le chapitre de la Religion et de la bienséance, sont le principe de certaines choses qui s'observent régulièrement parmi les personnes de même foi, en quelque lieu du monde qu'elles vivent, et parmi les personnes qui composent un même Peuple, de quelque humeur qu'elles soient d'ailleurs.<sup>260</sup>

Chez Lahontan, le procès de l'idolâtrie a pour envers la promotion de la tolérance et s'il critique les relations missionnaires des jésuites, il ne les malmène pas autant qu'un Robert Challes qui dénonce :

J'ai vu les Jésuites à Goa. Quelle opulence! Qu'ils jouissent bien du travail de leurs missionnaires! Le gouverneur habite une cabane de planches à Québec. L'intendant y est très à l'étroit. Les munitions nécessaires à la conservation de la colonie sont dehors, ou mal à couvert, pendant que pour neuf révérends il y a des édifices à trois étages, bâtis de bonnes pierres de taille, couverts d'ardoise de France, avec un bois renfermé au milieu de trois jardins. Ils mènent les sauvages dans un terrain, les engagent à le défricher; puis, sous quelque prétexte, il les mènent ailleurs. Le terrain leur reste et fait une bonne métairie. Le séminaire de St. Sulpice a gagné ainsi

<sup>258</sup> Selon Roland Mortier, ce mot est un « terme algonquin de la Virginie et de la Caroline du Nord qui désigne un chef, un commandant (cf. Frederici, *Amerikanistisches Wörterbuch*, Hamburg, 1947, s.v. werowance). Le mot est longuement expliqué par le capitaine John Smith dans *The general historie of Virginia New-England and the Sommer Isles*, London, 1624. Ild Book, *The sixth voyage (1606) to another part of Virginia where now are planted our English colonies...*, p. 37 (...) Le mot est inconnu des dictionnaires français : il témoigne de l'information américaine et indienne exceptionnelle de notre auteur. » Robert Challes, *op. cit.*, p. 91, note 1. Selon nous, au terme de cette étude sur Lahontan, son dictionnaire et sa connaissance des Indiens, l'insertion de ce mot dans l'œuvre du *Philosophe-militaire* témoigne plutôt de la capacité de Robert Challes à fouiller dans le dictionnaire anglo-saxon que de sa maîtrise de la langue algonquine.

<sup>259</sup> Ibid, p. 90-91.

<sup>260</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 13.

la seigneurie de l'île de Montréal. C'est le zèle de la maison de Dieu qui les consume et qui les porte aux extrémités de la terre.<sup>261</sup>

Mais Lahontan s'attaque aussi à la persistance des Guerres de religion entre Anglais et Français, le dogme établi (l'Eucharistie, le principe de la transsubstantiation; la faute adamique, le péché originel, etc.); seul le décalogue résiste au crible de la critique.

#### 4.1.1 La religion

La plupart des commentateurs de Lahontan vantent son humour et son sens de la répartie. Mais l'aventurier se voulait-il si amusant dans ses dialogues? Et s'il avait amusé ses lecteurs sans le savoir ni même le vouloir? La lecture de Carlo Ginzburg est sans doute utile, particulièrement en ce qui a trait au concept d'appropriation qu'il s'est attaché à définir en étudiant le cas de Dominico Scandella, surnommé Menocchio, meunier à Montereale, petit bourg du Frioul (Italie), au XVI<sup>e</sup> siècle. Après deux longs procès, Menocchio fut hélas condamné et exécuté (en 1601) par le tribunal du Saint-Office pour hérésie. Carlo Ginzburg a analysé le procès-verbal de ses nombreuses auditions et a relevé les œuvres qu'il disait avoir lues, pensant y trouver la clé de son inspiration et de ses idées dont certaines composantes peuvent être reliées aux «rationalisme, scepticisme, matérialisme [auxquels] il faudrait ajouter l'utopisme sur fond d'égalitarisme, et le naturalisme religieux.»<sup>262</sup> Or Menocchio a toujours soutenu être à l'origine de ses propres opinions.

Selon C. Ginzburg, Menocchio était le dépositaire d'une culture populaire qui recréait ce qu'il lisait. Ainsi «en transformant le sens général [de ses lectures], un détail finissait ainsi par devenir le centre de son discours»<sup>263</sup>. Plus loin, il ajoute que «le filtre de la mémoire de Menocchio transformait le récit (...) en son contraire»<sup>264</sup>. Ceci nous amène à poser que l'idée d'appropriation en tant que

<sup>261</sup> Robert Challes, *op. cit.*, p. 142.

<sup>262</sup> Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 73.

rééalaboration personnelle pourrait aussi jouer chez Lahontan qui dit avoir lu certains auteurs connus alors qu'il en tait probablement d'autres pour quelque raison inavouable... On pourrait penser, avec Carlo Ginzburg, que «ce n'est pas le livre en tant que tel, mais la rencontre entre la page écrite et la culture [dont il dispose] qui formait (...) un mélange explosif»<sup>265</sup> chez l'auteur. Voyons donc comment Lahontan use de la controverse et des arguments des confessions protestantes et catholiques.

Dans le premier entretien<sup>266</sup> portant sur la religion, on assiste à une dispute de haut niveau où les controversistes se révèlent d'emblée aussi fort l'un que l'autre. Au départ, on ne peut connaître l'issue du combat. Pourtant, au fur et à mesure de son déroulement, la controverse tourne à la parodie<sup>267</sup> de ce qu'elle prétend être, au point de vue générique. Il faut donc analyser les répliques des personnages pour comprendre comment Lahontan arrive à produire pareil revirement.

D'abord, chacun des protagonistes se tutoie, marquant ainsi leur amitié et intimité. De plus, Adario appelle Lahontan son «cher Frère» du début à la fin de l'entretien, signe d'universalisme, chose que Lahontan ne fait pas pour se contenter d'un «cher Adario» marquant quelque distance par l'emphase, et, plus loin, d'un «pauvre Adario», caractéristique de la dénégation, venant alterner avec un «cher Ami» de bon aloi.

Ceci infère que pour le Huron, le Français est son égal (sans toutefois être son pareil et son même); tandis que pour le Français Lahontan, cette fraternité avec le chef amérindien en est une toute particulière, l'idée même d'égalité entre les

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>266</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 801 à 829.

<sup>267</sup> La parodie se distingue de la satire en ce qu'elle n'est pas sarcastique. Si le sarcasme est une «moquerie agressive et souvent cruelle», la parodie reste une «imitation consciente et volontaire, soit du fond, soit de la forme, dans une intention moqueuse ou simplement comique». Bernard Dupriez, *Gradus, les procédés littéraires*, op. cit, p. 407 et 331.

hommes ne trouvant pas à se réaliser pour un Européen de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

D'entrée de jeu, Lahontan se présente comme défenseur du catholicisme puisqu'il s'agit de «découvrir [à Adario] les grandes veritez du christianisme». Une fois le cartel reçu, l'attaque d'Adario porte sur les jésuites, apôtres prêcheurs détenant le monopole des conversions en Nouvelle-France. La condamnation du sauvage est sans appel : ce qu'ils disent, cette vulgarisation des Saintes Écritures afin de convertir les Indiens, n'est qu'un ensemble de «fables» destinées à les abuser puisqu'«ils ont trop d'esprit pour les croire eux-mêmes». Lahontan le rabroue en lui expliquant que la voie du salut (menant au «véritable paradis») passe par la connaissance de l'Évangile permettant d'accéder au «vray Dieu». La controverse est lancée et cherche à établir quelle est la vraie religion parmi et au-delà de toutes celles relevant de la chrétienté (catholicisme, variantes du protestantisme et religion naturelle).

Le *credo* d'Adario comporte six articles dont le premier se rapporte au Dieu créateur du ciel et de la terre et, le deuxième, à la croyance en l'immortalité de l'âme. Le troisième, particulièrement anti-calviniste, postule l'existence d'une raison naturelle dont le «grand Esprit [les] a pourvûs», leur permettant de «discerner le bien d'avec le mal (...) afin [qu'ils] suiv[ent] exactement les veritables Régles de la Justice & de la sagesse». Si le cartésianisme (propagé dans *l'Histoire des Oracles* de Fontenelle, par exemple) a su propager l'idée de la raison toute-puissante à une certaine époque, ce qu'un Malebranche tente d'intégrer dans l'économie générale de la pensée catholique (mais qui lui vaudra les foudres des autorités catholiques romaines et de son Index), il en va tout autrement de la pensée calviniste. En effet, selon celle-ci, l'esprit est littéralement infecté de passions et de désirs qui guerroient au sein de l'âme, d'où le besoin de la Révélation divine par la lecture de l'Écriture, véritable connaissance. Pour les héritiers de Calvin, le principal péché d'orgueil est celui de croire en l'autonomie morale de l'homme, cette capacité à pouvoir distinguer



le bien du mal. Penser pareille chose mène à chasser Dieu de la création. Dès lors, le 3<sup>e</sup> article de ce *credo* fait d'Adario le chantre du déisme.

Le quatrième article traite de la «tranquillité d'âme» mais on ne sait trop d'où elle provient. Peut-on relier la génération de cette ataraxie à la foi en ce dieu créateur, la croyance en la survie de son âme et l'assurance de son propre entendement, apte à discerner le bien du mal? Si ces trois premiers articles mènent à la connaissance de la justice et de la sagesse, oui. Mais il manque quelque chose englobant la création en général, tel le Souverain Bien de Descartes, par exemple, ou bien, comme les protestants le pensent, la connaissance du second livre de la connaissance de Dieu, le Livre de la Nature.

Dans sa *Lettre aux Romains*, chapitre 1, verset 20, Paul dit :

En effet, depuis que Dieu a créé le monde, ses qualités invisibles, c'est-à-dire sa puissance éternelle et sa nature divine, se voient dans les œuvres qu'il a faites. C'est là que les hommes peuvent les connaître, de sorte qu'ils sont sans excuse.

Mais sans référence à quoi que ce soit de précis, on ne sait trop à quoi tient la sérénité dont parle le Huron.

Le cinquième article, concernant la vie en tant que «songe & la mort un réveil, après lequel l'âme voit & connoit la nature & la qualité des choses visibles & invisibles» reste une formule complètement étrangère à la Réforme protestante et à la Contre-Réforme catholique. Cependant, on peut sans doute y voir quelque formule tentant de rendre en termes européens l'univers amérindien dans lequel les songes et leur interprétation constituent une part importante de la manifestation du sacré. Mais il est étonnant de lire que c'est une fois mort que l'âme de l'homme accède à la compréhension des «choses visibles». Que l'âme puisse percer les mystères de l'invisible, oui, mais qu'il y ait «mystères» dans le visible ne donne pas beaucoup d'ampleur à cette raison naturelle de l'article troisième, raison qui a pour caractéristique la capacité de discernement... Le *credo* va donc, vacillant peu ou prou, vers sa dislocation.

Quant au sixième et dernier article, il est des plus problématiques puisqu'il vient contrecarrer le troisième qui certifie l'existence de l'entendement. Le sixième point stipule que l'esprit dont l'homme est pourvu s'avère incapable «de pénétrer les choses invisibles & improbables». De quoi Adario parle-t-il donc si ce n'est du fruit de la pensée, en général, dont le bien, le mal, la justice et la sagesse, voire la Révélation de Dieu elle-même? À moins qu'ici, le Huron ne désigne l'imaginaire (incluant la poésie et les œuvres narratives), par l'improbable, et ce qui est de l'ordre du sacré, par les «choses invisibles»? Dans ce cadre, où met-il les songes, qui tiennent de l'invisible, semble-t-il.

Cette façon de penser qui mène à se «dé-penser» veut-elle se moquer de la pensée sauvage, présentée tel un simulacre de cohérence inachevée? Pourquoi Lahontan, l'auteur, pirate-t-il son champion Huron dès le départ? Craint-il d'écraser prématurément son Lahontan de papier, défenseur de la cause catholique?

Enfin, un septième point est ajouté bien qu'il ne fasse que redoubler le deuxième article du *credo* adarien : «nous croyons aussi aller dans le pays des âmes après notre mort». La survie de l'âme reste inconditionnelle pour le Sauvage, et cette pensée se distingue en cela de celle des catholiques pour qui trois lieux existent selon les actes posés durant sa vie : le paradis, le purgatoire et l'enfer. Rappelons que, chez les protestants, cette question (concernant les stades intermédiaires où l'âme va se purifier avant de monter au ciel) ne se pose pas puisque seuls les élus sont prédestinés à être sauvés. Cela dit, Adario précise : «Tu sçais que j'ay été en France, à la nouvelle Jork & à Quebec, où j'ay étudié les mœurs & la doctrine des Anglois & des François.» L'ensemble de ces voyages lui aurait permis de développer, par l'étude comparative, une critique savante des cultures anglo-protestante et franco-catholique! Trait de hardiesse

ou vantardise, Adario se proclame au-dessus de la mêlée des querelles religieuses divisant l'Europe et transportées jusque dans le Nouveau Monde.<sup>268</sup>

On arrive ensuite au point crucial de la controverse : quelle est donc la vraie religion? Lahontan parle toujours de «Religion Chrétienne» et ne la qualifie jamais ni de «catholique», ni de «romaine». Tout en taxant le «païs [amérindien] des ames» de «Païs de chasse chimérique», il s'appuie sur les Écritures saintes pour aborder l'enfer «placé dans le centre de la Terre où les ames de tous ceux qui n'ont pas embrassé le Christianisme brûleront éternellement sans se consumer». Adario répond que l'adhésion aux Écritures nécessite la foi,

or cette foy ne peut être que persuasion, croire c'est être persuadé, être persuadé, c'est voir de ses propres yeux une chose, ou la reconnoître par des preuves claires & solides.

D'une part, la foi est perçue non pas comme le fruit de la grâce divine mais comme le résultat d'une conviction irréfutable et partagée; d'autre part, on s'aperçoit que cette définition est l'exacte inversion de celle donnée dans la *Lettre aux Hébreux*, chapitre 11, verset 1 :

Avoir la foi, c'est être sûr de ce que l'on espère,  
c'est être convaincu de la réalité de ce que l'on ne voit pas.

---

<sup>268</sup> Dans un texte d'idées fort documenté, l'historien Michel Gaudette explique comment, après avoir exclu les huguenots de la Nouvelle-France et subi la conquête des frères Kirk au nom de l'Angleterre (1629), les Français de la Nouvelle-France restaurée (1632) ont craint l'alliance entre français réformés et anglais protestants : «Il existera en Nouvelle-France une crainte de voir les huguenots des colonies anglaises se venger de toute la répression subie en France en s'en prenant à la Nouvelle-France à l'aide de l'ennemi anglais. (...) Un mémoire informe le Roi de France d'une menace face à « la fureur des hérétiques françois qui se sont réfugiés en grand nombre dans la Nouvelle-Angleterre et font la principale force de cet armement, et qui publient hautement qu'ils se vengeront sur les Ecclésiastiques, les Religieux et les Religieuses de ce païs.» [Pierre Magry, *Collection de manuscrits contenant lettres, mémoire et autres documents historiques relatifs à la Nouvelle-France*, Imprimerie A. Côté et cie, Québec, 1883-1885, vol II, p. 341, cité dans Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec*, Éditions de la Paix, Granby, 1998, p. 85-86.] «Guerres de religion d'ici – La présence de huguenots dans l'armée de Wolfe apporte un éclairage inédit sur le destin de la Nouvelle-France», *Le Devoir*, Montréal, mercredi le 26 juillet 2 000, p. A-7. Aussi, on peut se demander si les *Dialogues* de Lahontan ne sont pas une des pièces de l'artillerie destinée à assouvir cette vengeance!

Il y a donc une dimension ironique chez le Sauvage que l'on ne perçoit que dans la mesure où l'on connaît le «Grand Code», selon l'expression consacrée par Northrop Frye. Dans ce cadre, Adario défie ces sociétés qui fondent leur foi sur la Bible, donc tant les protestants (pour qui seule l'Écriture compte) que les catholiques (pour qui importent la Bible, la Tradition patristique, l'institution de l'Église dirigée par le Pape, Grand Vicaire de Dieu, et l'accomplissement de bonnes oeuvres).

Par la suite, la réfutation d'Adario vise deux points : la «tirannie» d'un Dieu vengeur qui «ait créé un seul homme pour le rendre éternellement malheureux» et l'impossibilité que l'âme «qui est pur esprit, mille fois plus subtil & plus léger que la fumée, tende contre son penchant naturel au culte de cette Terre». Or nous pouvons rapprocher ces deux arguments de ceux que le calviniste Pierre Viret a déjà développé dans *L'Homme naturel*<sup>269</sup>.

Lahontan répond en criant à «l'aveuglement», et «l'endurcissement» du cœur d'Adario, incapable d'être touché par ces bonnes paroles. Dès lors, notre catholique de fortune se fait défenseur de l'Histoire Sainte qui s'harmonise avec la «droite Raison & avec les Sentimens de la Conscience.» Ce à quoi Adario rétorque qu'il s'agit là de «contes» très anciens que l'écriture a altérés. Vraisemblablement, Adario se méfie de l'écriture et de ce qui en prolonge la diffusion, l'imprimerie. Et il use d'arguments que les jésuites ont longtemps servi aux calvinistes et aux protestants en général.

Alors, Adario lance à Lahontan, nouvel agent du Pape :

Comment veux-tu que je croie la sincérité de ces bibles écrites depuis tant de siècles, traduites de plusieurs langues par des ignorans qui n'en auront pas conçu le véritable sens, ou par des menteurs qui auront changé, augmenté, & diminué les paroles qui s'y trouvent aujourd'hui.

---

<sup>269</sup> Viret, Pierre, *Deux dialogues : L'Alcumi du Purgatoire – L'Homme naturel*, op. cit., p. 169-179; et ci-dessous, chapitre 3.2.1 Pierre Viret et le droit de rire.

En effet, la principale réclamation de la Réforme reste que la Bible soit traduite en langue vernaculaire, alors que chez les catholiques la lecture de la Bible (soumise aux exégètes qui en délivrent l'exacte interprétation que seul le prêtre peut transmettre à ses ouailles), une seule traduction est valable, il s'agit de la Vulgate, traduction latine de Saint-Jérôme remontant à la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

Lahontan élude l'affront en traitant la chose de «chimères» et «plus sotes raisons du monde». Il détourne habilement le point soulevé par le Sauvage pour le reporter sur les «Relations [qu'il a vues] de [son] Païs». Or Lahontan relève la façon dont elles sont écrites, surtout réécrites, en métropole :

Comme si le Jésuite qui les a faites, n'a pas pû estre abusé par ceux qui luy en ont fourni les Mémoires.

Puis il termine en rétablissant le caractère des «choses Saintes, dont cent auteurs diférens ont écrit sans se contredire», assertion franchement ironique, il va sans dire. Sur ce, Adario s'exclame et vitupère :

Ces Evangiles, dont les Jésuites nous parlent, ne causent ils pas un désordre épouvantable entre les François & les Anglois?

Le Sauvage, alors, renvoie dos à dos les deux confessions et parle comme un déiste rationaliste (d'où vient cet alter ego du Sauvage si populaire dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Huron.) En discutant la clarté du message évangélique écrit dans la Bible, sujet à des interprétations diverses, Adario remet en cause la *Claritas scripturae*, principe formel de la Réforme protestante. Et il clôt son propos par une comparaison que Basnage de Beauval a cité lors de sa recension des *Dialogues* en 1704:

Le grand Esprit est sage (...) [et] t'a fait naître François, afin que tu crusses ce que tu ne fois ni ne conçois; & il m'a fait naître Huron, afin que je ne crusse que ce que j'entends & ce que la Raison m'enseigne.

Ceci, plus qu'une invitation au pluralisme religieux, s'avère une incitation directe au rationalisme croissant menant au déisme. Mais Lahontan fait la sourde oreille à son juge sauvage pour ensuite aborder l'Eucharistie, point litigieux s'il en fut.

Or quand il explique que «les Anglois prétendent qu'étant au ciel, [le Christ lors de la Cène] ne sauroit estre corporellement sur la terre (...) [et] n'est que spirituellement dans ce pain», il présente l'Eucharistie sous le jour de l'orthodoxie calviniste du XVI<sup>e</sup> siècle, où ce moment sacré constitue une véritable rencontre mystique entre le communiant et le Christ. Néanmoins, il en va autrement chez les luthériens, par exemple, pour qui l'Eucharistie reste une consubstantiation où le Christ s'avère présent tant spirituellement que matériellement dans le pain et le vin à la fois. Quant aux catholiques, l'Eucharistie constitue le lieu de la transsubstantiation du Christ où les substances (pain et vin) sont littéralement transfigurées lors de la Cène, sacrifice réactualisé à chaque messe.

Ainsi, du jésuite qu'il contrefaisait, Lahontan passe au calviniste orthodoxe pour se comporter enfin en réformé très libéral quand il minimise les distinctions entre protestants et catholique, «car pour les autres points, ce sont des vetilles, dont nous-nous accorderions facilement.»

Le lecteur de l'époque devait être étourdi par ce jeu de chaises mené avec une certaine adresse, par ailleurs. Mais cette controverse qui décontenance les partisans de la ligne dure se poursuit à bâtons rompus et roule à propos du salut des âmes.

On sait que les protestants se fondent sur *l'Épître aux Romains*, chapitre 9, verset 11, pour croire à la prédestination.

Mais Dieu a son plan pour choisir les hommes : son choix dépend de l'appel qu'il leur adresse et non de leurs actions.

C'est justement ce qu'Adario remet en question. Or, ce verset entre en contradiction avec la *Première Lettre à Timothée*, chapitre 2, verset 6, où il est dit que

Jésus-Christ (...) s'est donné lui-même comme rançon pour les libérer tous. Il a apporté ainsi, au temps fixé, la preuve que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.

Le Huron se demande alors qui peut donc être sauvé. Les catholiques pensent qu'il faut un acte de volonté permettant d'adhérer à la foi et ainsi collaborer avec l'action de Dieu pour réaliser son propre salut. Les protestants sont plutôt d'avis qu'il existe une grâce divine qui fait naître la foi et que cette grâce reste absolument irrésistible. Adario remet en cause l'explication que fournissent les jésuites au sujet de cette prétendue volonté des hommes à être sauvés. De fait, ce que le Huron remet en cause, c'est la liberté de l'homme, incapable d'accéder aux véritables mystères du Grand Esprit, fût-il doué des lumières naturelles.

Par la suite, il discute de quelques images fortes de la Genèse de *l'Ancien Testament* pour aborder le dogme catholique du péché originel, objet d'un développement précis dans *l'Épître aux Romains*, chapitre 5, dont le verset 12 éclaire la source du péché adamique :

Le péché est entré dans le monde à cause d'un seul homme, Adam, et le péché a amené la mort. Et ainsi, la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché.

Il faut savoir que si la foi confère la paix, elle rend aussi celui qui croit «juste» devant Dieu. Dans ce cadre, peut-on imputer à l'humanité la faute d'Adam? N'est-il pas plutôt coupable pour sa propre faute comme chacun de ses descendants l'est pour la sienne? C'est là le raisonnement que tient Adario, prenant le parti des protestants.

Est-ce que si un Homme tuoit un de vos Rois, on puniroit aussi toute sa Génération, pères, mères, oncles, cousins, sœurs, frères & tous ses autres parens?

Mais Adario va au-delà des objets de polémiques typiquement protestants quand il se permet de remettre en question le martyr de Jésus-Christ.

Et s'il est si puissant & si grand, quelle apparence y a t-il qu'un Etre si incompréhensible se fit Homme, vecût en misérable, & mourût en infame, pour expier le peché d'une Vile Creature, autant ou plus au dessous de luy, qu'une mouche est au dessous du soleil & des étoiles?

Il nie carrément l'incarnation divine et la Rédemption du Christ, choses très audacieuses dans la littérature de l'époque. Le Lahontan de papier a beau défendre la logique derrière ce courroux de Dieu poursuivant tous les hommes, Adario n'y voit que du feu et en rajoute : pourquoi ce Dieu s'est-il incarné «pour y mourir, & cependant il a craint la mort» ? Il en déduit que Jésus-Christ n'a pas lui-même foi en Dieu-le-père, et qu'en vertu du dogme de la Trinité, n'a même pas foi en Lui non plus. Et le Huron de conclure

Pour moy, mon cher Frère, je ne conçois rien  
de tout ce que tu veux que je conçoive.

Loin de terminer la dispute, cette fin de non-recevoir la relance! Après quelques grimaces («ton esprit ne s'étend pas un pouce au dessus de la superficie de la Terre»; «je suis fou de raisonner avec un Sauvage...»), Lahontan reprend le flambeau catholique et réitère la participation des hommes à leur propre salut par l'obéissance aux commandements, la foi en Dieu et la Bible et l'accomplissement de bonnes œuvres. Puis, visiblement offensé, froissé, il se comporte autoritairement en interdisant à Adario de parler d'une certaine façon de certaines choses...

Tu ne diras plus que l'Évangile est plein de contradictions & de chimères.  
Tu ne demanderas plus de preuves grossières de toutes les vérités que je t'ai dit (...).

Il termine son cortège d'admonestations en mettant ultimement en jeu leur amitié même :

Si tu ne te rens aux raisons incontestables que je donne  
sur nos mistères, je ne parleray de ma vie avec toy.

Cette colère du Français montre à quel point il est à bout d'arguments et, loin de traiter Adario en enfant<sup>270</sup>, il lutte pour préserver la cohérence de son propre univers culturel, qu'il défend âprement. L'autre le comprend mais en profite pour

---

<sup>270</sup> Maurice Roelens, *Introduction à Lahontan. Dialogues avec un Sauvage, op. cit.*, p. 94, note 1 : «(...) [les jésuites] conçoivent leur apostolat comme une lutte contre le démon et croient trouver dans une religion essentiellement répressive les arguments théologiques et pédagogiques nécessaires pour amener à la foi, par la crainte, les «sauvages» qu'ils traitent le plus souvent en enfants.» De fait, Lahontan ne se comporte pas exactement comme un jésuite bien qu'il le dise.



invoquer, par l'intrusion d'un scepticisme disert, le droit à la dissidence. Bref, Adario invite Lahontan à la tolérance comme il la pratique lui-même:

Je ne t'empêche pas de croire tes Evangiles. Je te prie seulement de me permettre que je puisse douter de tout ce que tu viens de m'expliquer.

Adario explique alors l'effet des Écritures sur les Européens qui en sont intoxiqués, puisqu'on les y plonge dès l'enfance, ce qui altère leur sens commun.

Il les ont tellement imprimées dans l'imagination, que la raison n'a plus la force d'agir sur leurs esprits déjà prévenus de la vérité de ces Evangiles; il n'est rien de si raisonnable à des gens sans préjugés, comme le sont les Hurons, d'examiner les choses de près.

Le Huron achève de pulvériser la Trinité en ajoutant ne pouvoir croire qu'un

Dieu dont on ne peut se représenter la figure, puisse produire un Fils sous celle d'un homme (...) d'autant mieux que la troisième Personne de cette Trinité (si incompatible avec l'unité) a pris la forme d'une Colombe.

N'y tenant plus, visiblement défait, Lahontan réfère son ami Huron aux jésuites mais le retient encore pour traiter du décalogue, ce qu'Adario

trouve de raisonnable dans ce Livre de l'Evangile [car] rien n'est plus juste ni plus plausible que ces ordonnances.

Cela dit, le voilà qui oppose l'esprit d'examen préalable à l'exercice de la raison à la foi. Disposant de cette liberté d'examen, le Huron, nouvel Homme amélioré, s'avère critique envers les Français qui, obnubilés par les automatismes inhérents à leur éducation ne peuvent que vivre dissociés, c'est-à-dire éprouver un divorce entre l'agir et la parole divine qui leur sert de cadre de pensée.

Il le constate par une longue démonstration en dix points où chaque commandement biblique se voit illustré par la désobéissance de quelque Français (en France comme en Nouvelle-France), le but de la démonstration étant de faire voir à son controversiste combien ses compatriotes croient «en se moquant de ces préceptes».

Ébranlé, Lahontan se défend en disant que sa «conclusion (...) est un peu Huronne, en décidant de tous les François en général» et élargit la concupiscence à la condition humaine. Adario s'empourpre à son tour pour réfuter cet élargissement et le circonscrire aux seuls François :

Tu sais bien que ces passions, cet intérêt & corruption,  
dont tu parles, ne sont pas connues chez nous.

Adario change de sujet pour mieux cibler l'impossibilité d'observer les lois contraignantes du catholicisme. Ce qu'il propose comme alternative est ni plus ni moins un retour à la chrétienté primitive alliée à un mode de vie communautaire, sans propriété privée. (Il est aisé d'associer cette solution aux propos que tient Pierre Viret dans la dernière partie de son dialogue sur *l'Homme Naturel*<sup>271</sup>.) Or, fait nouveau, Lahontan nomme Adario «Mon cher Frère» pour la première (et dernière) fois.

Ensuite, survient une pause dans la controverse : on parle de la libre sexualité, de l'accommodement des uns et des autres en des mariages plus ou moins formalisés chez les Hurons. Cette liberté est perçue comme une menace pour le défenseur de l'Église romaine qui évoque ce péché que constitue «une seule pensée amoureuse, un seul désir, une simple volonté de contenter sa passion», faisant de cette dernière l'occasion et le lieu effectif de sa culpabilité devant Dieu. De là, l'aventurier traite de la capacité des jésuites pour résister à la tentation de la chair. L'ironie point. Fin de l'intermède, la controverse redémarre.

Cette apologie de la chasteté des prêtres, remise en question par le Huron, se voit vilipendée en six points. Le Sauvage rejoint alors les protestants pour qui le magistère est universel, contrairement aux catholiques réservant le sacerdoce, voie d'élection entre toutes, aux hommes célibataires. Après quelque tentative pour rendre justice aux soldats de Dieu, Lahontan se rabat sur le Pape qui

---

<sup>271</sup> Pierre Viret, *L'Homme naturel*, op. cit., p. 161. : Dieu a voulu que l'homme soit «contraint d'avoir paix et amitié [avec les autres hommes], et leur aider et les secourir, pour avoir aussi d'eux aide et secours.»

recommande «a nos Evêques de ne conferer à aucun Sujet indigne les Ordres Ecclésiastiques». Mais Adario remarque combien Lahontan «cherche des détours & (...) [s'] éloignes toûjours du sujet de [ses] questions». Il en profite pour s'attaquer au Pape, dont les rôle et statut ne sont aucunement reconnus par les protestants. Il sait la chose d'un «Anglois» de la «Nieu-Jorc» et demande si tel est le cas.

Embarrassé par cette question, Lahontan avoue que «l'Anglois ralloit en disant quelques veritez.» Il va jusqu'à dire «tu vois bien [que les Anglais] sont plus heureux que les François dont Dieu exige de bonnes œuvres qu'ils ne font guères» et notre aventurier d'énoncer les avantages dont jouissent les protestants par rapport aux catholiques! Il termine en traitant du trafic des indulgences et de l'existence du purgatoire, deux phénomènes proprement catholiques : «les Jésuites (...) t'expliqueront à merveilles le pouvoir du Pape, & l'état du Purgatoire» lance-t-il finalement, abandonnant la partie.

Ceci fait conclure au Huron que la religion naturelle est de loin supérieure à toutes les autres. Par ailleurs, il perçoit l'intrusion des Européens en Amérique comme une occasion pour les siens d'amener ces gens à «corriger [leurs] défauts & suivre nostre exemple», d'où sa proposition de faire de Lahontan un Huron afin qu'il accède à son «païs des ames»! La première controverse se termine donc sur ce renversement inattendu et fait d'Adario un nouveau «juste» pour le grand Esprit qui n'exige que trois choses de chacun : l'innocence, l'amour fraternel et la tranquillité de l'âme, en harmonie avec la Nature (cette non-Ville non-policée où la liberté règne en toute chose).

Les répliques des deux controversistes mettent en relief la construction astucieuse des deux personnages dont le discours se révèle judicieusement bigarré et franchement audacieux. Or, ce jeu de positionnements ne mène pas la confusion des confessions mais bien plutôt à l'assouplissement de la controverse, sur le plan formel, où les protagonistes cherchent habituellement

l'anéantissement de l'autre. De fait, la facture de ce premier entretien tend à faire de la controverse, ce combat d'idées entre deux factions figées, non pas une controverse qui se disloque par l'absurde mais sa parodie<sup>272</sup> même, à force de caricature de l'un et l'autre camp, au fur et à mesure de sa réalisation.

Bref, détaché des orthodoxies qui perpétuent à la fois le refus et la poursuite du schisme luthérien, au-delà des crises religieuses maintenues et attisées en métropole, le discours qui émane de l'entretien s'avère aussi neuf que l'Amérique. Adario le Huron incarne la pensée non-corrompue du Nouveau Monde, une pensée capable d'engendrer un syncrétisme tout aussi bricolé qu'éclairé.

Mais l'Adario de Lahontan s'avère aussi un champion baylien en ce qu'il dénonce le divorce entre la foi et la morale des Français en Nouvelle-France, nouveau théâtre des abus de conduite libertine et du dérèglement des mœurs. Tout lecteur des dialogues lahontaniens est saisi par le parallèle que l'auteur tisse au fil de la controverse entre les vertueux Sauvages et les sages athées bayliens. Or l'innocence des peuples sauvages, qui ont évité la corruption morale en refusant la propriété privée, constitue un développement original, en soi. Cette idée est aussi reprise par Robert Challes :

Tous les hommes sont nés libres. Il n'y a de subordination naturelle que celle des enfants aux pères. Si les hommes étaient aussi sages qu'ils devraient et qu'ils peuvent être, il n'y aurait point d'autre domination : cela est encore ainsi parmi quelques sauvages. (...) Ce n'est que le tien et le mien, ce n'est que l'idée de la justice distributive qui puisse avoir aigri l'esprit et allumé les passions (...).<sup>273</sup>

Chez Pierre Bayle, «quand les choses deviennent honnêtes, de mal-séantes qu'elles étoient, ce n'est nullement parce que l'on a mieux consulté la Morale de

<sup>272</sup> Dans son étude de la parodie, Bernard Dupriez remarque que «La parodie n'est sensible que pour qui connaît le modèle, d'où la nécessité de parodier les célébrités, notamment les hommes politiques, qui prêtent partout à des caricatures même grotesques.» Bernard Dupriez, *op. cit.*, p. 332. C'est pourquoi nous faisons l'effort de retracer les grandes œuvres protestantes et catholiques chez Lahontan.

<sup>273</sup> Robert Challes, *op. cit.*, p. 101.

l'Évangile»<sup>274</sup> mais plutôt en raison du fait qu'il existe «des idées d'honneur parmi les hommes, qui sont un pur ouvrage de la Nature, c'est à dire de la Providence generale.»<sup>275</sup> Pour Bayle, la vertu est affaire de conscience personnelle d'abord, et de conscience sociale ensuite, les deux fondées sur le sens de l'honneur et de la probité développés jadis par les Stoïciens et Épicuriens. Or, le passage du deuxième au premier niveau de conscience s'est fait par la dénonciation de l'idolâtrie liée à l'argent et l'avarice. L'univers baylien et huron (ce dernier présenté par Lahontan) ne font plus qu'un à ce propos, notamment quand on dénonce l'envie de ce qui appartient à l'autre et, de ce fait, quand on s'attaque à la propriété privée pour y opposer le mode de vie communautaire des Premiers Chrétiens, idée déjà chère à Pierre Viret dans *l'Homme Naturel* que reprend ici Bayle.

Il faut donc dire que c'est l'amour propre, cette passion inséparable de nôtre nature, qui nous rend avares. Car cette maudite passion nous faisant trouver du plaisir à tout ce qui flatte nôtre vanité, à tout ce qui nous distingue des autres hommes (...) nous porte à désirer ardemment d'avoir du bien, parce que nous espérons de trouver tous ces avantages-là dans la possession des richesses.<sup>276</sup>

On comprend alors comment une telle pensée provient d'une réflexion théologique et sociale de l'époque, mais d'une pensée qui s'élève bien au-delà des idées reçues. Or, chez Bayle, la vertu n'est encore que le lot d'un petit nombre d'élus.

C'est parce que la constitution machinale de l'homme, c'est à dire l'union de son âme avec son corps, fait que presque tous les hommes trouvent du plaisir à se venger et à être riches, et qu'il n'y en a qu'un petit nombre qui trouvent du plaisir à la chasse, aux tableaux, à l'étude et à la vertu. De toutes ces dernières remarques, je tire cette conclusion que c'est le plaisir et la facilité d'avoir du plaisir, qui rend certains vices plus communs que les autres, et non les opinions que l'on a sur la malice plus ou moins grande de certains vices; et par conséquent, que la Religion (car c'est là où j'en voulois venir) ne sert à cet égard, qu'à faire de belles Declamations en Chaire, et à nous montrer nôtre devoir : après quoi nous nous conduisons absolument par la direction de nôtre goût pour les plaisirs.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 104.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>276</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 101.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

Jusque-là, Pierre Bayle s'inscrivait dans la tradition calviniste défrichée par Pierre Viret et consolidée par Jean Daillé. Mais le lexicographe érudit de Rotterdam se libère de plus en plus de l'orthodoxie calviniste pour arriver à générer un protestantisme on ne peut plus libéral qui pourrait mener à l'athéisme. En effet, Pierre Bayle détourne l'idée même de prédestination en disant que la grâce divine peut aussi toucher les non-baptisés. Dans ce cadre, le Huron de Lahontan, ce païen éclairé du Nouveau Monde, pourrait se présenter comme l'une des réalisations de la pensée baylienne. La raison raisonnante d'Adario qui lui fait refuser la conversion missionnaire ressemble d'ailleurs à celle que Bayle décrit dans la lettre CLXXXIV intitulée *D'où viennent les difficultez de croire* :

La raison qui étoit prête auparavant à s'envelopper sous les nuages d'une foi implicite, accoutumée qu'elle étoit à ne rien dire contre la credulité d'un idolâtre, qui acquiesçoit à des dogmes non seulement plus incompréhensibles que nos mystères, mais encore remplis d'absurditez, de bassesses, et de contradictions qui sautoient aux yeux; la raison, dis-je, ne veut plus souffrir, qu'on croye des choses qu'elle ne comprend pas.<sup>278</sup>

Dans ses *Dialogues*, l'auteur fait dire à son Lahontan de papier qu'il ne manque, aux peuples sauvages, que la connaissance des saintes Écritures pour le repos éternel de leurs âmes. Ce à quoi Adario rétorque

l'innocence de nôtre vie, l'amour que nous avons pour nos frères, la tranquillité d'ame dont nous jouissons par le mépris de l'intérêt, sont trois choses que le Grand Esprit exige de tous les hommes en général. (...) Vous vivés tous si moralement bien que vous n'auriez qu'une seule difficulté à surmonter pour aller en paradis.<sup>279</sup>

La liberté sexuelle est ensuite évoquée. Or, la liberté physique dont jouissent les jeunes sauvages correspond de fait au péché d'impudicité sur lequel Pierre Bayle s'est longuement penché.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>279</sup> Lahontan, éd. critique, *op. cit.*, p. 828 et 820.

Ce péché, véritable passion «plus violente dans les femmes que dans les hommes»<sup>280</sup> est vaincu «par la crainte de se diffamer»<sup>281</sup> puisque «la raison, qui fait que les femmes s'abstiennent incomparablement plus que les hommes du crime de l'incontinence, vient de ce que les hommes ont établi la gloire des femmes dans la chasteté»<sup>282</sup>. La religion ne peut rien contre cette propension de nature, semble-t-il, c'est pourquoi seule la conscience peut surmonter ce penchant «plus ordinaire qu'un autre»<sup>283</sup> en raison du fait «qu'il y a incomparablement plus de gens dominez par les plaisirs de l'impudicité, que par le plaisir de tuer.»<sup>284</sup> Et Pierre Bayle de conclure que

le péché d'Adam qui a été puni d'une manière si terrible, ne tira son énormité que de la défense; car du reste il n'y avoit rien de plus innocent, que de manger d'un certain fruit. Cela ne faisoit aucun tort, ni à la société humaine, ni aux bêtes, ni aux autres créatures.<sup>285</sup>

Relié, au péché originel, l'impudicité constitue une moindre faute dans la hiérarchie de la concupiscence. Adario ne raisonne pas autrement à ce propos et argumente autour de l'idée de ce qui est un vrai tort à la société : la continence des prêtres, comme on l'a déjà vu.

Or, reprocher la continence sexuelle aux prêtres moralisateurs, c'est aussi dénoncer le fait que «les Predicateurs se jettent sur la médisance et sur l'impudicité (...) [comme si ] c'étoit le comble de la malice».<sup>286</sup>

En fait, en traitant les «robes noires» de parasites, l'Adario lahontanien va un peu plus loin que Pierre Bayle... pour rejoindre un philosophe anglais dont l'influence s'avère prépondérante dans l'étude du 2<sup>e</sup> entretien.

À la fois le plus consistant et le plus crypté des cinq, en raison des références théologiques aujourd'hui oubliées, le premier entretien nous a demandé un

<sup>280</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., Tome II, p. 80.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 95-96.

travail méticuleux afin de saisir le sens de chaque réplique. Cependant, nous traitons avec plus de célérité les quatre autres, sans en sacrifier la qualité et la précision de l'analyse pour autant.

#### 4.1.2 Les lois

Le deuxième entretien<sup>287</sup> porte sur les lois et s'inscrit à la suite des œuvres s'attachant à développer le droit naturel : les *Leçons sur les Indiens et Du droit de la guerre* [1539] de Vitoria (œuvre fondamentale nourrissant le fond philosophique d'une célèbre controverse espagnole, organisée à Valladolid en 1550-1551 par Charles Quint, opposant Bartholomé de Las Casas à Juan Ginés de Sepulveda); *Le droit de la guerre et de la paix* [1625] d'Hugo de Groot dit Grotius (le juriste hollandais fonde le droit naturel sur la nature de l'homme et établit la nécessité d'un «contrat» social entre les hommes pour que l'État soit créé); le *Leviathan* [1651] de Thomas Hobbes (philosophe anglais qui traite de «l'état de nature», synonyme de l'état de guerre, produisant le chaos qui sévit entre les hommes, véritables loups); et *Du droit de la nature et des gens* [1672] de Samuel Pufendorf, juriste d'origine allemande.

Ces auteurs lancent l'idée selon laquelle le droit naturel se fonde essentiellement sur la nature de l'homme et, en cela, le droit n'a pas besoin de recourir à la théologie où Dieu révèle les préceptes des lois divines. Par ailleurs, l'instinct grégaire permet aux hommes d'évoluer en établissant des conventions et, ainsi, le font passer de l'état de nature à l'état civil où famille et sociétés sont régies par un contrat, signe d'accord mutuel qui prend la forme de loi venant les régler.

Chez les Hurons, le mot «loi» n'existe pas dit notre Sauvage. Il faut donc qu'Adario «en connais[se] la force & l'expression par l'explication que [Lahontan lui] donn[a] l'autre jour; avec les exemples [qu'il] ajoût[a] pour le [lui] faire mieux concevoir.» Et Adario de dénoncer ce rôle de truchement et d'agent de

---

<sup>287</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 829-848.



propagande qu'on le somme d'assumer, car le jésuite «[le] persécute à tout moment de les expliquer [ses idées] mot pour mot aux gens de [sa] Nation»...

Les lois viennent donc suppléer de l'extérieur à l'absence d'autorégulation et de sens moral de chacun qui, sans ce corset répressif, tomberait inévitablement dans le meurtre, le vol, la diffamation, etc.

Il faut châtier les méchants & récompenser les bons; sans cela tout le Monde s'égorgeroit, on se pilleroit, on se diffameroit, en un mot, nous serions les gens du Monde les plus malheureux.

Nous remarquons une similitude entre le désordre décrit ici par le Lahontan du dialogue et l'état de guerre que Thomas Hobbes imagine chez les hommes naturels dans son *Leviathan*.

*Againe, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieffe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all. (...) Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man. For Warre, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of Time, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather.*<sup>288</sup>

On sait que pour Thomas Hobbes, l'état de guerre se développe entre les hommes pour trois raisons : la compétition, le scepticisme, voire la méfiance, et le désir de gloire. Le tribut de la première est le gain, fût-il obtenu à force de violence; celui des deuxième et troisième génèrent la sécurité et l'établissement d'une réputation enviable auprès des autres que l'on arrive ainsi à dominer. Aussi, il faut briser chez les Amérindiens cet état de nature, synonyme d'état de guerre entre hommes, qui mène invariablement au désordre de la guerre civile.

*For the savage people in many places, of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be,*

<sup>288</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an traduction by C. B. Macpherson, first published 1651, Pelican Books (1968), reprinted for Penguin Books Ltd (1971-1977), Great Britain, 1968, p. 185-186.

*where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formely lived under a peacefull government, use to degenerate into, in a civill Warre.*<sup>289</sup>

Lahontan, lecteur de Hobbes? Assurément! Mais un lecteur qui ne partage pas l'œuvre du philosophe anglais... Or cette idée n'est pas tout à fait nouvelle. Déjà l'homme de science et correspondant de Leibniz, Bierling, écrivait en 1710 :

À partir de ses observations [de Lahontan dans ses *Dialogues*], on pourrait rédiger une dissertation sur l'état de nature réfuté par l'expérience d'Hobbes, si je trouve le temps et l'occasion, je me chargerai peut-être de ce travail un jour. (...) Je désirerais, si cela ne te dérange pas, que tu demandes à Monsieur de Lahontan si l'on peut également trouver en Amérique, comme le soutiennent quelques récits de voyage, des populations athées, privées de toute idée de Dieu et de toute religion, et quelles seraient alors leurs mœurs et leurs façons de vivre? Tu sais, Illustre Ami, avec quel soin Pierre Bayle a discuté cette question dans ses *Pensées diverses sur la comète*, afin d'ébranler l'idée de la croyance universelle des peuples en Dieu.<sup>290</sup>

Si nous avons démontré que Pierre Bayle s'avère une influence littéraire certaine chez Lahontan, jusqu'ici, nous n'avons pas vu Thomas Hobbes exercer la sienne. C'est que, contrairement à ce que Bierling croit, on ne peut pas se servir de Lahontan pour réfuter le *Leviathan* de Hobbes puisque Lahontan le réfute à même ses *Dialogues* (qui ne sont justement pas des «observations») et qu'il développe sa réfutation à l'aide du personnage d'un Sauvage, Adario, vraisemblablement créé à cet effet, venant s'opposer à l'automate hobbessien, ce *Leviathan*. Ainsi, le corps politique de la Nature affronte celui de l'Anglais! L'ironie s'épanche jusqu'à cette fiction.

D'abord, Lahontan s'inscrit en faux avec le célèbre philosophe anglais de toutes sortes de manières. Ainsi, contrairement à son interlocuteur, Adario a une conception fort distincte de l' *homo hominis lupus* et troque le cruel carnassier des obscures forêts d'Europe pour l'industriel castor de la Nouvelle-France.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>290</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1151-1152. Nous présentons toute la lettre à l'Annexe X.

O quel genre d'hommes sont les Européans! O quelle sorte de creatures! Qui font le bien par force, & n'évitent à faire le mal que par la crainte des châtimens? Si je te demandois ce que c'est qu'un homme, tu me repondrois que c'est une François, & moi je te prouverai que c'est plutôt un Castor. Car un homme n'est pas homme à cause qu'il est planté droit sur ses deux pieds, qu'il sçait lire & écrire, & qu'il a mille autres industries. J'apelle un homme celui qui a un penchant naturel à faire le bien & qui ne songe jamais à faire du mal.

Attribuant à l'argent la cause de la corruption morale des Français, le Huron conclut que son peuple, structuré autrement (par la loi du don et un système d'échanges), n'en a pas besoin, et de fait, se passe de procès, de juges et de lois. Il en profite ensuite pour revendiquer sa liberté et l'autonomie de son peuple :

Il y a cinquante ans que les gouverneurs de Canada prétendent que nous soyons sous les loix de leur grand Capitaine. Nous nous contentons de nier nôtre dépendance de tout autre que du grand Esprit; nous sommes nés libres & frères unis, aussi grands Maîtres les uns que les autres (...).

Dans l'édition critique, on renvoie aux *Jugements et délibérations du Conseil Souverain de la Nouvelle-France*<sup>291</sup> pour justifier le fait que les Indiens soient soumis aux châtimens propres à la justice française dans la mesure où ils sont reconnus coupables d'assassinat et d'enlèvement. Mais ce principe où le conquérant soumet le conquis à ses propres lois tire son fondement dans les lois sur la guerre ayant servi de modèles pour construire d'autres législations envers les peuples dits non-policés (le *Code noir* [1685] en est un exemple, assez odieux par ailleurs).

Les récriminations du chef Huron ne concernent pas que l'appareil législatif qui enserme les siens mais aussi le rétablissement des droits ancestraux et des territoires que se sont arrogés les Européens lors de la découverte de l'Amérique.

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 831, note 72.

Qui vous a donné tous les païs que vous habitez? De quel droit les possédez vous? Ils apartiènent aux *Algonkins* depuis toujours.

Ici, les «Algonkins» désignent l'ensemble des peuples parlant la langue algonquine, *lingua franca* des Amérindiens d'Amérique septentrionale. L'*américité* de Lahontan, l'auteur, poudrait-elle dans l'invite qui suit ?

Ma foy, mon cher Frère, je te plains dans l'ame; croi-moy, fais toy Huron.

Se «faire Huron» consiste à s'ensauvager mais aussi à se voir adopté<sup>292</sup> par un clan afin d'en partager tous les aspects de la vie. Pour rendre le sentiment d'unité et de puissance qui anime Adario, Lahontan s'inspire d'une parole sacrée. Ainsi, le fameux «Je suis l'alpha et l'oméga» de l'*Apocalypse*, chapitre 1, versets 8 et 18, devient «je suis le premier et le dernier de ma nation» chez le Sauvage tout puissant, qui «ne crains personne & ne dépens uniquement que du grand Esprit.» Deux systèmes en présence s'opposent donc dans cette controverse qui n'est pas moins religieuse que la première, car pour administrer la justice, il faut nécessairement que les juges soient justes.

En fait, la conception de l'homme juste et raisonnable que défend le Lahontan de l'entretien relève des lois divines, distinctes des lois naturelles. Le «juste» vit dans le regard de Dieu dont les lois divines encadrent chacun de ses actes et chacune de ses pensées. En l'absence de Révélation, comment trouver un «juste» chez les Sauvages? D'ailleurs, comment justifier sa propre conception de la justice auprès de sauvages ne connaissant pas la Révélation divine? C'est ce que se demande avec raison Thomas Hobbes, dans son *Leviathan*,

*Divine Positive Lawes (...) are those, which being the Commandements of God, (not from all Eternity, nor universally addressed to all men, but onely to a certain people, or to certain persons,) are declared for such, by those whom God hath authorised to declare them. But this Authority of man to declare what be these Positive Lawes of God, how can it be known?*

*God may command a man by a supernaturall way, to deliver Lawes to other men. But because it is of the essence of Law, that he who is to be obliged,*

<sup>292</sup> L'inclusion reste, encore aujourd'hui, un trait fondamentalement caractéristique des peuples amérindiens.

*be assured of the Authority of him that declareth it, which we cannot naturally take notice to be from God, How can a man without supernaturall Revelation be assured of the Revelation received by the declarer?*<sup>293</sup>

Pour les Anglais et les Français, on ne peut vivre en société sans qu'il y ait de justice d'instaurée et calquée sur le modèle de la justice divine présentée notamment dans l'*Épître aux Romains*. Pour sa part, Thomas Hobbes a longuement réfléchi à ce sujet et conclut que l'état de nature assimilable à l'état de guerre ne permet pas l'émergence de la justice présidant à la vie en société et à la propriété privée.

*To this warre or every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have thiere no place. Where there is no common Power, there is ho Law : where no Law, no injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues, Justice, and Injustice are none in the faculties neither of the Body, nor Mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his Senses, and Passions. They are qualities, that relate to men in Society, not in Solitude. It is consequent also to the same conditon, that there be no Propriety, no Dominion, non Mine and Thine distinct; but onely that to be every mans that he can get; and for so long, as he can keep it.*<sup>294</sup>

Déjà, on comprend que pour le philosophe anglais, l'absence de propriété privée signifie le chaos et la barbarie antérieurs à la société civile, et n'a rien à voir avec le don, l'échange, le partage propres au mode de vie communautaire. C'est pourquoi, on peut conclure que, pour Hobbes, l'état de paix ne peut advenir que sous le gouvernement d'un roi incarnant l'autorité. Or, c'est lire bien vite le philosophe anglais qui stipule que l'autorité peut être détenue par un homme, une assemblée parlementaire ou un conseil.

*The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly; is to conferre all their power and strenght upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will (...)*<sup>295</sup>

<sup>293</sup> Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 331.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 227.

La lecture de Lahontan dénote son incompréhension ou sa volonté de joindre les rangs des détracteurs du philosophe anglais. Dans son introduction au *Citoyen* de Hobbes, Simone Goyard-Fabre explique que Pierre Bayle était de ceux-là.

Bayle, dans l'article *Hobbes* de son *Dictionnaire*, cite la réfutation sévère et globale de Galeottes Karsbergins (apud Beckerum): *De scriptis adespotis*.<sup>296</sup>

Le dit article présente une petite biographie du philosophe anglais (qui, lors d'un séjour à Paris, fréquente les érudits que sont le père Mersenne, Gassendi, Descartes et Galilée) ainsi que l'explication de ses œuvres dont le *Leviathan*.

Force est de constater que la réfutation lahontanienne se voit empreinte de parti pris, ce qui n'empêche pas l'aventurier d'y saisir quelques idées politiques pour mieux les remodeler, – toujours cet humour laissant entendre le contraire et procédant par inversion, ironie typique des auteurs du Refuge hollandais. De l'ensemble émerge une réélaboration originale de ce que l'on pourrait appeler la vulgate hobbessienne.

Dans le *Leviathan*, Thomas Hobbes précise sa conception de la propriété privée déjà esquissée plus tôt, comme nous l'avons vu:

*And this is also to be gathered out of the ordinary definition of Justice in the Schooles : For they say, that Justice is the constant Will of giving to every man his own. And therefore where there is no Own, that is, no Propriety, there is no Injustice; and where there is no coërceive power erected, that is, where there is no Common-wealth, there is no Propriety; all men having Right to all things : Therefore where there is no Common-wealth, there nothing is unjust. So that the nature of Justice consisteth in keeping of valid Covenants : but the Validity of Covenants begins not but with the Constitution of a Civill Power, sufficient to compell men to keep them : and then it is also that Propriety begins.*<sup>297</sup>

<sup>296</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, suivi de *Hobbes*, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* et *Hobbisme*, D. Diderot *Encyclopédie*, VIII, chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre, Garnier Flammarion, Paris, 1982, p. 46.

<sup>297</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. 202.

Ainsi, en associant l'état de nature à l'état de guerre, Thomas Hobbes justifie l'annexion des territoires du Nouveau Monde comme autant de conquêtes faites au nom du Roi, Souverain au nom duquel tous doivent transmettre et céder une part de leur précieuse liberté afin de vivre en paix les uns avec les autres et d'accéder à la Justice conférant le droit à la propriété privée. En fait, il faut aux Anglais posséder ces territoires afin de montrer aux peuples sauvages comment en devenir propriétaires et accéder à la Justice. (Cette pensée produit un vertige que Lahontan et les réfugiés huguenots ont tôt fait de remarquer, d'autant plus que l'expulsion hors de France les a rendu sensibles aux injustices perpétrées par Louis XIV.) Voilà probablement comment Thomas Hobbes s'explique que les Anglais disposent de ce droit d'imposer leur justice pour suppléer à son absence chez les barbares vivant dans cet «état de nature» qui, de l'extérieur, paraît anarchique. Mais parce que Lahontan s'évertue à briser cette conception, son Adario, dont la vie clanique participe à la construction de l'identité de chacun, voit les choses autrement :

Nous vivons simplement sous les Loix de l'instinct & de la conduite innocente que la Nature sage nous a imprimée dès le berceau. Nous sommes tous d'accord, & conformes en volonte, opinions & sentimens. Ainsi nous passons la vie dans une si parfaite intelligence, qu'on ne voit parmi nous ni procez, ni dispute, ni chicanes. Ha! Malheureux, que vous estes à plaindre d'estre exposés à des Loix auxquelles vos Juges ignorans, injustes & vicieux contreviennent autant par leur conduite particulière qu'en l'administration de leurs charges.

En fait, le Huron de Lahontan l'auteur incarne l'idéal hobbesien et ne correspond aucunement à la vision de l'homme sauvage dépeinte par le philosophe anglais.

*Naturall Power, is the eminence of the Faculties of Body, or mind : as extraordinary Strength, Forme, Prudence, Arts, Eloquence, Liberality, Nobility.*<sup>298</sup>

Adario laisse entendre que le sentiment d'appartenance propre à la vie communautaire se voit remplacé dans les sociétés d'Europe par un carcan

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 150.

désincarnant et artificiel que constituent les lois. Le consensus émanant de la famille élargie et de la société se métamorphose alors en une tessiture de contraintes générant la répression, et, de là, l'oppression des individus qui se révèlent aliénés de leurs libertés fondamentales. C'est donc par Adario que Lahontan combat Hobbes et le renversement du droit naturel (le pouvoir de disposer de soi-même, la liberté) sur la loi naturelle, immuable et éternelle.

Alors que Lahontan défend la justice humaine dérivée de la justice divine des Saintes Écritures, Adario ne cesse de dénoncer la concupiscence générant la corruption de ces personnes investies de pouvoir sur les autres :

Ce sont-là ces équitables Juges qui manquent de droiture, qui ne rapportent leur Emploi qu'à leurs intérêts, qui n'ont en veüe que de s'enrichir, qui ne sont accessibles qu'au démon de l'argent, qui n'administrent la justice que par un principe d'avarice, ou par passion, qui autorisant le crime exterminent la justice & la bonne foy, pour donner cours à la tromperie, à la chicane, à la longueur des procez, à l'abus & à la violation de sermens & à une infinité d'autres désordres. Voilà ce que sont ces grands Souteneurs des belles Loix de la Nation Française.

Lahontan a l'intelligence de passer par la réfutation du *Leviathan* de Hobbes pour atteindre la justice française. Ainsi, pour défendre la justice de son pays, le Lahontan de papier va jusqu'à justifier et accepter la perte de ses propres procès, son héritage et la baronnie mythique, puisque, somme toute,

Ce sont les Loix qui m'on jugé & les Loix sont justes & raisonnables; je croyais avoir raison parce que je ne les avois pas bien étudiées.

On voit l'ironie de cette mise en scène où le piteux se joint à l'angélisme de celui qui a littéralement tout perdu en cédant sa liberté pour se voir protégé par des lois dont l'appareil finit par le vampiriser.

Adario attaque ensuite sur plusieurs fronts à la fois : pourquoi, en Europe, brûle-t-on les «Enchanteurs & Sorciers»? Si «méchant esprit» il y a, «c'est faire tort au grand Esprit de croire ces sotises» argue-t-il, alors que dans la seconde moitié du XVIIe siècle, les procès en sorcellerie baissent radicalement.



Mais vient ensuite une attaque inattendue :

Pourquoy on permet certaines Maisons publiques, où les putains & les Maquerelles s'y trouvent à toute heure pour toutes sortes de gens?

N'est-ce pas Jacques Cartier le premier, qui, dans son *Brief récit* [1543], avait accusé les Indiens de tenir de telles maisons de débauche?

Ils (...) ont une aultre coustume fort mauvaise de leurs filles, car depuis qu'elles sont daage d'aller à l'hôme, elles sont toutes mises en une maison de bordeau, habâdonnées à tout le monde qui en veult, jusques à ce que elles ayant trouvé leur party.<sup>299</sup>

La charge continue et pousse tout un ensemble de doléances concernant l'octroi de privilèges à la noblesse (port de l'épée), la qualité du vin (que certains cabaretiers coupent d'ingrédients douteux) et l'appât du lucre par le jeu (qui ruine des familles entières), etc. Le but recherché étant de démontrer que le système répressif mis en place, loin de générer la vertu chez les individus, les pousse bien plutôt vers la déchéance, voire la dégénérescence, bref que la Justice produit l'Injustice. C'est cette même corruption que les François transmettent aux Sauvages quand ils les assujettissent à leur lois, dénonce encore Adario, furieux.

Il faut encore que vous défendiez aux Coureurs de Bois d'apporter de l'eau de vie dans nos Villages, pour arrêter le cours des yvrogneries qui s'y font.

Déplorant cette contamination culturelle qui affaiblit et finit par briser les mœurs et coutumes qui prévalent chez les Indiens, Adario n'a de cesse d'intégrer Lahontan à son univers avant que celui du Français ne vienne complètement anéantir le sien.

Alors, j'espéreray que peu à peu vous-vous perfectionerez, que l'égalité de biens pourra venir peu à peu, & qu'à la fin vous détesterez cet intérêt qui cause tous les maux qu'on voit en Europe; Ainsi n'ayant ni *tien* ni *mien*, vous vivrez avec la même félicité des Hurons.

<sup>299</sup> Jacques Cartier, *Brief récit, & succinte narration, de la navigation faicte es ysles de Canada, Hochllage (sic) & Saguenay & autres, avec particulieres mœurs, langaige, & ceremonies des habitans d'icelles : fort delectable à veoir*, [1543], p. 30, cité par Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 34.

Cet entretien se révèle anti-hobbessien en ce qu'il propose une tout autre conception de l'homme, du sauvage et de la vie en société. Contrairement aux idées de Thomas Hobbes, Lahontan dépeint une vie communautaire où existe une justice. Administrée dans le cadre de conventions décidées de façon consensuelle, cette forme de société vit dans un état de nature menant à un état de paix, et non de guerre, comme le pensait le philosophe anglais. C'est de cet état de paix que jouissent les Indiens d'Amérique, état qui leur fait préférer le nomadisme à la sédentarité et les biens communs à la propriété privée de quelque *common-wealth*.

Dans ce deuxième entretien, la controverse prend une autre signification. Si, en Europe, ce sont les controversistes qui, par la déconfiture de leur vis-à-vis, cherchent à faire triompher leur confession, en Amérique, les religions sont remplacées par des cultures, au sens large du terme. Celles-ci s'affrontent par l'intermédiaire de ces deux personnages : Lahontan, l'auteur, a eu l'intelligence de mettre en scène des peuples par la voix de ses protagonistes, se rapprochant en cela des fameux *Dialogues des morts* de Fontenelle dont un met d'ailleurs en scène Cortez et Montezuma. C'est pour cette raison que sa relation de voyage prend une dimension ethnologique que la controverse habituelle néglige au profit de la dimension théologique, voire philosophique. En cela, Lahontan participe à la laïcisation d'une forme jusque-là consacrée spécifiquement au domaine religieux et savant. On comprend l'innovation qui a pour effet de rapprocher la controverse des formes dialoguées plus littéraires (la lettre, l'entretien, l'essai, ce « libre entretien avec soi » comme dit Montaigne<sup>300</sup>) qu'il amalgame avec son récit de voyage jusqu'à faire croire que ces *Dialogues* sont des « observations » comme le croit l'homme de science Bierling.

---

<sup>300</sup> Montaigne, dans son *Art de conférer* dit : « Le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit, c'est à mon gré la conférence » ce à quoi Bernard Beugnot ajoute avec raison « et, dans le cadre de l'essai, le modèle du libre entretien avec soi. » dans *L'Entretien au XVIIe siècle – Leçon inaugurale faite à l'Université de Montréal le mercredi 17 février 1971*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971. p. 20.

La *protéité* formelle et l'ouverture aux sujets dits profanes font en sorte de rendre accessible les grands sujets jusque-là traités par les penseurs d'envergure que le public d'alors, faute de lettres, ne peut pas toujours apprécier. Mais Lahontan fait aussi, par l'usage d'ironie, le procès de la France en réfutant certaines idées du *Leviathan* de Thomas Hobbes, venant rejoindre celles de Pierre Bayle.

Se servir de la controverse pour arriver à pareilles fins ne rappelle-t-il pas la préface de Jean Calvin aux *Disputations Chrétiennes* de Pierre Viret? En effet, s'instruire en s'amusant aux dépens des Français catholiques n'a de sens que dans la mesure où l'on châtie ces profanateurs idolâtres pour leur mauvaise conduite à l'égard de Dieu. Le châtiment est d'autant plus exemplaire que l'œuvre est connue et célébrée. Celle de Lahontan franchit la Manche pour se voir diffusée aussi chez les Anglais (où elle a probablement été écrite), ennemis séculaires des catholiques, en France comme en Nouvelle-France.

Enfin, on peut imaginer que les quelques pages où Thomas Hobbes s'amuse aux dépens du Pape et des ecclésiastiques<sup>301</sup> auraient pu savamment inspirer notre aventurier pour produire les siennes. Bref, l'analyse de cet entretien sur les lois amène à comprendre que Lahontan, se fait justicier à la manière des anciens huguenots et, tout en réglant ses comptes avec la France et une certaine Angleterre, s'avère tout dévoué à la cause des Indiens d'Amérique en renversant l'ordre établi.

#### 4.1.3 Le bonheur

Le troisième entretien<sup>302</sup> porte sur le bonheur. Nous y apprenons peu de choses nouvelles hormis que l'argent est le père de tous les vices; la corruption entraîne l'inégalité et l'indigence a pour effet d'attiser les désirs; enfin, l'imagination, substitut au bonheur, engendre d'irréalistes chimères qui mènent à l'insatisfaction et au malheur. Concernant cette dernière, il semble s'agir de la

<sup>301</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, part IV, *Of the Kingdome of Darknesse*, «Comparison of the Papacy with the kingdome of Fayries», p. 712-714.

<sup>302</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 849-865.

première forme d'imagination, celle qui, abandonnée à elle-même, est «*unguided*» selon Thomas Hobbes.

*The first is Unguided, without Designe, and inconstant; Wherein there is no Passionate Thought, to govern and direct those that follow, to it self, as the end and scope of some desire, or other passion : In which case the thoughts are said to wander, and seem impertinent one to another, as in a Dream (...) but without harmony (...)*<sup>303</sup>

Mais qu'est-ce donc que le bonheur? Lahontan répond en décrivant quel en est le résultat :

Etre tranquille en France c'est être fou, c'est être insensible, indolent. Il faut toujours avoir quelque chose à souhaiter pour être heureux; un homme qui sçauroit se borner seroit Huron.

Il reprend à peu de choses près la définition que Thomas Hobbes donne du contentement :

*Those things which we neither Desire, nor Hate, we are said to Contemne : CONTEMPT being nothing else but an immobility, or contumacy of the Heart, in resisting the action of certain things; and proceeding, from that the Heart is already moved otherwise, by other more potent objects; or from want of experience of them.*<sup>304</sup>

Adario en déduit donc que pour être heureux, il faut échapper aux passions :

Croi-moy, mon cher Frère, songe à te faire Huron pour vivre long-temps. Tu boiras, tu mangeras, tu dormiras, & tu chasseras en repos; tu seras delivré des passions qui tiranisent les François; tu n'auras que faire d'or, ni d'argent, pour être heureux; tu ne craindras ni voleurs, ni assassins, ni faux témoins; & si tu veux devenir le Roi de tout le monde, tu n'auras qu'à t'imaginer de l'estre, & tu le seras.

Donc Adario répond à la conception hobbesienne de la satisfaction des besoins vitaux et de l'absence des mouvements de l'âme permettant l'atteinte d'une certaine félicité :

*For there is no such thing as perpetuall Tranquillity of mind, while we live hire; because Life it selve is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense.*<sup>305</sup>

<sup>303</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 95.

<sup>304</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 120.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 130.

Cependant, si pour le sensualiste Hobbes, cette félicité trouve son achèvement dans la contemplation de Dieu et de la sanctification de sa parole, le Huron Adario prétend possible l'atteinte de ce bonheur en autant que chacun recouvre sa liberté entière permettant de disposer soi-même de sa propre vie, de devenir «le Roi». Chez Hobbes, l'Auteur qui dispose de sa parole et de ses actes correspond à la multitude vivant en société civile. Celle-ci est liée par un contrat moral à son représentant, l'Acteur, ici le Souverain. Pour Hobbes, l'idée d'Autorité du peuple (uni dans la sujétion) se définit en tant que droit de poser toute action dans le but de sauvegarder la tranquillité publique. C'est donc au nom du bien commun que «les peuples font prêter serment aux Princes». Les Hurons se passent de pareil contrat venant les inféoder à quelque pouvoir. Feu le contrat où chacun transfère son droit ou y renonce en échange de la protection du Souverain disposant de toute l'autorité, dorénavant.

Lahontan l'auteur présente donc le Sauvage comme le parangon de l'équité naturelle et l'anti-despote par excellence, homme juste et raisonnable, à l'aube d'un système politique sans propriété privée. L'organisation des Hurons mène au bonheur sans qu'il n'y ait quelque système répressif qui soit tout en s'édifiant à partir d'une structure communautaire originale qui, tout de suite, frise l'utopie pour la plupart des Européens qui en prennent connaissance à l'époque (et encore aujourd'hui). Ceci provient peut-être du fait que Lahontan traduit en termes européens des idées amérindiennes; mais surtout de sa créativité personnelle en tant qu'auteur qui cherche à se situer par rapport à l'esprit de son époque en s'appropriant les idées d'un auteur connu (et largement vilipendé pour avoir dissocié le divin du naturel).

Cependant, c'est dans cet entretien que la culture française se voit mise à sac : traditions, mœurs, cuisine, mode vestimentaire, hypocrisie et soumission restent le lot de cette façon de «vivre à l'Européenne». Les us et coutumes décrits de long en large, passés au crible de la raillerie la plus impitoyable, hérissent le

Huron au plus haut point, ce qui mène la controverse à frôler le point de rupture... tant et si bien que jamais Lahontan ne se fera Huron.

Non mon cher Adario, il est impossible qu'un François puisse être Huron; au lieu que le Huron se peut faire aisément François.

Ce à quoi Adario répond par une véritable tirade au terme de laquelle il lance :

Non, Mon cher Frère, je ne sçaurois être François; j'aime bien mieux être ce que je suis, que de passer ma vie dans ces Chaines. Est-il possible que nôtre liberté ne t'enchanter pas! peut-on vivre d'une manière plus aisée que la nôtre?

Peu à peu, les arguments d'Adario s'accroissent et laissent sans voix le Lahontan de papier. C'est par le cumul d'exemples, d'offenses dénoncées et autres vindictes que le Sauvage finit par écraser son interlocuteur. La France (et l'Europe en général) n'a su produire ni religion, ni système de gouvernement, ni valeurs honorables pour un Huron du Canada. Aucune science, ni écriture, géographie, astronomie, navigation ou construction de fortification, ne trouve grâce (ou utilité) à ses yeux, hormis l'arithmétique. Par ailleurs, si le lecteur contemporain se demande d'où vient l'inspiration d'Adario, nous devons encore le référer au *Leviathan* :

*Whatsoever therefore is consequent to a time of Warre, where every man is Enemy to every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withall. In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain : and consequently no Culture of the Earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters, no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.*

Mais c'est beaucoup plus loin que Thomas Hobbes revient avec l'exemple des peuples sauvages d'Amérique pour étoffer sa démonstration :

*(...) if the savage people of America, should deny there were any grounds, or Principles of Reason, so to build a house, as to last as long as the materials, because they never yet saw any so well built. Time, and Industry,*

*produce every day new knowledge. And as the art of well building, is derived from Principles of reason, observed by industrious men, that had long studied the nature of materials, and the divers effects of figure, and proportion, long after mankind began (though poorly) to build : So, long time after men have begun to constitute Common-wealths, imperfect, and apt to relapse into disorder, there may, Principles of Reason be found out, by industrious meditation, to make their constitution (excepting by externall violence) everlasting. And such are those which I have in this discourse set forth. (...)*<sup>306</sup>

On voit combien Lahontan se fait détracteur des idées hobbesiennes avec ses *Dialogues*... Au chapitre de l'éloquence, le philosophe anglais développe certaines idées en écho avec celles de l'époque classique française où la clarté des mots reflète la clarté de l'esprit humain. Comme le rappelle Simone Goyard-Fabre,

la longue vie de Hobbes [1588-1679] a fait de lui le contemporain de philosophes comme *Bacon* (1561-1626) et *Descartes* (1596-1650), de juristes comme *Grotius* (1583-1645), de savants comme *Galilée* (1564-1642) et *Gassendi* (1592-1655) ou comme *Pascal* (1623-1662) et le Père *Mersenne* (1588-1648).<sup>307</sup>

Sa philosophie politique repose sur l'idée que la parole reproduit la pensée. Cependant les mots se divisent en deux catégories : tantôt ils désignent les choses, tantôt ils les représentent.

*The generall use of Speech, is to transferre our Mentall Discourse, into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words (...) So that the first use of names, is to serve for Markes, or Notes of remembrance. Another is, when many use the same words, to signifie (by their connexion and order,) one to another, what they conceive, or think of each matter; and also what they desire, feare, or have any other passion for. And for this use they are called Signes.*<sup>308</sup>

Par les premiers, avec l'aide de la réflexion, on se situe dans le temps, on transmet des connaissances et on conseille; par les seconds, on atteint à l'Art, et on se divertit ou on divertit les autres pour le plaisir. Parce que l'erreur est possible, il arrive que des faussetés transforment la vérité en non-vérité. Or une

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 186 et p. 378.

<sup>307</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., p. 25.

<sup>308</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 101.

non-vérité (qui n'est pas mensonge pour autant) mène à l'absurdité, véritable faute de la raison dans la production des syllogismes. Ceci prouve que la raison n'est pas une sensation, ni quoi que ce soit d'inné, mais bien plutôt une méthode permettant d'accéder à la connaissance. Pour Hobbes, la véritable science du savoir est une logique, voire une mécanique : «*Science is the knowledge of Consequences, and dependance of one fact upon another*». <sup>309</sup>

Lahontan, beaucoup moins savant, se contente de condamner les œuvres de papier. On se souvient que Pierre Bayle se plaint du tempérament querelleur de certains prédicateurs (pensait-il à Pierre Jurieu, dit «le Furieux»?) qui s'excitent, à coup de libelles et autres calomnies afin de se venger de quelque «coups de langue» <sup>310</sup>... Adario, lui, condamne l'alphabétisation en bloc, source première du péché de médisance.

Je croi qu'il vaudroit bien mieux pour les François qu'ils ne sçeussent ni lire ni écrire; je voy tous les jours mille disputes ici entre les Coueurs des Bois pour les Ecrits, lesquels n'aportent que des chicanes & des procez. Il ne faut qu'un morceau de papier, pour ruiner une famille; avec une lettre la femme trahit son mari & trouve le moyen de faire ce qu'elle veut; la mère vend sa fille; les Faussaires trompent qui ils veulent. On écrit tous les jours dans les livres des menteries, des impertinences horribles; puis tu voudrois que je sçeusse lire écrire, comme les François? <sup>311</sup>

Alors que Thomas Hobbes voyait dans les lois reposant sur les «words» la résolution d'un monde de «swords», aux lettres, le Sauvage lahontaniens préfère les «Hiéroglyphes», signes dessinés et gravés sur le tronc des arbres, et, à la fallacieuse parole écrite, il oppose un système fondé sur la parole donnée, le serment, synonyme de la parole d'honneur: «Nous faisons la paix & la guerre sans écrit seulement par des Ambassadeurs qui portent la parole de la Nation» <sup>312</sup>, dit-il.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>310</sup> Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 97.

<sup>311</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 864.

<sup>312</sup> *Ibid.*



Si la tension entre Lahontan, l'auteur, et Thomas Hobbes atteint son maximum dans cet entretien, on aura aussi remarqué que la controverse y atteint presque un point de rupture entre Adario et Lahontan. Or il s'agit là d'une montée dramatique, habilement résolue dans les deux entretiens qui suivent, assez courts, du reste, et traitant du corps et du cœur.

#### 4.1.4. La médecine

À partir de cet entretien, portant sur la médecine, la partie est déjà gagnée pour Adario. La traversée de l'Amérique a eu lieu et tout puissant sur son territoire, il reste celui qui a raison contre Thomas Hobbes, les Anglais avides de conquêtes et les Français catholiques rompus à la soumission générée par la monarchie absolue de droit divin. Le Sauvage tire sa force ultime de son savoir médicinal qui saurait guérir ce corps politique de la *persona civilis*, allégorie de la *Res publica* (le *Commonwealth* anglais), puisqu'il s'agit bel et bien de ce corps-là et non du corps humain en particulier. Rappelons les premières lignes de l'introduction du *Leviathan* :

*Nature (the Art whereby God hath made and governes the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal. For seeing life is but a motion of Limbs, the beginning whereof is in some principall part within; why may we not say, that all Automata (Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch) habe an artiviciall life? For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheeles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer? Art goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, Man, For by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE, (in latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and devence it was intended; and in which, the Sovereignty is an Artificall Soul, as givint life and motion to the whole body; The Magistrates, and other Officers of Judicature and Execution, artificiall Joynts; Reward and Punishment (...) are the Nerves, that do the same in the Body Naturall; The Wealth and Riches of all the particular members, are the Strenght; Salus Populi (the peoples safety) its Businesse; Counsellors, by shom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the Memory, Equity and Lawes, and artificiall Reason and Will; Concord, Health; Sedition, Sicknesse; and Civill war, Death. Lastly, the Pacts and Covenants, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united,*

*resemble that Fait, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation.*<sup>313</sup>

Thomas Hobbes, qui a été précepteur pour le fils du comte de Devonshire, se sert de l'anthropomorphisme pour permettre d'abstraire la structure de la société, abstraction difficile à appréhender pour un jeune esprit. D'un procédé pédagogique, il fait un procédé de vulgarisation. Ceci n'échappe pas à l'esprit astucieux de notre aventurier qui s'en amuse dans ce quatrième entretien.

On connaît la légendaire longévité de Thomas Hobbes qui resta actif jusqu'à l'âge vénérable de 91 ans, après avoir traduit une partie de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* et produit un ouvrage sur la géométrie. Le dialogue lahontanien commence comme suit :

Je viens, Adario, dans ta Cabane, pour y visiter ton grand-Père qu'on m'a dit estre à l'extrémité. (...) Il me semble qu'un homme comme luy de soixante & dix ans porroit bien s'empêcher d'aller encore à la chasse des Tourterelles. J'ay remarqué, depuis long-temps que vos vieilles gens sont toujours en mouvement, & en action; c'est le moyen d'épuiser bien viste le peu de forces qu'il leurs reste.

Et il offre au chef Huron d'aller faire chercher son «Chirurgien» pour le soulager. Adario se déclare «l'ennemi capital de [ses] Médecins, depuis [qu'il a] veu mourir entre leurs mains dix ou douze personnes, par la tyrannie de leurs remèdes.»

Par la suite il ajoute la chose suivante :

Mon Grand-Père que tu prens pour un homme de soixante & dix ans en a 98. il s'est marié à 30. ans. Mon Père en a 52; & j'en ay 35. (...) Je te feray voir quatorze ou quinze Vieillards, un de ces jours, qui passent cent années, tu [en as vu un] qui en a cent vint & quatre, & il en est mort un autre, il y a six ans, qui en avoit près de cent quarante.

Cette longévité, signe d'une «complexion» supérieure à celle des Européens provient de l'activité soutenue que mènent les vieilles gens et n'a rien à voir avec le travail des «Jongleurs» dont les manières sont assimilées à autant de «singeries» de «Charlatans». Et Lahontan d'opiner en doutant des bienfaits de

<sup>313</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 81-82.

toutes ces activités qui «fatiguent extrêmement [leurs] corps» dont le résultat devrait mener à l'épuisement plutôt. Adario répond par une réflexion hardie :

Nos tempéraments & nos Compléxions sont aussi différentes des vôtres que la nuit du jour. Et cette grande différence que je remarque généralement en toutes choses entre les Européans & les Peuples du Canada, me persuaderoit quasi que nous ne descendons pas de votre Adam prétendu.

L'idée selon laquelle les peuples sauvages ne soient pas de source adamique infère une nouvelle dimension à la controverse. Et parce que ces peuples tirent leur origine d'une source inconnue (non précisée dans la Bible), on peut les penser disposer d'un autre type de physiologie, d'un autre corps politique, bref d'une autre forme de gouvernement.

Selon Adario, la preuve en est que les infirmes et autres infomes («bossus», «boiteux», «nains», «muets», «aveugles» ou «borgnes») y sont si rares qu'ils constituent autant de «présage assuré de malheur à la Nation».

Traditionnellement, les borgnes, ces nouveaux cyclopes, ainsi associés aux «monstres» antiques, semblent porteurs d'exception<sup>314</sup>, et annoncent plutôt le bonheur. Ainsi, au Moyen-Âge et encore à la Renaissance, on croit que toucher la bosse d'un bossu apporte la chance. Henri Coulet lève ici le voile sur cette curiosité lahontanienne qui lui fait s'en prendre aux borgnes, proprement dit.

Pourquoi cette attaque insistante, et d'une éclatante mauvaise foi, contre les borgnes, que les *Mémoires* se contentaient de citer parmi les autres infirmes (...)? À la différence des éditeurs modernes, les lecteurs de 1703 ne s'y seront pas trompés : Lahontan se vengeait d'un borgne qu'il n'aimait pas, le secrétaire d'État à la marine Pontchartrain, celui que Saint-Simon, qui le détestait aussi, appelait 'le cyclope' et dont il a laissé dans sa chronique de 1711 (...) un portrait hideux au moral comme au physique.

<sup>314</sup> Chez les Grecs de l'Antiquité, ces borgnes, boiteux et manchots «semblent posséder, du fait de leur infirmité ou de leur amputation, des capacités exceptionnelles dans le membre sain qui leur reste, comme si elles étaient non pas diminuées, ni même doublées, mais décuplées, ou plutôt, comme si elles étaient transposées sur un autre plan.» Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 138.

L'incongruité de cette bouffonnerie satirique dans les *Dialogues* nous avertit que nous sommes loin de l'ethnologie.<sup>315</sup>

Que Lahontan vise Pontchartrain au passage semble vraisemblable. Mais revenons à la santé. Lahontan soutient que «pour bien se porter, il faut que l'esprit se repose» et explique combien, en Europe, la poursuite de la connaissance et de la maîtrise de son métier oblige à étudier tant et si bien que tous, hommes de guerre et d'Église, «Juges», «Médecins», «Cosmographes & Atronomes», «se ruinent entièrement leur santé», créant là quelque déséquilibre entre les «esprits animaux» du cerveau, d'où l'affliction venant ronger ce grand corps européen et le minant de l'intérieur par cette agitation sans fin...

Or quand l'ame est tranquille (telle qu'est la tienne) [le cœur] communique [le sang] à toutes les parties, autant qu'elles en ont besoin pour faire les actions auxquelles la Nature les a destinées; au lieu que dans la profonde application des Sciences, étant agitées d'une foule de pensées, elle dissipe beaucoup de ces esprits, & dans les longues veilles, & dans la gêne de l'imagination (...).

Il ne faut pas chercher plus loin l'origine des maux qui frappent les Français, «la goutte, l'hidropisie, la paralisie, & les autres maladies», et prédisposent en général les citoyens de l'Ancien Monde à dégénérer lors de la vieillesse.

Pour sa part, Adario reprend sa première idée : pour être aussi agités et aussi émotifs, «il faut [que les Français] soient d'une autre nature que [les Hurons]». D'ailleurs, il le prouve à leur capacité d'absorber les «vins», «eaux de vie» et autres «épiceries», véritables «drogues»; et aussi en raison du système pileux qu'ils arborent : «vous êtes barbus, & nous ne le sommes pas.» Mais la principale différence entre le Français et le Huron réside dans la puissance sexuelle des hommes : plus grande chez les Français de moins de 35 ans, elle fléchit ensuite tandis que chez les Hurons, leur ardeur demeure constante. Adario tient cet argument des siennes.

---

<sup>315</sup> Henri Coulet, «Deux confrontations du sauvage et du civilisé : les *Dialogues* de Lahontan et le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot», *L'Homme et la nature*, Société canadienne d'étude du XVIIIe siècle, vol. 9, 1990, p.123.

C'est une vérité dont nos Filles peuvent rendre un fidèle témoignage. Elles disent que si un jeune François les embrasse six fois la nuit un jeune Huron n'en fait que la moitié; mais aussi elles avouent que les François sont plus vieux en ce commerce à l'âge de trente cinq ans que nos Hurons à l'âge de cinquante.

Et le Sauvage de conclure en la supériorité des siens dont le corps politique ne vient pas castrer les hommes de son peuple. En d'autres termes, l'état civil où les hommes sacrifient leur liberté personnelle pour une liberté réglée par les lois, mène à la perte d'une jouissance fondamentale, ce qui entraîne la maladie. Il leur faut donc préférer l'état de nature où le droit naturel triomphe des lois naturelles (auxquelles ce même droit s'oppose dans la conception hobbesienne). Bien entendu, Adario reconnaît que sa société n'est pas parfaite et qu'il y a parmi eux «une espece de malades que vous appelés *hypocondriaques*», enclins à la superstition.

Il y en a de superstitieux, comme parmi vous autres. Car ils croient premièrement que l'esprit des songes est l'Ambassadeur & le Messager, dont le grand Esprit se sert pour avertir les hommes de ce qu'ils doivent faire.

Quiconque lit ce passage est tenté de l'associer à l'intérêt que portent les Indiens pour les Songes, en général. Mais il faut lire la note «N» dans l'article concernant Hobbes, tiré du *Dictionnaire* de Pierre Bayle<sup>316</sup>, où l'on trouve un long développement tenant à la fois du ragôt et de la raillerie à l'égard du père du *Leviathan*, pour comprendre que l'allusion est dirigée contre le philosophe anglais, lui-même!

(N) On a dit aussi qu'il avait peur des fantômes et des démons. Ses amis ont traité cela de fable. (...) Mais il semble qu'ils ne nient pas qu'il n'osait demeurer seul; ils se contentent d'insinuer que c'était à cause qu'il craignait les assassins. Si sa philosophie l'exemptait de l'autre crainte, et non pas de celle-ci, elle ne l'empêchait pas d'être malheureux, et on pouvait lui appliquer une pensée d'Horace. Pour dire ceci en passant, ses principes de philosophie n'étaient point propres à lui ôter la crainte des apparitions d'esprits; car à raisonner conséquemment, il n'y a point de philosophes qui soient moins en droit de rejeter la magie et la diablerie, que ceux qui nient l'existence de Dieu. (...)

<sup>316</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, op. cit., p. 377.

S'il a déjà voulu faire de son *Dictionnaire*, une œuvre de probité à l'égard des huguenots, calvinistes et autres protestants conspués ou savamment oubliés dans celui du Père jésuite Maimbourg, cela n'a pas empêché Pierre Bayle de régler ses comptes avec certaines personnes. Or, après la publication du *Leviathan*, on a accusé son auteur d'athéisme pour sa définition de lois dites «naturelles» ne procédant pas des lois divines tout en présentant les mêmes caractères d'immuabilité et d'éternité que les deuxièmes, bien que non-écrites... En effet, Simone Goyard-Fabre explique qu'

En démontrant, par la voie explicative de la science galiléenne, que l'autorité civile ne dépend pas de la religion, il se fait porte-parole d'une doctrine bouleversante et séditeuse qui étonne et révolte ses contemporains. (...) [On] dénonce le ferment d'athéisme que recèlent ses écrits.<sup>317</sup>

On voit que Lahontan a vraiment orienté l'écriture de ses entretiens à partir de la lecture de Pierre Bayle. Or nous avons démontré plus tôt, à l'occasion de l'étude de la deuxième relation de voyage par lettres (jumelée aux *Dialogues* pour fins de publication), combien Lahontan était redevable au *Dictionnaire historique et critique* pour écrire ses lettres de voyage depuis le Portugal jusqu'au Danemarck. Ceci vient appuyer l'hypothèse que sa réfutation procède de celle du lexicographe érudit en butte avec l'auteur des «Troisièmes Objections» aux *Méditations* cartésiennes, Thomas Hobbes.

Et, pour la première fois, un entretien se termine avec Lahontan qui approuve entièrement les idées d'Adario.

Ha! pour le coup, mon intime Adario, je t'honore au delà de tout ce que je pourrais t'exprimer; Car tu raisones comme il faut. Jamais tu n'as mieux parlé. Tout ce que tu dis des sueurs est effectivement vrai. Je le connois par expérience tellement bien, que de ma vie je n'useray d'autre remède que de celui-contre la saignée; car il me souvient que tu me dis, il y a quinze jours, cent raisons sur la nécessité de conserver nôtre sang, puisqu'il est le trésor de la vie.

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 19.

On se souvient que dans son introduction décrivant le fonctionnement du *Leviathan*, Thomas Hobbes parle du cœur «the *Heart*, but a *Spring*», au centre même de l'automate, le sang devenant dès lors porteur du mouvement et du vivant, pour ainsi dire, qui se propage ainsi dans tous les membres. Dans la perspective allégorique où ce corps en est un politique, ce cœur devient le dépositaire de l'Autorité civile. C'est pourquoi il est préférable de faire «suer» ce corps politique, de le réduire et de le purifier des «sérositez» en ouvrant «ces pores par le moyen de la sueur (...) [qu'il] faut ensuite (..) fermer afin que le suc nourrisier ne sorte pas en même temps par le même chemin ouvert», plutôt que d'opérer la saignée (métaphore du «bain de sang»). Et Adario de railler celui pour qui «l'homme est un loup pour l'homme», en clin d'œil complice au lecteur :

Il en est de même que si des loups estoient entrez dans vos Bergeries; alors vous ouvririez vite les portes, afinque ces méchans animaux en sortissent; mais ensuite vous ne manqueriez pas de les fermer, afin que vos Moutons ne les suivissent pas.

Lahontan-le-banni termine la controverse en considérant que la saignée affaiblit le corps entier, faisant sans doute allusion aux procédés d'exclusion de Louis XIV qui ont affaiblit le corps politique français, en général.

On peut comprendre l'ironie qui résulte de pareils propos chez Lahontan, qui termine l'entretien en expliquant la cause des maladies par l'excès du travail de l'esprit ou de la recherche de jouissance physique. Mais les allusions aux «débauches» peuvent aussi faire écho aux guerres civiles dans l'économie allégorique du *Leviathan*.

#### **4.1.5 Le mariage**

Fort court, le cinquième entretien représente aussi, en terme quantitatif, le cinquième du premier entretien. Il porte sur le mariage et compare les amours amérindiennes aux françaises en regard des mœurs établies concernant la coutume de l'époque.

Après le grand-père d'Adario, on se serait attendu à ce que Lahontan l'auteur présente maintenant sa femme; or il fait plutôt intervenir sa fille «qui va se marier malgré [lui], avec un jeune homme». Hélas, elle n'a pas de nom. Mais ceci ne l'empêche pas de parler pour autant, par personne interposée puisque Adario rapporte ses paroles, qui en sont de contestation, car celui qu'elle épouse, «aussi bon guerrier, que mauvais Chasseur. Elle le veut, cela suffit parmi nous.» Or cette façon de disposer d'elle-même, de ses amours comme de son corps, a de quoi étonner les Français, habitués à plus de travail pour contracter quelque union à laquelle on les soumet plus souvent qu'autrement :

Or il faut que je veuille ce que ma fille veut aujourd'hui. Car si je prétends lui donner un autre Mari; elle me diroit aussitôt : *Père, à quoy penses tu? suis-je ton Esclave? ne dois-je pas jouir de ma Liberté? Dois-je me marier pour toy? Epouzeray-je un homme qui me déplaît, pour te satisfaire? Comment pourray-je souffrir un époux qui achete mon corps à mon Père, & comment pourray-je estimer un Père qui vend sa fille à un brutal? Est-ce qu'il me sera possible d'aimer les enfans d'un homme que je n'aime pas? Si je me marie avec luy, pour t'obeir, & que je le quitte au bout de quinze jours, suivant le privilège & la liberté naturelles de la Nation, tu diras que CELA VA MAL; cela te déplaira; tout le monde, en rira, & peut-être, je seray grosse.*

Néanmoins, il y a des lois naturelles dans l'état de nature où chacun dispose de sa vie en propre. Le tabou de l'inceste existe pour Adario :

Il faut que tu saches que nous ne faisons jamais de mariage entre parens, quelque éloigné que puisse être le degré de parentage.

Par ailleurs, les femmes plus âgées n'enfantent plus, passé quarante ans. «Cependant, ce n'est pas à dire qu'elles gardent la continence; au contraire, elles sont beaucoup plus passionnées à cet âge qu'à vingt ans.» De fait, la fécondité féminine préoccupe beaucoup les deux hommes. D'une part, les Huronnes «ne sont pas si fécondes que les Françaises», d'autre part, «il n'est guère de Française, qui puisse résister à la tentation de l'objet de qui leur sein découvert provoque l'émotion». Il faut donc les assagir les unes et les autres. Or,



Lahontan propose de calibrer ce foisonnement d'activités sexuelles<sup>318</sup> puis de mettre fin à la pratique de l'avortement. Dès lors, le Lahontan de papier compare les Huronnes à la terre d'Amérique, car

si elles ne prenoient pas si facilement les plaisirs de l'amour, ni avec tant d'avidité, elles donneroient le temps à la matière convenable à la production des enfans, de se rendre telle qu'il faut qu'elle soit pour engendrer. Il en est de même qu'un Champ, dans lequel on semeroit sans cesse du bled d'Inde, sans le laisser jamais en friche (...). Pourquoi est-ce que les femmes sauvages étant si peu fécondes, ont si peu l'accroissement de leur Nation en veüe, qu'une fille se fait avorter, lorsque le Père de son Enfant vient à mourir ou à estre tué, avant que sa grossesse soit reconnue. Tu me répondras que c'est pour conserver sa réputation, parce qu'en suite elle ne trouveroit plus de Mari; Mais, il me semble que l'intérêt de la Nation, laquelle devoit se multiplier, n'est guère en recommandation dans l'esprit de vos femmes. (...) C'est une très-abominable cruauté de détruire son enfant. C'est ce que le Maître de la vie ne sçauroit jamais leur pardonner. Ce seroit un des principaux abus à réformer parmi vous.

Adario adhère complètement à ces deux suggestions :

La raison que tu me donnes de la sterilité de nos femmes est merveilleuse, car je conçois maintenant que cela se peut. Tu condamnes aussi fort à propos le crime de ces Filles qui se font avorter avec leurs breuvages.

Évidemment, on est porté à penser que, de tous temps, les hommes se sont entendus pour contrôler la sexualité des femmes, leurs compagnes, leurs sœurs, leurs filles, afin de s'approprier la gestion de leur fécondité. Or ces propos politiques trouvent, une fois inversés, un écho direct chez Thomas Hobbes.

Déjà présent dans un livre antérieur au *Leviathan*, c'est au chapitre IX «Du droit des pères et des mères sur leurs enfants et du royaume patrimonial»<sup>319</sup> du *Citoyen* [1642], que le philosophe anglais traite de la place de la mère et de ses droits sur l'enfant qu'elle porte. En fait, on voit tout de suite que le cas des Amazones a frappé puissamment l'imagination du philosophe anglais, assez pour qu'il envisage le cas s'il advenait à se présenter. L'enfant appartient à la mère qui en accouche parce que, dans l'état de nature, l'enfant qui naît

<sup>318</sup> Nous avons déjà vu, à l'occasion de l'étude de la relation de voyage par lettre, dans le *Dictionnaire* de Pierre Bayle, l'avidité sexuelle des Américaines du Sud est dépeinte avec force hyperboles, les rendant bestiales et démoniaques par leur inassouvissement en matière sexuelle.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 184 - 193 Ce chapitre compte 19 articles.

est en la puissance de sa mère, avant qu'en celle d'aucun autre, de sorte qu'elle le peut élever ou l'exposer, ainsi que bon lui semble et sans qu'elle en soit responsable à personne. (...) Ce que l'expérience a confirmé autrefois au gouvernement des amazones, qui ont conduit des armées et disposé de leurs enfants avec une puissance absolue. Et de notre temps n'avons-nous pas vu les plus grandes affaires de l'Europe régies par des femmes, je dis même en des États où elles n'avaient pas accoutumé d'être souveraines. Mais aux lieux où elles le sont suivant les lois, j'estime que c'est à elles, et non pas à leurs maris, de disposer de leurs enfants par droit de nature : car la souveraineté (comme j'ai montré ci-dessus) les dispense de l'observation des lois civiles.<sup>320</sup>

Si Thomas Hobbes ne sait pas qu'en Amérique septentrionale, les peuples amérindiens sont dirigés par des mères de clan, véritables chefs, Lahontan, lui, devait l'avoir remarqué... à moins qu'il ait choisi de le taire, ce qui est aussi possible et confirme l'hypothèse selon laquelle il produit ces entretiens non pas à partir de ce qu'il a vu en Amérique, mais tout simplement en inversant ce qu'il lit chez Thomas Hobbes. Ceci explique pourquoi les *Mémoires* lahontaniennes sont en rupture avec ses *Dialogues* notamment en regard du présent entretien, ce qu'Henri Coulet a su colliger, sans trop comprendre les raisons qui amènent l'auteur à «donne[r] de la vie sauvage une image paradoxale, mais non absurde», ce qui, à nos yeux du moins, s'avère fort périlleux :

D'autres anomalies ont été encore relevées chez Lahontan : les enfants des Hurons sont libres dans le choix de leur conjoint, mais la fille d'Adario va se marier 'malgré lui'; selon les *Mémoires*, les filles qui sont 'maîtresses de leur corps' se font avorter, parce qu'elles ne trouveraient jamais à se marier si elles avaient un enfant; mais dans les *Dialogues*, Adario donne raison à Lahontan qui condamne l'avortement comme un crime; selon les *Mémoires*, les sauvages 'écoutent les vieillards comme des oracles', mais une fille que cite Adario dans les *Dialogues* se révolte contre un vieillard 'en lui reprochant qu'un homme d'esprit ne devait jamais s'exposer à donner des conseils aux personnes dont il pourrait en recevoir'.<sup>321</sup>

Notre hypothèse s'avère peut-être un peu plus juste au fur et à mesure où nous relevons les traces de cette réélaboration originale faisant intervenir parfois des

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>321</sup> Henri Coulet, *op. cit.*, p. 127.

inversions<sup>322</sup> dans les quatre derniers entretiens lahontaniens. Un aventurier sans grande culture n'aurait sans doute jamais pu forger un système philosophique; c'est pourquoi Lahontan procède de la sorte, ce qui est l'enfance de l'art pour échafauder une contre-vérité, mais se révèle risqué quand on s'attaque à tout un système. C'est pourquoi on retrouve quelques incongruités, ce que d'autres nomment «anomalies», qui révèlent la lecture lahontanienne.

Chez Hobbes, il y a deux cas où cette «puissance de la mère» est transmise à quelqu'un d'autre (pas nécessairement un homme) : le premier réfère à sa décision d'abandon. Ainsi, un enfant adopté se voit sous l'autorité de la personne qui décide d'en prendre charge. Le deuxième cas a trait à la mère, «prisonnière de guerre, l'enfant qui naîtra d'elle appartient au vainqueur; car celui qui a puissance sur le corps d'une personne, a puissance sur tout ce qui lui appartient». Dans le *Leviathan*, le philosophe anglais résume ces deux cas par une formule lapidaire : «*Dominion is acquired two wayes : By Generation, and by Conquest.*»<sup>323</sup> L'enfant né de la violence faite à la femme passe automatiquement sous la domination paternelle. De façon générale, dans l'état de nature, la mère dispose de son enfant alors que, dans l'état civil, l'enfant passe du côté paternel.

(...) rien ne s'oppose à ce qu'une mère contracte et dispose de ses droits ainsi que bon lui semblera, comme nous voyons qu'il est arrivé chez les amazones, qui s'approchant de leurs voisins, stipulaient de leur renvoyer les mâles qu'elles concevraient et de retenir les filles chez elles. Mais en une république autrement policée, quand l'homme et la femme se joignent par contrat, les enfants qui en proviennent appartiennent au père; à cause que tous ces États-là sont gouvernés par des hommes et que par conséquent l'empire domestique est entre les mains du père, plutôt que de la mère de famille. Or ce contrat, quand il est fait selon les lois civiles, se nomme mariage. Tout autre accouplement est une espèce de concubinage, dans lequel les enfants demeurent en la puissance du père ou de la mère, suivant que les statuts et les coutumes du lieu sont diverses.<sup>324</sup>

<sup>322</sup> Jean-Marie Goulemot remarque qu'«on ne peut refuser l'inversion qui constitue souvent la marque de l'utopie quand on la compare au monde européen.», *Le règne de l'histoire – discours historiques et révolutions XVIIe –XVIIIe siècle*, Bibliothèque Albin Michel, coll. Idées, Paris, 1996, p. 267.

<sup>323</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 253.

<sup>324</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, op. cit., p. 188.

On retrouve à peu près ces mêmes principes au chapitre 20 du *Leviathan*, amazones incluses. En ce qui a trait à la famille civile, il ajoute un jeu de sujétion créant une interdépendance qui n'a rien à voir avec la traditionnelle autorité de l'homme sur la femme que l'on trouve dans la Bible :

*If the Mother be the Fathers subject, the Child, is in the Fathers power : and if the Father be the Mothers subject, (as when a Sovereign Queen Marrieth one of her subjects,) the Child is subject to the Mother; because the Father also is her subject.*

Donc, ce que Lahontan l'auteur fait dire à Adario se révèle plus ou moins hobbesien<sup>325</sup> et ne tient aucunement compte de la réalité ethnologique prévalant chez les Hurons-Wendats. Par ailleurs, selon le Lahontan de papier, l'autre chose à réformer chez les Indiens, est cette façon qu'ont les «Garçons» Hurons

d'aller nus, [ce qui] cause un terrible ravage dans le cœur [des Huronnes]; car n'étant pas de bronze, il ne se peut faire qu'à l'aspect des pièces, que je n'ozerois nommer, elles n'entrent en rut en certaines occasions, où ces jeunes Coquins font voir que la Nature n'est ni morte ni ingrate envers eux.

On revient au péché d'impudicité dénoncé chez les protestants comme le premier pas vers la concupiscence, mais surtout décrié chez les catholiques qui y voient l'occasion pécheresse de formuler de coupables pensées et y associent la perversité. Adario défend cette nudité et y associe la propension à la transparence de la vérité.

Je conviens que les Peuples chez qui le *tien* & le *mien* sont introduits, ont grande raison de cacher non seulement leurs Parties viriles, mais encore tous les autres membres du corps. Car à quoy serviroit l'or & l'argent des François, s'ils ne les employaient à se parer avec de riches habits? puisque ce n'est que par le vêtement qu'on fait état des gens. N'est-ce pas un grand avantage pour un François de pouvoir cacher quelque défaut de nature sous de beaux habits?

<sup>325</sup> Jean-Marie Goulemot avait déjà remarqué la chose sans voir, toutefois, combien Lahontan n'avait fait que jouer avec les idées de Hobbes et, en associant l'état de nature à l'état de paix, avait réussi à produire un effet utopique dans un genre assimilable à la controverse: «Le diagnostic d'Adario dans les *Dialogues* de La Hontan et Gueudeville est sans appel. L'Europe est en état de guerre civile. Tous y sont dressés contre tous. Rien ne ressemble plus à la violence hobbesienne de l'état de nature que la société européenne ici décrite.» *Le règne de l'histoire*, op. cit., p. 272.

La critique d'Adario vise non seulement le désir de dissimulation de Français<sup>326</sup>, rompus à l'hypocrisie généralisée prévalant sous Louis XIV (sacrifiant leur dignité à ce nouvel habit que constitue la flagornerie précieuse), mais sans aucun doute le corps politique lui-même qui, en regard de l'allégorie hobbesienne, évolue dans la somptuosité de la Cour et des palais de Versailles pour mieux masquer l'état du peuple et sa révoltante indigence.

Outre l'indissolubilité du mariage, les récriminations d'Adario envers la société française se multiplient et vont dans toutes les directions : l'héritage au premier fils crée une injustice envers les autres enfants. Ce choix du fils contre la fille, lieu commun à l'époque, se lit aussi dans le *Leviathan* et Hobbes justifie ce choix aux articles XVI et XVII du même chapitre que nous avons cité plus haut :

**XVI.** Or, d'entre les enfants, on préfère les fils aux filles; premièrement à cause, peut-être, qu'ils sont d'ordinaire (mais non pas toujours) plus propres aux grandes entreprises, surtout à celles de la guerre; d'ailleurs, à cause que cela ayant passé en coutume, il ne faut pas aller à l'encontre : de sorte qu'il faut interpréter la volonté du père en faveur des mâles, si quelque circonstance particulière ne détourne cette favorable interprétation.

**XVII.** Mais, d'autant que le royaume est indivisible, si les enfants sont plusieurs et égaux, l'aîné jouira de la prérogative de la succession; car, si l'âge apporte quelque différence entre eux, certainement celui qui est le plus âgé doit être estimé le plus capable, comme ayant en plus de loisir de former son jugement et sa prudence. La nature nous mène là et il n'y a point d'autre route à prendre. Car, en cette égalité de plusieurs frères, on ne peut laisser au sort le choix d'un successeur. Mais c'est une espèce de sort naturel que celui de la naissance. Et si l'aîné ne se prévaut de l'avantage que la nature lui donne, à quelle autre sorte de hasard est-ce qu'on s'en rapportera? Or, ce que je dis ici en faveur de l'aîné des mâles, fait aussi pour l'aîné des filles.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> À ce propos, Maurice Roelens dit «On trouve ici, chez la Hontan, le lien repris par Rousseau entre l'institution de la propriété, le désir de «paraître» et la dissimulation.», *op. cit.*, p. 156, n.1.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 193.

Dans le *Leviathan*, on retrouve ces mêmes règles dans le chapitre concernant la transmission du pouvoir<sup>328</sup> dans une monarchie. Jusqu'à la fin, il faut donc lire Lahontan au travers et parfois à côté de l'écriture du philosophe anglais et jamais en regard de l'ethnologie huronne-wendate tant et si bien qu'on se demande bien ce qui reste d'amérindien dans ces dialogues, sinon très peu.

Avant de se terminer, Lahontan récapitule les arguments d'Adario pour le convaincre de se faire Huron. Bien que sa liberté soit franchement enviable, il conclut qu'elle est aussi la cause de grand désordre dans leur société.

Cette liberté, que les Hurons nous prêchent, cause un désordre épouvantable. Les Enfants sont aussi grands maîtres que leurs Pères, & les Femmes qui doivent estre naturellement sujettes à leurs Maris, ont autant de pouvoir qu'eux. Les Filles se moquent de leurs Mères, lorsqu'il s'agit de prêter l'oreille à leurs Amans. En un mot, toute cette liberté se réduit à vivre dans une débauche perpétuelle, & donne à la Nature tout ce qu'elle demande, à l'imitation des Bêtes.

Visiblement inquiet par ce qu'il assimile au libertinage généralisé, ce désordre résultant de l'amour libre, Lahontan s'avère déconcerté par cette façon de «*courir la luméte* (...) qui est ce qui s'appelle chez nous, *chercher aventure*.» auquel seul le mariage contracté en bonne et due forme finit par mettre un terme, dans l'état civil. C'est dans ce cadre que la galanterie trouve aussi sa raison d'être.

Lahontan argue que si, dans l'état de nature des Hurons, être «*trait[é] de jaloux* (...) est une injure infame», dans l'état civil des Français, celui qui est

---

<sup>328</sup> Le paragraphe concernant ce cas s'intitule «*Or, by presumption of naturall affection*». *But where neither Custome, nor Testament hath predecided, there it is to be understood, First, that a Monarchs will is, that the government remain Monarchicall; because he hath approved that government in himselfe. Secondly, that a Child of his oen, Male or Female, be preferred before any other; because men are presumed to be more enclined by nature, to advance their own children, than the children of other men; and of their own, rather a Male than a Female; because men, are naturally fitter than women, for actions of labour and danger. Thirdly, where his own Issue faileth, rather a Brother than a stranger; and so still the neerer in blood, rather than the more remote, because it is alwayes presumed that the neerer of kin, is the neerer in affection; and 'tis evident that a man receives alwayes, by reflexion, the most honour from the greatnesse of his neerest kindred.* »Thomas Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 250.

assez fougueux pour embrasser sa Maîtresse brusquement à la première occasion, sans avoir égard à sa foiblesse, on l'appelle *Sauvage* (...), homme sans quartier, qui commence par où les autres finissent.

Curieusement, Adario a déjà répliqué à cette objection plus tôt, quand il dit :

Voulez-vous que vos Femmes soient sages, soyez ce que vous appelez *Sauvages*, c'est à dire, soyez *Hurons*; aimés les comme vous mêmes, & ne les vendés pas.

Et suit un développement concernant les aléas de la dote, un mot sur ceux qui vivent «aux dépens de leurs travaux amoureux» (libertinage et prostitution) et l'importance de la virginité lors du mariage. Mais le Français n'aura pas le dernier mot, revenant au Sauvage qui tâche de le raisonner une dernière fois en s'amusant du sens que prend l'adjectif «sauvage» en France.

Hô, hô, mon cher Frère, les François ont-ils bien l'esprit d'appeler ces gens là *Sauvages*? Ma foy, je ne croyois pas que ce mot là signifiât parmi vous un homme sage & conclusif (...) ne doutant pas qu'un jour vous n'apelliez *Sauvages*, tous les François qui seront assez sages pour suivre exactement les véritables règles de la justice & de la raison.

Et il conclut avec célérité que la vie des Français s'inspire de leurs façons d'aimer :

Ils employent leur temps, & leurs biens à l'achat d'un petit plaisir précédé de mille peines & de mille soucis, je ne les en blâmerai pas, puisque j'ay fait la folie de me risquer sur d'impertinens Vaisseaux à traverser les Mers rudes qui séparent la France de ce Continent, pour avoir le plaisir de voir le Païs des François. Ce qui m'oblige à me taire. Mais les gens raisonnables diront que ces sortes d'Amans sont aussi fous que moy; avec cette différence que leur amour passe aveuglément d'une Maîtresse à l'autre, les exposant à souffrir les mêmes tourmens. Au lieu que je ne passerai plus de ma vie de l'Amérique en France.

Plus tôt, Adario explique que, chez les Hurons, le droit naturel est aussi l'apanage des femmes :

Les Femmes n'ont-elles pas la même liberté que les Hommes, & les Enfans ne jouïssent-ils pas des mêmes privilèges que leurs Pères?

Ceci nous mène à comprendre que loin d'être tout au long une controverse introduisant l'altérité comme nous l'avons pensé à la fin de l'analyse du premier entretien, le développement des quatre autres thèmes en autant d'entretiens suit une pensée européenne (partiellement hobbesienne) jusqu'à perdre toute référence américaine, bien que le Sauvage reste dans sa «confession», ainsi que le font toujours les controversistes. C'est que le «Sauvage qui a beaucoup voyagé» finit par se sédentariser et, librement, il choisit cette Amérique qui ne lui apporte que des avantages.

La société civile, symbolisée par la France, ne fait que garrotter ses citoyens (ce qui les rend malades), exalte le travail de l'esprit de façon excessive (ce qui les empêche de jouir de la vie, d'atteindre le bonheur), les étouffe par des lois oppressantes (ce qui finit par produire l'injustice) et veut régler jusqu'à leurs amours (ce qui pervertit les femmes par l'imposition d'un rituel amoureux d'une rare exigence). Quant à la religion, ce théâtre où les passions et les lubies de chaque confession s'affrontent, elle produit l'athéisme à force de controverses portant sur des détails. Tout en réfutant les idées hobbesiennes, les *Dialogues* de Lahontan mettent en scène un Adario triomphant. Le corps politique sauvage renverse la primauté des lois naturelles sur le droit naturel. Mené ainsi qu'une véritable parodie de la controverse, l'ensemble forme une controverse non-sacrée, c'est-à-dire laïque, dénonçant *ipso facto* les controverses figées de l'Ancien Monde.

Roulant tour à tour sur la Religion, les «Loix», le Bonheur, la Médecine et le Mariage, ces entretiens du Nouveau Monde présentent des thèmes allant du sacré au profane. Cette verticalité reflète une certaine hiérarchisation propre au monde européen de l'époque. Mais on peut aussi faire une autre lecture de cet enchaînement en le posant horizontalement afin de refaire la traversée des *Dialogues*, à l'image de celle de l'Atlantique.



Embarqué depuis quelque port d'Europe, dérivant au gré des vents, le voyage mène de Dieu à l'île des Magistrats, puis à l'Homme continental (le repos de son âme, le fonctionnement de son corps) pour, enfin, faire place à la Femme, nouvelle Amérique d'une autre constitution. Cette lecture *américisante* des *Dialogues* lahontaniens serait l'occasion de voir si Adario reste l'Indien authentiquement Huron que Lahontan prétend avoir représenté et que l'historien Georges E. Sioui dit reconnaître dans son analyse<sup>329</sup>.

En ce qui nous concerne, nous sommes enclin à penser que le *Leviathan* de Thomas Hobbes et l'article que Pierre Bayle a fait sur le philosophe anglais dans son *Dictionnaire* ont probablement contribué à la production des cinq entretiens que Lahontan publie à l'automne 1703, tirant leur facture générique des controverses menées traditionnellement par les protestants du Refuge hollandais tout en les parodiant. L'inversion et la réappropriation originale d'une certaine pensée hobbesienne qui y circule en signent en quelque sorte l'influence.

Enfin, on peut se demander si ce n'est justement pas la découverte de ces procédés (d'œuvrer en réajustant les idées en présence, d'inverser quelques-unes de ces idées et de répondre au *Leviathan*, personne artificielle, par un homme sauvage, chef Huron) qui ont fait réécrire et reprendre la facture des cinq entretiens par Nicolas Gueudeville.

---

<sup>329</sup> Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, op. cit., chap. V *Lahontan découvreur de l'américité*, p. 83-109.

## 4.2 Étude comparative avec la version Gueudeville

La lecture de la version réécrite par le journaliste Nicolas Gueudeville<sup>330</sup> s'avère riche de renseignements en ce qu'elle révèle, par les passages réécrits et omis des dialogues lahontaniens, une critique littéraire de premier ordre, mais aussi, par les ajustements et précisions que Gueudeville apporte, une critique de fond des connaissances théologiques et surtout politiques de l'aventurier béarnais.

En effet, l'appréciation et la comparaison de ces deux textes permet de constater combien Lahontan est ignorant mais faraud, et que sa hardiesse n'a d'égal que sa méconnaissance des véritables enjeux mis en scène dans la littérature de controverse. Dès lors, l'habileté à confondre les deux confessions que nous avons remarquée dans le premier dialogue portant sur la religion nous apparaît relever plutôt d'une maîtrise fort douteuse des principes défendus tant chez les protestants que chez les catholiques tant et si bien que le déisme que cette écriture brouillonne produit reste accidentel.

D'abord les cinq «Dialogues ou Entretiens entre un Sauvage, et le Baron de Lahontan » avec un Sauvage sont refondus en trois «Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario Sauvage distingué – où l'on voit une description exacte des coùtumes, des Inclinations & des Mœurs de ces peuples». S'il n'y a pas vraiment de différences entre «conversation», «dialogues» et «entretien», par contre il y en a une dans la présentation du Sauvage qui, avec Nicolas Gueudeville devient «distingué» en ce qu'il est tout de même chef de tribu, d'où cette marque d'appréciation due à son rang.

---

<sup>330</sup> Lahontan, *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué*, Ottawa, Mémoires de la Société royale du Canada, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, 1894, section I, [réimprimé aux Éditions Élysée, Montréal, 1974, précédé de Joseph-Edmond Roy, *Le Baron de Lahontan*. p. 197-310.]

Le principal changement dans la facture de l'œuvre réécrite réside non pas dans les deux premières conversations, assez semblables aux deux premiers entretiens lahontaniens, mais dans la troisième où Nicolas Gueudeville regroupe les trois dialogues lahontaniens concernant le bonheur, la médecine et le mariage sous le titre «De l'Interêt propre». Cependant, pour plus de commodité, nous les comparons dans l'ordre habituel.

#### 4.2.1 Conversation sur la Religion<sup>331</sup>

Sur le plan de la réécriture, on note que le journaliste développe un style beaucoup plus relevé qu'il inaugure par un vouvoiement de Lahontan envers Adario qui le tutoie, signes de leur positionnement hiérarchique, vraisemblablement.

Oh! C'est donc vous, mon cher ADARIO, soyez le très-bien venu : J'ai une vraie joie de pouvoir vous entretenir; la Matière comme vous savez ne peut être plus importante puisque nous sommes convenus de parler de Religion; & que je dois vous expliquer les grands Mystères de la mienne.

Cette première réplique sera aussi la seule où le «vous» est de rigueur. Par la suite, les deux se tutoient. Pour sa part, Adario nomme indistinctement le Lahontan de papier «mon frère», «Baron», «mon pauvre Baron», rappelant son titre régulièrement, ce que les dialogues lahontaniens avaient omis. Outre la suppression des chiffres, présentant les arguments comme une lourde liste de doléances, on voit que Nicolas Gueudeville maîtrise beaucoup mieux la langue, c'est pourquoi sa syntaxe s'avère plus riche que celle de Lahontan. Ceci a pour effet d'affiner les personnages tout en leur insufflant une expression plus articulée quant aux idées qu'ils défendent.

En effet, les corrections de Nicolas Gueudeville portent tantôt sur des expressions qu'il veut plus recherchées : ainsi les «rêveries effroyables» deviennent «une pure extravagance», bien que, parfois, on trouve aussi l'inverse : ainsi la «profusion de Chimères» chez Lahontan se fait autant de

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 197-239.

«rêveries» chez Gueudeville; les «contes» se transforment en «galimatias» et la «matière» en «étouffe». Parfois, les corrections sont agréables : les «pleins de contradictions» lahontaniens deviennent « Ce Livre que tu appelles saint n'est-ce pas une source inépuisable de Contradictions?» chez Gueudeville. Mais il arrive que les corrections soient telles qu'elles deviennent réécritures. Celles-ci altèrent alors considérablement le fond de la controverse lahontanienne . Ainsi, quand le journaliste insère une phrase où il précise ce que les religions protestante et catholique ont en commun «Les *Anglois* & les *François* adorent le même *Jesus-Christ*, &, leur Culte seroit tout à fait le même si ce n'est qu'ils interpretent differemment certains endroits de nôtre Evangile», pour recopier la suite du dialogue avant de changer ces «vétilles dont on pourrait s'accomoder» pour rappeler ce nœud qui persiste autour de la distinction dans la conception de l'Eucharistie, «la grand Barriere qui nous separe : quant au reste peut-être pourroit-on s'accomoder», Nicolas Gueudeville nourrit la controverse.

Cependant, le journaliste ajoute parfois pour plus de justesse, tout en relevant l'expression lahontanienne. Pour un Adario qui somme Lahontan avec un «ne jette pas ton esprit dans des obscurités», Gueudeville réécrit «ne t'enfonce point dans ces ténèbres, renonce à tes Saintes Écritures, ce n'est qu'un amas de Mensonges& de Visions : ne m'objecte plus ces sortes de Chimeres». Plus loin, le «jusqu'à présent tu ne prouves rien» devient «Que tu me dis là des Pauvretes, mon cher Baron. Plus j'examine cette Incarnation prétenduë, moins j'y trouve de vraisemblance» nettement plus relevé.

Mais les ajouts de Gueudeville visent parfois à combler des oublis lahontaniens. On se souvient d'un saut logique où, remettant en question la véracité des Saintes Écritures, Lahontan répond par une pirouette où il traite des *Relations* des jésuites. Pour sa part, Nicolas Gueudeville corrige par un ajout : il insère dans la réplique d'Adario un «servons-nous d'une comparaison : les Livres que vos Jesuites font sur les affaires de nôtre Pays, sont-ils autre chose qu'un amas

de Fictions, de Faussetez & de Mensonges?» permettant ensuite à Lahontan de répondre tel que dans l'original.

Par ailleurs, les conversations gueudevilliennes présentent avec une précision accrue quant au fond les éléments litigieux de la controverse. Il y a là cette acuité indéniable propre à celui qui connaît bien l'héritage huguenot, mais aussi les formes modernes de son expression, dans le sillage de Pierre Bayle. C'est aussi dans ces conversations qu'Adario se présente ainsi que le défenseur de la Raison qu'il promet en toute occasion. Ainsi, quand Lahontan écrit :

Je suis fou de raisonner avec un Sauvage qui n'est pas capable de distinguer une supposition chimérique d'un principe assuré ni une conséquence bien tirée, d'une fausse. Comme, par exemple, lorsque tu as dit que Dieu vouloit sauver tous les hommes, & que pourtant il y en auroit peu de sauvez; tu as trouvé de la contradiction à cela; cependant, il n'y en a point. Car il veut sauver tous les hommes qui le voudront eux-mêmes en suivant sa Loy & ses préceptes; ceux qui croiront son incarnation, la vérité des Evangiles, la recompense des bons, le châtement des méchans, & l'éternité. Mais, comme il se trouvera peu de ces gens là, tous les autres iront brûler éternellement dans ce lieu de feux & de flammes, dont tu te moques. Prends garde de n'estre pas du nombre de ces derniers (...)

Gueudeville réécrit avec plus d'aplomb, sur le plan de la logique et de l'expression de la pensée catholique, notons au passage que les «méchans» de Lahontan, deviennent les «incredules & les Impies» chez le journaliste...

Il est vrai que je ne dois m'en prendre qu'à ma sottise : J'ai tort de me commettre avec un Sauvage, incapable de distinguer un Sophisme d'avec un Raisonnement juste, ni une Conséquence mal tirée d'avec une bonne Conclusion. Voici un exemple que je te donne. Quand tu disois tout à l'heure que cette Proposition se contredit : *Le Grand Esprit veut sauver tous les Hommes, & cependant un petit nombre d'Hommes obtiendra le Salut.* Tu t'abuses grossièrement, il n'y a rien là qui ne quadre. Dieu veut bien mettre tous les Hommes dans son Paradis, mais dependamment de leur Volonté & à condition qu'ils croiront à sa Parole, & qu'ils observeront ses Commandemens. Mais comme peu d'Hommes sont capables de se soumettre à ces deux clauses, de là vient que la Multitude est condamnée à ces Flammes qui doivent brûler éternellement les Incredules & les Impies : Prends garde que tu ne sois du nombre.

Au chapitre de l'invective, Nicolas Gueudeville déploie un talent véritable. Ainsi les Évangélistes qui, chez Lahontan, sont autant de «conteurs de fables» se font plutôt «Ignorans» et «pitoyables Conteurs de Fadaises». Et Adario dénonce les Anglais et Français qui «conçoivent» les Saintes Écritures, chez le journaliste, c'est pour mieux «se repaître de Chimeres si ridicules».

Nous retenons deux choses de la comparaison qui précède : d'abord, la réécriture porte surtout sur le style, ensuite, Nicolas Gueudeville procède à certains ajustements qui n'altèrent pas beaucoup le sens de l'œuvre lahontanienne bien que ce dernier y gagne en distinguant les deux confessions en présence et y perde peu dans l'expression du déisme, en général.

#### **4.2.2 Conversation sur les Loix<sup>332</sup>**

C'est dans cette conversation que l'on retrouve un travail de précision accru, par rapport à la pensée de Thomas Hobbes, de la part du journaliste qui la comprend mieux, pour l'avoir probablement médité plus longuement que l'aventurier.

En effet, aux allusives «choses justes et raisonnables» présentées par Lahontan, Gueudeville reprend le lieu commun concernant la Nature qui imprime en chacun ses lois pour rendre compréhensible la philosophie hobbessienne:

Quand tu cites les Loix n'entens-tu pas cette impression naturelle gravée dans nos Ames, qui nous prescrit ou qui nous défend une chose suivant que cette chose est conforme ou opposée à la justice & à la droite Raison?

Aux propos de l'aventurier qui ergote :

Mais comme le bien de la société consiste dans la justice & dans l'observance de ces Loix, il faut châtier les méchants et récompenser les bons; sans cela tout le Monde s'égorgeroit, on se pilleroit, on se diffameroit, en un mot, nous serions les gens du Monde les plus malheureux.

Nicolas Gueudeville qui comprend mieux le système de Hobbes écrit :

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 239- 272.

Mais comme la sûreté publique n'est fondée que sur le maintien des Loix, c'est une nécessité absoluë de punir les infracteurs; autrement la malice & la violence l'emporteroient par tout; nos biens, nôtre honneur, nos vies seroient à la merci du plus adroit ou du plus fort, & rien ne seroit plus déplorable que nôtre condition.

Et quand Lahontan fait dire à Adario que les Français sont «tous des esclaves d'un seul homme», Nicolas Gueudeville réécrit «vôtre Nation qui n'est qu'un assemblage d'esclaves sous la volonté absoluë d'un seul homme», qui porte beaucoup plus dans l'économie de la pensée du père du *Leviathan* et amène à considérer l'influence la boétienne et du *Discours de la servitude volontaire* qui dresse un portrait sans complaisance de la tyrannie maintenant un peuple-serf par la coutume, la mystification religieuse et le profit que certains en retirent.

Afin de ne pas prolonger indûment cette partie, nous n'avons pas l'intention d'allonger la liste de tous les lieux où se présentent des ajouts ou refontes complètes du texte lahontanien dans ce chapitre, par contre, nous ne saurions passer à côté de quelques pièces importantes.

Ainsi quand Adario revendique les droits territoriaux ancestraux :

Qui vous a donné tous les païs que vous habitez? De quel droit les possédez vous? Ils partiennent aux Algonkins depuis toûjours. Ma foy, mon cher Frère, je te plains dans l'ame; croi-moy, fais-toy Huron. Car je voi la diférence de ma condition à la tienne.

Nicolas Gueudeville reconduit la dénonciation qu'on lit déjà chez les huguenots du XVIe siècle à l'égard des Brésiliens dépossédés mais son parti pris pour la raison trahit l'évolution des idées et l'adhésion au cartésianisme que la condamnation romaine d'un Malebranche, par exemple, solidarise encore plus avec les autres penseurs du Refuge:

Tout le pays [que les François] ont usurpé appartient de temps immemorial aux *Algonkins*; ainsi nous pourrions avec beaucoup de raison nous attribuer un droit d'empire & de commandement sur les François; mais la prudence nous retient, nous voulons être plus sages qu'eux, qu'ils se repaissent des fruits chimeriques de leur violence, nous le tolerons par amour propre, & pour éviter les querelles & les differens, Confesse donc, mon cher Ami, confesse que la Raison de *France* est une extravagante Raison. Sur ce

pied-là, je te conseille, en frère, de te joindre à nous & de te faire *Huron*.  
Que tu es à plaindre au prix de moi!

Parfois, Nicolas Gueudeville se plaît à faire de l'humour en jouant sur les mots.

Ainsi quand Lahontan écrit :

En vérité, mon Ami, tes raisonnemens sont aussi sauvages que toy. Je ne conçois pas qu'un homme d'esprit & qui a esté en France & à la Nouvelle Angleterre puisse parler de la sorte.

Le journaliste s'amuse et lui fait dire :

En vérité, bon Homme, je ne te reconnois point dans tout ce que tu dis là? Est-ce toi qui as fait le voyage de *France* & de la *Nouvelle Angleterre*? Est-ce toi chez qui j'ai trouvé tant de fois ce Bon-sens épuré de préjugés, cette Raison toute nuë qui fait tant de plaisir à tous les gens de la bonne tournure? Est-ce toi, enfin que je croiois tout à fait *Dehuronnisé*? (...) Je t'arrête ici, baron; souffre que je te le dise avec toute la candeur *Huronnoise*, tu ne sais ce que tu dis.

D'autres fois, le journaliste se complaît dans l'ornementation métaphorique, et le «sel» devient «un peu d'eau de mer condensée» avant de relancer les vieux lieux communs de la controverse : la dénonciation de l'idolâtrie et de la violence impérialiste chez les catholiques :

(...) pendant qu'on se prosterne devant ceux qui volent impunément les peuples, & qui, pour fournir à leur horrible superflu épuisent la Nation; pendant qu'on adore certaines Idoles, qui, pour contenter une passion déréglée font couler des torrens de sang, & dépeuplent le Genre humain; enfin, pendant qu'on fait la cour à des gens que l'on sait n'être sortis de la bouë, & ne s'être élevez au dessus du commun que par la fourberie & la mauvaise foi.

Cependant, le plus souvent vers la fin de cette conversation (à bâtons rompus, avouons-le), on retrouve les réfutations d'Adario (par l'inversion des écrits hobbesiens) et des traces claires et précises de la pensée du philosophe anglais dans le discours du Lahontan de papier, ce qui prouve, d'une part, que Nicolas Gueudeville le connaissait assez bien, et que, d'autre part, c'est le journaliste qui ajuste le personnage du Sauvage doué de raison qui persiste tout au long du XVIIIe siècle, et non Lahontan seul. D'ailleurs, le biographe de Gueudeville, Aubrey Rosenberg signale (sans y voir l'influence de Thomas Hobbes toutefois) l'usage de ce même Sauvage dans un passage important,



dialogué, portant sur la Guerre de Succession d'Espagne dans son journal de *l'Esprit des Cours de l'Europe* d'avril 1706 (voir l'Annexe XI) pour mieux dénoncer l'oppression et la dégénérescence propre à une société étouffée par les lois.

ADARIO

(...) Enfin, Baron, traite tant qu'il te plaira, de folle & d'extravagante nôtre République impolicée, je te soutiens qu'elle est cette République apparemment sauvage l'asile de la droite Raison bannie de la plûpart des Nations a choisi pour s'établir, & que c'est ici où vos pretendus Sages devroient venir entendre la voix de la Nature qu'ils écoutent & qu'ils consultent si peu.

LA HONTAN

Doucement, ADARIO, tu te laisses trop emporter à ton imagination; tu ne sais que voltiger de superficie en superficie, & ton peu de pénétration ne te permet pas de rien aprofondir. Ecoute-moi sans préoccupation, & tu connoîtras bien vite la justice de nos Loix. Quand les premiers François se sont unis ensemble, ils ont crû que le moyen le plus efficace pour conserver le repos, & pour augmenter le boheur d'une Societé, c'étoit de déférer, sous de certaines restrictions que nous appellons Loix fondamentales, le souverain pouvoir à un seul homme, & de le rendre Maître absolu de toutes choses. C'est celui-là que nous nommons nôtre Prince, nôtre Monarque, nôtre Roi. Avant qu'on lui mette la Couronne sur la tête, on l'oblige à faire serment sur ce qu'il y a de plus sacré dans la Religion, qu'il observera exactement les Constitutions primitives & originales de la Monarchie. Tant qu'il tient parole, tout va le mieux du Monde soit pour le général, soit pour le particulier. (...)

Et suit tout un développement qui explique comment, par tous ces «liens incommodés qui le serrent, & l'empêchent de se mouvoir comme il lui plaît», ce monarque finit par briser ce même serment, le contrat social qui le liait à son peuple, chose que Thomas Hobbes a envisagé dans son *Leviathan*. Tous les autres ajouts de Nicolas Gueudeville ont pour but d'expliquer et illustrer les conséquences désastreuses du bris de ce pacte entre celui qui détient l'autorité et ceux qui la lui ont dévolue.

On comprend alors pourquoi la promotion du droit naturel, de cette liberté fondamentale dont les individus disposent originellement, constitue la contrepartie nécessaire à l'abus d'autorité. Voilà d'ailleurs l'idée même qui reste

à l'origine du retour à la Nature que développe Jean-Jacques Rousseau dans ses écrits; c'est la raison pour laquelle on peut voir en Lahontan son précurseur, non pas quant au style, mais bien plutôt par rapport à la distance qu'il prend par rapport à Hobbes par ce jeu d'inversions, distance retravaillée grâce à la précision de Nicolas Gueudeville qui use de termes plus appropriés et ce, dans une syntaxe plus riche que celle de l'aventurier.

#### 4.2.3 Conversation sur l'Intérêt propre<sup>333</sup>

Des trois conversations, cette dernière est celle qui a le plus altéré les trois derniers dialogues lahontaniens. De façon générale, elle omet toutes les grivoiseries portant sur les mœurs intimes amérindiennes, les allusions au sexe des jeunes Hurons pour mieux étoffer la dimension concernant la propriété personnelle qui fait de Nicolas Gueudeville un des précurseur du socialisme, du moins selon André Lichtenberger<sup>334</sup>.

La discussion concernant la propriété privée est toujours formulée par «le tien et le mien», rappelant le *thine* et le *mine* du père du *Leviathan*, comme nous l'avons vu plus tôt. Lahontan fait disputer Adario sur le sujet qui propose même que l'Europe se débarrasse de ce concept. Nicolas Gueudeville n'ira pas jusque là.

Vraiment, tu fais de beaux contes quand tu parles des gentilhommes, des marchands et des prêtres! Est-ce qu'on en verrait s'il n'y avait ni *tien* ni *mien*? Vous seriez tous égaux comme les Hurons le sont entre eux. Ce ne serait que les trente premières années après le bannissement de l'intérêt qu'on verrait une étrange désolation (...) mais leurs descendants vivraient comme nous.

L'Adario de Nicolas Gueudeville est moins hardi et plus pragmatique :

(...) je soutiens qu'une Nation parmi laquelle l'Interêt propre domine, & dont l'argent est l'ame, le lien & le nerf, je te soutiens, dis-je, qu'une telle Nation doit être nécessairement défigurée par toutes sortes de crimes & d'excès. Il est inutile d'en venir à l'induction : la chose est claire comme un & un font deux; toi-même tu n'en doutes pas. Mais je consens que tu soutiennes la

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 272- 310.

<sup>334</sup> André Lichtenberger, «Nicolas Gueudeville, un précurseur de Jean-Jacques Rousseau», dans *Le Socialisme utopique, Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Félix Alcan, Paris, 1898, [réimpression en fac-similé : Slatkine Reprints, Genève, 1970], p. 31-41.

gageure. Prouve-moi, donc s'il est possible, que vous êtes aussi innocens, aussi tranquilles, aussi heureux avec vôtre argent que nous qui détectons ce pernicieux metal, & qui le craignons comme la peste.

LAHONTAN

Je t'accorderai, si tu veux, que le Tien & le Mien sont une occasion de grands desordres parmi nous; mais l'institution n'en est pas moins bonne & la conservation n'en est pas moins necessaire. Il n'y a rien de si bon sur la Terre qui ne puisse degénérer en abus, ou tourner en mal. Ne conviens-tu pas, ADARIO, que les mains & les bras ornent l'homme, & que ces instruments lui sont tout à fait necessaires? (...)

Nicolas Gueudeville va jusqu'à reprendre l'allégorie du corps du *Leviathan* puis conclut que le désordre social naît de l'indifférenciation des ordres: il met de l'ironie dans une conversation qui, jusque là, roulait le plus sérieusement du monde, en mettant en scène deux femmes, allégories de la société civile et de la société sauvage

LAHONTAN

(...) s'il en resulte de grands maux, il en revient aussi de grands avantages», tels «la force & le lustre de nos Societez (...) si vous retranchez la diversité d'interêt, le théâtre des Grands, des Nobles & des Riches tombe; leur luxe, leur faste, leur fracas s'évanouît, ils seront confondus dans la foule, & n'auront plus rien qui les distingue de leurs Compatriotes. (...)

ADARIO

Tu prétens donc que la force & l'ordre d'une Nation soient fondez sur le *Tien* & le *Mien*? abus, mon Ami, abus. Je suppose ce qui probablement n'arrivera pas si-tôt, qu'on abolisse la Roiauté en *France*, & que chaque Ville devenant Souveraine établisse une communauté de biens entre ses habitans; en quoi vôtre *France* seroit-elle moins puissante? (...) Je te fais une comparaison. L'on te présente deux femmes: l'une a le visage parfaitement regulier, la gorge & les mains belles, mais tout le reste du corps est affreux: l'autre n'est pas une de ces Beutez éclatantes; mais elle n'a rien qui choque, tant elle est bien proportionnée, on diroit que la Nature en formant cet ouvrage s'est étudiée à n'y pas laisser glisser le moindre defect. (...) Ces deux femmes, ce sont deux Nations ou deux Societez. La premiere de ces femmes est la figure du Corps civil où regne le *Tien* & le *Mien*. (...) Oppose maintenant à ce Corps civil une Nation qui ait bani pour jamais de chez elle toute diferece en matiere de richesses, & d'honneur; toute subordination en fait d'autorité. Ces hommes concourent avec un empressement mutuel à se rendre heureux; personne ne travaille pour soi: Chacun consacre son adresse & son industrie au bonheur commun.

La seule solution possible reste donc de recommencer à zéro, projet radical, utopique et apocalyptique s'il en fut, puisque le journaliste souhaite afin que  
 que le Grand Esprit envoiât un nouveau Déluge sur la race de nôtre vaste Continent, & que couvrant la superficie de la Terre d'une autre Peuplade, ces nouveaux hommes eussent à choisir sur le biais, & et sur le moiens de se rendre heureux.

Plus loin, Nicolas Gueudeville redevient plus serein et se prépare à conclure la réécriture de l'œuvre lahontanienne en y associant la catégorie générique qu'est la controverse, notre hypothèse depuis le début de ce chapitre :

Ne t'offre-t-on pas le flambeau de la foi pour t'éclairer & pour te conduire dans ces routes obscures? Mais ne nous rembarquons point sur l'immense & profond Ocean de la Controverse. J'aime mieux répondre à la dernière preuve que tu as allegué contre l'intérêt propre.

Une définition brosse à grands traits l'homme véritable. Précédée de la dénonciation de ces gens inutiles qui constituent la noblesse, (Lahontan dénonçait le règne de «ces grands seigneurs» que sont les prince, duc, maréchal et prélat), Nicolas Gueudeville traite de «ces hommes effiminez». Il s'agit là d'une inflexion proprement la boétienne, inspirée d'une œuvre connue dans le milieu des idéologues calvinistes : le *Discours de la servitude volontaire* où la tyrannie se maintient grâce à corruption produisant la dégénérescence des hommes. Le journaliste poursuit sa charge en dénigrant ces «idoles vivantes qui croient n'être au Monde que pour courir de délices en délices, & qui passent leur tems à raffiner sur le plaisir & sur la volupté». Tandis que les Hurons, hommes de la Nature, «ne mang[ent] que pour entretenir la vie», ils sont «toujours frais, robustes, alertes, faisant bien toutes [leurs] fonctions» c'est pourquoi ils n'ont pas besoin de médecins, ni de chirurgiens, et encore moins d'«apothicaires». Ils ne s'occupent pas de «Mode», se vêtant de «peaux de bêtes (...) [ces] fourrures qui [les] garantissent du froid & de la nudité.» Le reste de sa réplique dénonce le maniérisme des femmes qui font une profession en étant «comme ensevelies dans leurs ornemens», rejoignant la vision protestante qui plaide, en ces matières, pour le plus de simplicité possible. Encore là, le journaliste y va d'une

charge contre le manque de sincérité des croyants, leur afféterie et affectation, particulièrement ceux qui ne respectent pas les commandements du décalogue :

Tu ne saurois au moins disconvenir que si vôtre Jesus-Christ n'est pas un imposteur, vous êtes presque tous des impies, des hypocrites, de faux Chrétiens : Le Grand Esprit me preserve donc d'être des vôtres; je craindrois la contagion, & j'aurois peur que la foule ne m'entraînât vers le feu éternel.

Il termine en traitant de l'amitié, après avoir dénoncé ces Françaises qui courent les «Caffés» par groupe où elles vivent des moments qu'il juge dissolus. L'hypocrisie reste le principal malaise dans la société française.

Ce compatriote qui vous salue tout bas, & avec un visage si riant, qui vous flatte & vous caresse, en est-il moins rongé d'envie contre vôtre pouvoir, contre vôtre fortune, contre vos talents?

Ceci fait conclure Adario à l'ingratitude et la dureté comme principaux vices propres aux Français. Et il présente le Sauvage comme alternative au Français dégénéré :

Aussi regardai-je l'Amitié desintéressée, la Charité pure, l'Humanité sans retour, comme des couleurs & des nuances dont nôtre Orgueil se pare, je les regarde comme de grands noms dont on se fait un mérite imaginaire.

Le Sauvage est d'autant plus admirable qu'il n'y a pas d'indigence dans sa société. Adario se rappelle des gueux,

ce prodigieux nombre d'infortunés qu'il n'a tenu qu'à moi de remarquer dans vos Villes, dans vos Bourgs, & dans vos Campagnes. Comme je les vois pâles, maigres, décharnés, enfin de vrais squelettes vivants, & d'ailleurs tout nus, à quelques haillons près (...) [résultat de ] la débauche, le libertinage & la fainéantise.

Lahontan répond que ces pauvres hères sont utiles en ce qu'ils constituent autant de mauvais exemples à ne pas suivre. Pousse-t-il là la conception hobbesienne jusqu'à son extrémité ?

Tu n'y entends rien, ADARIO; ces Gueux qui te choquent si fort la vûe cachent sous le dehors affreux de leur mendicité des délices qu'ils ne changeroient pas contre une honnête & profitable occupation; mais de plus, il est bon de ne pas ôter cette vermine : elle tire le mauvais air du

Corps politique, & les esprits bien reglez aiant horreur d'une si basse & si meprisable condition s'excitent & s'encouragent à travailler.

En effet, il termine la conversation en raillant ce «Conte, où l'on feint que tous les membres du corps humain se revolterent contre l'estomac?» Ce à quoi répond un Adario outré de pareille métaphore:

Tu me la donnes belle avec ta guerre civile du Corps humain. Il est ridicule de vouloir bâtir la Verité sur une reverie & sur un mensonge. (...) dans vôtre Gouvernement le Seigneur Estomac n'a que son enbonpoint en vûë; il n'influe que de son trop, il ne donne que ce qu'il ne peut garder, & pendant qu'il est plongé dans la molesse, les pieds & les mains du corps, je veux dire l'Artisan & le Laboureur meurent de faim; il n'y a pas jusqu'aux yeux, j'entens les Magistrats & jusqu'aux parties nobles, j'entens les Gentilhommes, qui ne soient dans l'abatement.

Et Nicolas Gueudeville de terminer en décrivant ce qu'est «d'après nature le tableau d'une Societé de *Hurons*», où l'égalité, la fraternité et l'équité dominant.

Dans l'apothéose finale, l'Adario de Gueudeville est assez près du *Leviathan* :

Remarque donc bien, mon Ami, que cette aimable observation du Droit Naturel est proprement le seul & l'unique lien de nôtre Societé : c'est elle qui nous tient lieu de Loix, d'usages, & de coûtures. Nôtre paix domestique, nôtre abondance, & nôtre sureté pour le dehors ne sont fondées que là-dessus.

La paix dont ils jouissent provient de la raison mais aussi du fait de vivre en une communauté organique où chaque membre tire une partie de son identité en y participant :

C'est que nous consultons uniquement la Lumiere naturelle & nos volontez. Nous ne nous contentons pas de dire que nous sommes les membres d'un même corps, nous le croyions effectivement, & nous faisons de même.

On voit donc combien Nicolas Gueudeville a repris le personnage du Sauvage, l'a nourri et ajusté aux idées de l'époque afin de servir la tradition protestante du Refuge. Il ne l'a aucunement déformé, bien au contraire, le journaliste a informé au mieux cette fiction brillante en ajustant les allusions évasives d'un Lahontan disert mais ignorant des grandes controverses et des théories politiques ayant opposé catholiques et protestants durant son séjour en Amérique.

Lahontan doit-il une fière chandelle à Nicolas Gueudeville qui a ainsi voulu sauver son œuvre? Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le fait de réécrire un ouvrage constitue un hommage véritable, surtout de la part de ce journaliste connu dans le Refuge. Cette réécriture signifie que, pour Gueudeville et ses éditeurs, les dialogues lahontaniens valaient la peine d'être repris et menés à bien dans une forme achevée. Plus près de nous, on peut se demander si Joseph-Edmond Roy, détracteur officiel de Lahontan, avait raison de dire qu'

Ainsi retouchée, l'édition de 1705 passe, parmi les collectionneurs, pour la bonne édition. Il est vrai de dire que le style y est plus coulant, le dialogue mieux coupé. Cependant, il faudra toujours préférer l'édition de 1703, telle qu'elle est sortie de la plume de l'auteur, si l'on veut le bien étudier.<sup>335</sup>

Cependant cette étude comparative nous a permis de comprendre que les raisons pour lesquelles l'édition de Nicolas Gueudeville est bien la «bonne» n'est pas qu'une question de style, mais bien plutôt de précisions et de consolidation de la représentation du Sauvage héritée de la tradition littéraire protestante : cette représentation, une fois nourrie de la pensée hobbesienne qu'elle détourne en l'ajustant et parfois même en l'inversant, rejoint par petites touches la pensée la boétienne s'insurgeant contre la tyrannie de l'État et passe à l'histoire littéraire du siècle à venir.

---

<sup>335</sup> Edmond Roy, *Le Baron de Lahontan*, Mémoires de la Société royale du Canada, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, section I, Ottawa, 1894 [réimprimé à Montréal suivi des *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué*, Éditions Élysée, Montréal, 1974], p. 101.

## 5. CONCLUSION PROVISOIRE

L'étude des *Dialogues* lahontaniens a permis de vérifier notre hypothèse concernant leur appartenance générique, la controverse déjà présente dans les relations de voyage. Née des Guerres de Religion qui déchirent la France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la controverse, reléguée aux oubliettes de l'histoire littéraire, permet de saisir que les enjeux véritables des *Dialogues* sont religieux et portent les traces d'un héritage calviniste remontant au XVI<sup>e</sup> siècle. La tonalité ironique, justifiée par la préface de Jean Calvin aux *Disputations chrestiennes* de Pierre Viret, s'allie à une thématique précise où des points de litige sont systématiquement relevés afin de tourner en ridicule les catholiques, à l'origine de superstitions et autres pratiques idolâtres venant corrompre le message évangélique. Dans ce cadre, le controversiste se fait justicier et l'ironie, procédé rhétorique du châtement, ce qui inaugure une poétique de la controverse (que nous lançons, mais qui reste inachevée).

Le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie dénonce avec vigueur la tyrannie se maintenant par l'habitude d'obéir, de servir jusqu'à la servilité, les puissants s'arrogeant le pouvoir et transformant la religion en appareil visant à régler les citoyens de l'État. Ensuite, *l'Histoire du Brésil* de Jean de Léry fait émerger deux autres thèmes propres à la tradition de la controverse protestante : la dénonciation de la violente *Conquista* espagnole et de ses défenseurs, les jésuites ibériques, et un parti pris pour le *naturel*, ce Bon Sauvage vivant libre, en parfaite harmonie avec la nature. Suite au Concile de Trente lançant la Contre-Réforme, les catholiques répondent d'abord par des armes similaires mais tâchent de développer d'autres outils afin de parfaire leurs méthodes de conversion.

Cette artillerie de la persuasion mise au service de Dieu, suit l'évolution des missions intérieures visant à rechristianiser la France, mais aussi les missions extérieures, dont celles de la Nouvelle-France, dévolues aux jésuites.



L'influence de la douceur salésienne amène certains missionnaires à tenter d'apprendre la langue de l'Autre pour le mieux convertir. Confrontés à la résistances des Indiens de l'Amérique septentrionale, les jésuites produisent des *Relations* et y dépeignent les Hurons ainsi que d'inoffensifs barbares parfois cruels, respectant en cela l'image du Sauvage présentée dans la tradition scripturaire jésuite inaugurée en Amérique du Sud. Les Protestants, héritiers du calvinisme, s'emparent de cette représentation et se solidarisent avec les Hurons. En cela, ils reconduisent la tradition de la controverse de voyage inaugurée par Jean de Léry et poursuivie par l'œuvre en forme de dialogue de Pierre Viret et la controverse religieuse fort érudite de Jean Daillé qui reprend à ses fins le personnage du Huron.

L'analyse des thèmes abordés dans les cinq entretiens avec un Sauvage semble confirmer l'hypothèse de l'influence protestante, latente dans les travaux de Maurice Roelens, et viendrait réfuter le caractère libertin (relevant de quelque influence lucianesque) attribué à l'œuvre lahontanienne par Réal Ouellet et Alain Beaulieu dans leur édition critique. Cependant, c'est par l'étude du développement du droit naturel et de la légitimité de la société civile que nous avons réussi à démontrer l'influence de Pierre Bayle, mais surtout du *Leviathan* de Thomas Hobbes chez Lahontan, particulièrement à l'œuvre dans la réécriture de Nicolas Gueudeville.

Par la réappropriation de la vulgate hobessienne et quelques inversions de certaines idées du philosophe anglais, Lahontan produit un effet utopique en faisant coïncider, en Huronie, l'état de nature non pas avec l'état de guerre, mais bien plutôt à l'état de paix. Le système philosophique lahontanais reste donc le produit d'une réélaboration du système hobessien et promeut le droit naturel, la liberté individuelle (expression de la volonté et du désir, chez Hobbes), au détriment des lois naturelles immuables et éternelles à partir desquelles les lois civiles d'origine divine (legs des Saintes Écritures), ont été édictées. En cela, il s'agit d'une œuvre hardie pour l'époque.

Les *Dialogues* de Lahontan, œuvre protéiforme s'il en fut, appartiennent à la controverse, mais poussent l'ironie jusqu'à en réaliser le simulacre. C'est pourquoi nous pensons qu'elle reste une charnière incontournable qui permet de fonder le déisme à force d'imprécisions quant aux points litigieux déchirant les deux grandes confessions. Les *Dialogues* démontrent aussi, par l'absurde, l'inanité de la controverse quand elle est pratiquée par des profanes en la matière. Ils sont l'occasion de l'expression d'une laïcisation forcée d'un genre qui a pour mission de défendre une confession précise. Ce phénomène vient, au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, rejoindre l'élargissement du dialogue en tant que forme générique pratiquée par les catholiques qui y voient l'occasion de transmuter l'opposition (généralisant la violence par l'agression et l'escalade verbales) en persuasion et amitié.

La représentation du Sauvage n'est pas étrangère à cet éclatement générique. Beaucoup plus amusant que celui de Nicolas Gueudeville, «distingué», l'Adario de Lahontan raisonne *sauvagement*, sans s'embarrasser de suivre quelque règle que ce soit. Cependant, l'Europe des Lumières préfère l'Adario du journaliste de *l'Esprit des Cours de l'Europe* en ce qu'il allie l'élégance à une acuité intellectuelle certaine, tout en s'ajustant aux conceptions hobbesiennes de l'homme.

En somme, nous pouvons aujourd'hui confirmer les intuitions de Maurice Roelens concernant l'influence huguenote et l'importance de la réécriture de Nicolas Gueudeville des *Dialogues* de Lahontan. Enfin, nous pensons qu'une certaine réappropriation de la pensée de Thomas Hobbes constitue un des principaux moteurs de cette partie de l'œuvre (ce qui vient expliquer pourquoi certains points des *Mémoires* s'avèrent en contradiction avec quelques allégations présentées dans les *Dialogues*).

Les conséquences de cette mise à jour sont nombreuses. Pour l'instant, nous en voyons quatre :

- l'étude des œuvres de controverse et d'idées en général ne peut se borner au corpus de langue française;
- la *protéité* générique serait signe d'éclatement des formes instituées et augurerait un changement de paradigme signant la fin des certitudes religieuses productrices de verdicts majoritaires;
- l'étude du corpus protestant permet de comprendre l'origine du mythe du Bon Sauvage et sa transformation en Sauvage revendicateur, au siècle suivant;
- l'histoire et particulièrement l'ethnohistoire devraient considérer les genres littéraires dans la constitution des œuvres de voyage où elles puisent abondamment, sinon ces deux disciplines reconduisent de fausses représentations des tribus amérindiennes et perpétuent des controverses qu'elles persistent à ignorer, du moins, jusqu'à ce jour.

Nous pensons ici aux ethnographies sur les tribus amérindiennes (écrites à partir des *Relations des Jésuites* et autres œuvres missionnaires), réalisées sans que l'on ne tienne compte du fait que ce sont là des œuvres de controverse s'inscrivant dans un climat précis et dont l'intention reste de démontrer, en métropole, non seulement la supériorité de la confession catholique, mais aussi l'infériorité des autres obédiences, la protestante en particulier. Sans cette constante dimension comparative, les travaux de ce genre, fussent-ils accueillis avec intérêt par la communauté universitaire, restent des ouvrages à saveur historiographique bien en-deçà de la réalité que nous avons tâché de mettre en lumière tout au long de cette étude. Ces ethnographies relancent une image des Amérindiens développée lors des controverses appartenant à une autre époque et nuisent à l'établissement d'une pensée dégagée, propice à la découverte de l'altérité que constituent les Premières Nations en Amérique.

## CONCLUSION : ÉCRIRE POUR TRAVERSER

Le récit de voyage fait le point sur les connaissances acquises par le relationnaire une fois celui-ci revenu non pas au bercail mais simplement au silence nécessaire pour méditer sur sa vie et transformer ses échecs en autant de réussites. Puisque raconter sa propre histoire participe au sens que l'on donne à son existence, on comprend mieux ce que Lahontan s'est ingénié à réaliser tout en maintenant le mystère de ses allées et venues dans une Europe déchirée par la Guerre de la Succession d'Espagne [1701-1714].

Le choc de la découverte de l'Amérique fut tel qu'il vint perturber les théories explicatives en place, fissurant l'édifice des dogmes institués. L'irruption du protestantisme en Europe obligea l'Église catholique romaine à opérer une importante réforme, celle du Concile de Trente, qui déclencha un processus de rechristianisation, en France notamment. Afin de s'inscrire dans le monde connu et retrouvé, les voyageurs vont longtemps encore altérer, transformer, ajuster et falsifier leur voyage afin de gagner en crédibilité et pour se conformer aux traditions établies par les Pères de l'Église, la Bible et, plus tard, la Raison. Lahontan n'échappe pas à la règle. Travail d'équilibrage entre soi, la communauté des autres, les traditions instituées et le Monde, objet de curiosité, l'écriture d'un voyage permet au relationnaire de donner un sens à l'expérience vécue. À l'époque de Lahontan, les recours à l'explication, la taxinomie et la forme encyclopédique proviennent de la volonté de chaque auteur de participer à la libération de la pensée enserrée jusque-là par un réseau d'autorités religieuses et civiles.

Interroger la question des genres, leur développement chez Lahontan, oblige à considérer autrement des thèmes récurrents au tournant du XVIIIe siècle européen : le Nouveau Monde (ses terres inconnues et ses habitants) et la religion chrétienne (sa place, son schisme et l'esprit de conquête inhérent à la conversion). Ces thèmes ne peuvent être étudiés hors du contexte de la

rencontre entre différents imaginaires et les mémoires qu'ils nourrissent, ce dont chacun hérite tout en participant activement à son appropriation. Cela dit, la *protéité* générique cache beaucoup de choses et c'est sans doute son but que de servir de paravent. Si Lahontan mérite le qualificatif de «libertin», c'est probablement dû au fait que sous une allure méthodique, il use d'un savant désordre (technique du fouillis, salade d'arguments provenant de toutes les confessions à la fois, emprunts divers, etc.) pour formuler ses idées et raconter ses souvenirs de la Nouvelle-France où il fréquente les Sauvages d'Amérique. Le découpage par lettres crée une chronologie tout aussi fictive que vraisemblable dans les deux relations de voyage; quant au classement des Mémoires en 27 petits chapitres et à la répartition en cinq thèmes des entretiens avec Adario, tous ces procédés visent à créer l'illusion de l'ordonnancement et la présence d'une logique chez l'auteur.

La méthode comparative nous a permis de dégager de l'ombre le genre de la controverse religieuse que plusieurs commentateurs désignent simplement par «dialogue d'idées» ou «dialogue éristique». Beaucoup plus âpre au combat, ce genre né à l'occasion des Guerres de Religion, s'essouffle pour embraser encore les esprits à l'époque des luttes entre jésuites, jansénistes et oratoriens. Fondée sur une poétique dont nous avons partiellement retracé les origines, il semble que la controverse soit un genre majeur venant colorer les autres, les imprégnant de considérations engagées. Du reste, la question de la foi et le sentiment religieux conditionnent la pensée des voyageurs comme des missionnaires, voire une grande part des imaginaires européens. Nous qui avons choisi Lahontan pour sa réputation de riant aventurier venu en Nouvelle-France pour semer le désordre à force de badinages, nous sommes retrouvée en plein combat religieux entre catholiques et protestants, Français et Sauvage, bref entre vision et révision du Monde. Étrangement, nous avons plus appris sur les idées circulant dans l'Europe d'alors que sur l'histoire de la Nouvelle-France en tant que tel.

Nous avons beaucoup réfléchi sur l'écriture de l'histoire, que ce soit la sienne propre (les mémoires) ou celle de la communauté à laquelle on appartient ou de laquelle on se réclame. Nous pensons que les historiens devraient accorder davantage d'importance à l'identification des genres afin de ne plus confondre récits de voyage et sources documentaires pour produire des ouvrages d'ethnographie ou d'historiographie.

Nous avons vu les liens qui unissent chacune de ces formes avec la mémoire collective, les lieux où s'exerce l'autorité (érigée à partir de la fusion de la religion et des lois) et la manière dont se transmettent les traditions établies (par la conversion notamment). Cependant nous remarquons aussi que chaque communauté d'appartenance peut se morceler selon sa religion. Sans méthode de classements des faits, des documents écrits et des artefacts, l'histoire savante et l'érudition n'auraient pu progresser et se dégager des dogmes institués. L'atteinte d'un certain statut scientifique a concouru à l'épanouissement d'une plus grande liberté de penser. Curieusement, Lahontan arrive à un résultat semblable mais en passant par un autre chemin : il fait feu de tout bois, fond et refond ce qu'il a vu, lu et entendu. Il s'agit pour lui de faire comprendre combien la servitude a gagné du terrain en Europe. L'espion, l'exilé soumis aux caprices de ses protecteurs, lui, Lahontan, rêve sauvagement de liberté. Or, dans le Refuge, plusieurs, dont Nicolas Gueudeville, partagent ce désir et cherchent à le penser en attendant d'en achever la réalisation.

Au terme de cette thèse, nous pouvons apprécier ces quelques acquis, certes fragiles mais bien réels. Quant à Lahontan, soldat devenu aventurier puis informateur, il reste cet habile polyglotte doué dans le commerce d'informations qu'il transforme parfois à son profit personnel afin d'augmenter son crédit auprès de la puissance qu'il sert. Tour à tour espion en Angleterre, baylien dans le Refuge hollandais et catholique partout ailleurs, Louis Armand de Lom d'Arce laisse à la postérité la seule relation de voyage sur l'Amérique que Basnage de Beauval recense dans son fameux *Journal des Sçavants*, diffusé dans l'Europe

entière. Ceci ne fait pas de Lahontan un apostat pour autant mais il est fort probable que, une fois banni du royaume de France par Louis XIV lui-même, il n'ait hésité un seul instant à passer à l'ennemi (qu'il espionnait peut-être déjà en Nouvelle-France...). Lahontan a gagné plusieurs appuis dans le monde protestant mais c'est à La Haye qu'il a rencontré certaines personnes parmi les plus éclairées de la République des Lettres. Ces gens lui ont permis d'écrire et de publier les trois tomes de son œuvre en très peu de temps.

L'homme n'a pas eu de descendants (connus, du moins); en revanche, sa représentation du Sauvage prenant la parole dans le cadre d'une série d'entretiens connaît une postérité enviable. Nous avons remarqué que le personnage du naturel apparaît dans la littérature de voyage, qu'elle soit catholique ou protestante. Ainsi, Jean de Léry laisse en héritage un portrait des Brésiliens s'accordant avec celui des hommes de l'âge d'or des *Métamorphoses* ovidiennes :

L'âge d'or fut le premier âge de la création. En l'absence de tout justicier, spontanément, sans loi, la bonne foi et l'honnêteté y étaient pratiquées. Le châtement et la crainte étaient ignorés; on ne lisait pas sur les murs des menaces gravées dans le bronze; et la foule suppliante des plaideurs ne tremblait pas devant le visage de son juge : sans justicier, tous étaient en sûreté.

C'est dans la littérature de controverse qu'on le retrouve ensuite. Repris chez Jean Daillé, *l'homme naturel* réapparaît en Huron se débattant avec les jésuites qui cherchent à le convertir en Nouvelle-France. Son successeur, Pierre Bayle, s'éloigne des particuliers pour mieux s'attaquer aux principes qui semblent les animer : il défend l'idée selon laquelle l'athéisme est préférable à l'idolâtrie. Or l'originalité des *Dialogues* réside dans le fait d'amalgamer la controverse religieuse au dialogue d'idées fictif. Ce faisant, Lahontan provoque la dissolution de la polémique savante au sein d'un discours profane traitant des lois, du bonheur, bref de la vie civile, lot du plus grand nombre.

Discutée au nom de la raison naturelle, la religion s'y fait de moins en moins

sacrée, ce qui a pour effet d'effriter l'autorité d'un christianisme propre à l'Ancien Monde qui a de moins en moins à voir avec le Nouveau. Mais si le huron Adario éclairé par la raison naturelle ouvre le Siècle des Lumières en puisant quelques idées dans le *Leviathan* de Thomas Hobbes, il incarne aussi l'athée baylien capable de vertu et jette les bases d'un déisme accidentel dans une Huronie imaginaire fondée sur le droit naturel.

De plus, ce personnage du Sauvage s'avère inséparable du thème de l'usurpation territoriale. La revendication concernant la baronnie de Lahontan se confond avec celle des Indiens et l'englobe tant et si bien qu'il ne reste plus que la sienne, triomphante. Parce qu'il donne la parole à un Adario légendaire et dit avoir compris les Amérindiens, Lahontan devient un des leurs aux yeux du lecteur. La revendication de «ses» terres n'a de sens que dans la mesure où il s'agit de «ces» terres-là, écho de la revendication territoriale amérindienne, fusionnée avec celle des huguenots exilés de France. Dans cette perspective, la révolte lahontanienne reste emblématique de celle des Sauvages et sa contestation a pour effet de perpétuer le pacte de solidarité entre les Indiens d'Amérique et les calvinistes opprimés sous Louis XIV.

Repris par Robert Challes dans son *Philosophe Militaire* (circulant sous le manteau dès 1710), le personnage du Sauvage, tantôt juste, tantôt juge ou justicier, revient et impose une nouvelle parole forte de sa raison, l'humour en moins. Cependant, c'est par le jumelage du rationalisme naturel à l'astuce, l'indignation et l'ironie, si caractéristiques des Lumières, que Lahontan propage ses critiques à l'égard de l'Europe et de la monarchie. Ces deux auteurs ouvrent conjointement la voie à la dénonciation d'un trop grand pouvoir de la religion sur les esprits des hommes.

On revoit ce Sauvage chez Rousseau ensuite où, d'une certaine manière, l'homme sauvage anti-hobbessien triomphe dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, puis chez Voltaire dans *Le Huron*



tard, fort altéré cette fois, chez Chateaubriand qui le féminise en frêle *Atala*, et mélancolique *René*. La première va, courant à sa perte, abusée par trop d'ignorance. *Atala* annonce l'extinction des Sauvages et l'impossibilité du métissage entre peuples naturels et nations policées<sup>1</sup>; le deuxième, triste *René*, incarne la renonciation à l'ensauvagement pour mieux respecter les Saintes Écritures sous la gouverne de deux prêtres catholiques afin de retrouver la voie à suivre.

Ces deux œuvres de Chateaubriand contiennent une extraordinaire charge apologétique dissimulée par la sentimentalité des personnages, réponse peut-être inspirée par l'automate du *Leviathan* (ou bien ces allégories féminines que Nicolas Gueudeville met en scène?). Quant aux écrivains anglais, ils n'en finissent pas de rêver à cet état de nature : il est société de chevaux télépathes dans le *Gulliver* de Swift et confrérie de chasseurs de baleines dans le *Moby Dick* de Melville, par exemple.

Au Canada français, le Sauvage devenu l'Indien fortement diabolisé surgit dans la littérature de l'abbé Casgrain, promoteur d'une littérature du terroir qui s'éteint avec la fin de la 2<sup>e</sup> Guerre Mondiale. Le roman de la ville l'a élagué pour le remplacer par d'autres *survenants*. Confondus parmi les nouveaux migrants, l'Amérindien a été assimilé au *bum*, le *rocker* armé de la Crise d'Oka (1990), bref il est redevenu le rebelle! Que reste-t-il du Sauvage dans la littérature actuelle sinon quelques plumes flamboyantes de colère? Est-il ce romantique altéré qui, au cœur de la forêt retrouvée, va à la recherche de la splendeur originelle tel que le répandent certains romans d'un Robert Lalonde?

---

<sup>1</sup> Repris par l'américain Fenimore Cooper, *Le Dernier des Mohican*, annonce aussi l'extinction du Sauvage: le Sagamore *Chingachgook* voit son seul et unique descendant, *Uncas*, mourir en essayant de délivrer *Cora*, fille du militaire *Munroe*, assassinée par le cruel huron *Magua* (alias *Renard-Subtil*). C'est le métisse et coureur des bois, *Œil-de-Faucon* (rebaptisé *Longue-Carabine*), qui s'engage à remplacer et, de là, à perpétuer la mémoire et l'héritage du fils. Ce sont là les quelques personnages-frontières que l'on voit à l'écran, un siècle plus tard, dans les films westerns dont le visionnement s'accompagne d'une musique *rag* jouée au piano droit.

L'Indien est pourtant constitutif de l'imaginaire contemporain et c'est la raison pour laquelle il reste toujours agissant, toujours vivant en soi. Mais nous l'avons complètement perdu de vue. Il a été récupéré par les écologistes et autres *verts* nouvel-âgeux en butte à l'harmonie des sphères. Le Sauvage que nous imaginons n'a presque plus rien des Amérindiens que nous côtoyons. Pourquoi lui ressembleraient-ils? À nous de les rencontrer pour enfin cesser de les lire. Si l'Amérique a été découverte, nous pensons qu'il reste beaucoup de travail à faire pour arriver à la percevoir dans son altérité entière.

## BIBLIOGRAPHIE

### Dictionnaires et ouvrages de références

*Index librorum prohibitorum*, SS mi D.N. Pii PP. XII iussu editus, anno MDCCCXLVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948.

*Le Bûcher bibliographique*, Librairie Paul Jammes, Paris, [s.d.].

*La Bible, Ancien et nouveau Testament avec les Livres Deutérocanoniques*, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, imprimatur donné par la Conférence des Évêques catholiques du Canada, janvier 1986, Société biblique canadienne, Toronto, 1989.

*Dictionnaire biographique du Canada*, t. I : de l'an 1000 à 1700, Presses de l'Université Laval, Québec, 1966.

*Dictionnaire de biographie française*, 19 vol. parus, sous la dir. de J. Balteau, M. Barroux et M. Prevost, Letouzey et Ané, Paris, 1932-1997.

**Bayle, Pierre**, *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition [1820-1824], XVI tomes, Slatkine Reprints, Genève, 1969.

**Bayle, Pierre**, *Le Dictionnaire historique et critique*, préface et notes d'Alain Niderst, Les Classiques du Peuple, Éditions Sociales, Paris, 1974.

**Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain**, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, co-édition Robert Laffont / Jupiter, Paris, 1982.

**Dupriez, Bernard**, *Gradus, les procédés littéraires (dictionnaire)*, U.G.E.. 10/18, Paris, 1984.

**Furetière, Antoine**, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences & des arts*, Arnout et Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1690 [réimpression en fac-similé, précédé d'une biographie de l'auteur et d'une analyse de l'ouvrage par Alain Rey, suivi d'une bibliographie, d'un index thématique et d'un index des principaux auteurs cités, 3 t., SNL / Le Robert, Paris, 1978].

**Sauvy, Anne**, *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701*, Archives internationales d'Histoire des Idées, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972.

## **1. Lahontan et sa constellation**

### **1.1 Œuvres de Lahontan**

**Lahontan**, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique septentrionale*, publiés par Gilbert Chinard, Baltimore, The Johns Hopkins Press, A. Margraff, Oxford University Press, Humphrey Milford, Paris, Londres, 1931. [reprise de l'édition originale de 1703]

**Lahontan**, *Dialogues avec un sauvage*, avec une introduction et des notes de Maurice Roelens, Éditions sociales et Leméac, Paris et Montréal, 1974.  
[reprise de l'édition Chinard avec modernisation de la transcription]

**Lahontan**, *Œuvres complètes*, T. I et II, édition critique établie par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Presses de l'Université de Montréal, Bibliothèque du Nouveau Monde, Montréal, 1990.

**Lahontan**, *New Voyages to North-America*, réimpression de l'édition anglaise de 1703, avec un fac-similé de la page de titre originale, des cartes, des illustrations et une introduction, des notes et un index ajoutés par Reuven Gold Thwaites, McClurg & Co, Chicago, 1905, 2 vol., xciii, 400 et vi, [411]-797 p.  
[rep. de l'éd. ang. de 1703; réimp. en fac-similé, Burt Franklin, New York, 1970].

**Lahontan**, *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué*, Ottawa, Mémoires de la Société royale du Canada, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, 1894, section I, [réimprimé aux Éditions Élysée, Montréal, 1974, précédé de Joseph-Edmond Roy, *Le Baron de Lahontan*.]  
[Version Gueudeville publiée en 1705]

### **1.2 Études sur Lahontan**

#### **1.2.1 Livres**

**Neave, Judith Chamberlin**, *A Study of Historical Veracity in the Works of the Baron de Lahontan*, thèse de doctorat, Université de Toronto, Toronto, 1979.

**Ouellet, Réal**, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983.

**Roy, Edmond**, *Le Baron de Lahontan*, Mémoires de la Société royale du Canada, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, section I, Ottawa, 1894 [réimprimé à Montréal suivi des *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué*, Éditions Élysée, Montréal, 1974] [Version Gueudeville publiée en 1705]

### 1.2.2 Articles et parties de livres

[s.a], Journal de Trévoux, «Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de la Hontan», dans *Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des beaux Arts*, juillet 1703, p. 1109-1118.

**Apostolidès, Jean Marie**, «L'altération du récit : les *Dialogues* de Lahontan», dans *Études Françaises*, vol. 22, no. 2, 1986, p. 73-86.

**Atkinson, Geoffroy**, «Lahontan and the Good Savage», dans *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1982, p. 31-33.

**Basnage de Beauval, Henri**, «Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de la Hontan» dans *Histoire des Ouvrages des Savants*, août 1702, p. 342-350 [repris dans R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983, p. 23-29].

**Basnage de Beauval, Henri**, «Suite du Voyage de l'Amérique : ou Dialogues de Mr. Le baron de la Hontan», dans *Histoire des Ouvrages des Savants*, mars 1704, p. 122-128 [repris dans R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983, p. 68-72].

**Bernard, Jacques**, «Nouveaux voyages de Mr. Le Baron de la Hontan», dans *Nouvelles de la République des Lettres*, janvier 1703, p. 78-97 [repris dans R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983, p. 30-41].

**Bernard, Jacques**, «Dialogues de Mr. Le Baron de la Hontan», dans *Nouvelles de la République des Lettres*, novembre 1703, p. 545-553 [repris dans R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983, p. 63-67].

**Betts, C. J.**, «Lahontan and Gueudeville : natural religion from Canada» chap. 9, *Early deism in France – From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Lettres philosophiques' (1734)*, Martinus Hijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1984, p. 129-136.

**Chamberlain Neave, Judith**, «Lahontan and the Long River Controversy», *Écrits de voyage relatifs à la Nouvelle-France/Travel writings Related to New France*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 48, 1978, p. 124-147.

**Chinard, Gilbert**, «Introduction», dans *Baron de Lahontan : Dialogues Curieux et Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1931, p. 5-72.

**Côté-Lachapelle, A.**, «Le discours du récit de voyage et ses effets chez Lahontan», dans *Études littéraires*, X, 1977, p. 195-219.

**Coulet, Henri**, «Deux confrontations du sauvage et du civilisé : les *Dialogues* de Lahontan et le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot», *L'Homme et la nature*, Société canadienne d'étude du XVIIIe siècle, vol. 9, 1990, p. 119-132.

**Deloffre, Frédéric**, «Du vrai sauvage au bon sauvage : La Hontan, Robert Challe et 'La Grande Gueule'», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 56, numéro 1, janvier-mars 1986, p. 67-79.

**Ferland, Rémi et Ouellet, Réal**, «Les sauvages de Lahontan : enfants de la nature ou porte-parole des Lumières», dans *Les Figures de l'Indien*, Université du Québec à Montréal, Cahiers du département d'études littéraires, n. 9, Montréal, 1988, p. 257-269.

**Hayne, David M.**, «Lom d'Arce de Lahontan» dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Presses de l'Université Laval, University of Toronto Press, Québec et Toronto, 1969, t. II, p. 458-464.

**Lanctôt, Gustave**, «Le baron de Lahontan» dans *Faussaires et Faussetés en histoire canadienne*, les Éditions Variétés, Montréal, 1948, p. 96-128.

**Lobie, J.P.**, «Lahontan», *Dictionnaire de biographie française*, Librairie Letouzey et Ané, tome 19, Paris, 1997, p. 332-334.

**McKee, David Rice**, «Lahontan and Critical Deism», *Modern Language Notes*, vol., 56, 1941, p. 522-523.

**Moraud, Yves**, «De Lahontan à Chateaubriand. L'Amérique ou l'exigence utopique de l'unité», dans *L'Amérique des Lumières*, partie littéraire du colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine (1776-1976) publié avec le concours de l'Université de Bretagne occidentale (Brest), Librairie Droz, Coll. Histoire des idées et critique littéraire, No 168, Genève et Paris, 1977, p. 1-12.

**Ouellet, Réal**, «L'œuvre de Lahontan : une subversion du discours historique canonique», *Scritti Sulla Nouvelle-France nelle seicento*, dans *Quaderni del seicento francese*, Adriatica et Nizet, numéro 6, Bari et Paris, 1984, p. 267-282.

**Ouellet, Réal**, «La fin du voyage : Hasard et parodie chez Lahontan», dans *Études françaises*, vol. 22, 1986, p. 87-96.

**Ouellet, Réal**, «Lahontan : les dernières années de sa vie; ses rapports avec Leibniz», *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 87, numéro 1, janvier-février 1987, p. 121-131.

**Ouellet, Réal**, «Introduction», dans *Lahontan. Œuvres Complètes*, avec la collaboration d'Alain Beaulieu, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1990, p. 11-199.

**Picard, Robert**, «Les aventures et les idées du baron de Lahontan», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 16, janvier-mars 1946, p. 38-70.

**Racault, Jean-Michel**, «Problèmes du dialogue et représentation de l'altérité américaine chez La Hontan, *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 433-448.

**Ravary, Viateur**, «Lahontan et la rivière Longue», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, mars 1952, p. 471-492.

**Roelens, Maurice**, «Lahontan dans l'*Encyclopédie* et ses suites», *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, sous la dir. de Jacques Proust, Droz, Genève, 1972, p. 163-200.

**Roelens, Maurice**, «L'expérience de l'espace américain dans les récits de voyage entre la Hontan et Charlevoix», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 155, Oxford, 1976, p. 1861-1895.

**Schramm, Jonas Conrad**, «Dissertation [à partir de l'œuvre lahontanienne de 1703] sur la philosophie balbutiante du peuple canadien en Amérique du Nord», lecture publique [1707], Helmstadt, Georg Wolfgang Hamm, imprimeur de l'Académie, dans dans R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes Rendus et critiques (1702-1711)*, l'Hetrière, Sillery, 1983, p. 73-97.

**Todorov, Tzvetan**, «Lahontan», dans *Nous et les autres*, Seuil, Paris, 1989, p. 303-310.

**Winter, John F.**, «Les voyages de Lahontan et de Chateaubriand en Amérique – du fractionnement du Monde à la recherche du Moi perdu», *Les récits de voyage*, Éditions A.-G. Nizet, Paris, 1986, p. 84-92.

**Wolfart, H. Christoph**, «Lahontan's bestseller», *Historia linguistica*, vol. XVI, no. 1-2 (1989), Amsterdam-Philadelphia, p. 1-23.

### 1.3 Œuvres littéraires en écho

#### 1.3.1 Relations de voyage

**Aulnoy, Marie-Catherine Le Jumel de Barneville, comtesse d'**, *Relation du voyage d'Espagne* [1690], publié par R. Foulché-Delbosc [avec préface et notes], Klincksieck, Paris, 1926.

**Cartier, Jacques**, *Relations*, éd. critique par Michel Bideaux, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. Bibliothèque du Nouveau Monde, Montréal, 1986.

**Casson, François Dollier de**, *Histoire du Montréal, nouvelle édition critique par Marcel Trudel et Marie Baboyant*, HMH –Hurtubise, Cahiers du Québec – coll. Documents d'histoire, CQ 99, Ville La Salle, 1992.

**Cavelier, Jean**, *The Journal of Jean Cavelier; the Account of a survivor of La Salles's Texas expedition 1684-1688*, publ. by Jean Delanglez, Institute of Jesuit History, Chicago, 1939.

**Charlevoix, François-Xavier de**, jésuite, *Journal (...) dans l'Amérique septentrionale* [1744], édition critique de Pierre Berthiaume, Presses de l'Université de Montréal, T. I et II, Montréal, 1994.

**Las Casas, Bartolomé de**, dominicain, *Très brève relation de la destruction des Indes* [1552], traduction de Jacques de Migrode adaptée en français modernisé et revue par Jérôme Vérain, Mille-et-une-nuits, #250, Paris, 1999.

**Le Clercq, Chrestien**, récollet, *Nouvelle relation de la Gaspésie, qui contient les mœurs & la religion des sauvages gaspésiens Porte-Croix, adorateurs du soleil, & d'autres peuples de l'Amérique septentrionale, dite le Canada...* Chez Amable Auroy, Paris, 1691.

**Lejeune, Paul**, jésuite, *Le Missionnaire, l'apostat, le Sorcier*, édition critique de la Relation de 1634 par Guy Laflèche, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1973.

**Léry, Jean de**, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil – 1557 – (édition de 1580)*, Édition établie par Frank Lestringant, Marx Chaleil éditeur, France, 1992.

**Lescarbot, Marc**, «La conversion des sauvages qui ont été baptisés en la Nouvelle-France cette année 1610», in *Monumenta Novae franciae*, Tome I, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, APUD «monumenta hist. Soc. Iesu», Rome, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967, document 47, p. 60-94.



**Lescarbot, Marc**, *Les Muses de la Nouvelle-France*, présentation de Jean-Marc Desgent, (reprise de l'édition originale Chez Jean Milot, Paris, 1609), Les Herbes rouges, Montréal, 1998.

**Lope de Vega Carpio, Felix**, *Le Nouveau Monde découvert par Christophe Colomb* [1604], traduit de l'espagnol par Soledad Estorach et Michel Lequenne, postface de Jean Lemartinel et Charles Minguet, La Différence, Paris, 1992.

**Ovide**, *Les Métamorphoses*, traduction, introduction et notes par Joseph Chamonard, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

**Sagard-Théodat, Gabriel**, récollet, *Le Grand Voyage du pays des Hurons (éd. originale : 1632)*, texte établi par Réal Ouellet, introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick, Bibliothèque québécoise, Montréal, 1990.

**Ronval, Asseline de**, «Journal en abrégé des voyages de Monsieur Asseline de Ronval» [1662], A.G. Doughty édit., *Rapport sur les archives publiques pour l'année 1928*, Appendice B, F. A. Acland, Ottawa, 1929, p. 28-32.

**Vaca, Alvar Nunez Cabeza de**, *Relation de voyage [1527 – 1537]*, traduction et commentaires de Bernard Lesfargues et Jean-Marie Auzias, préface d'Yves Berger, Actes Sud, coll. Terres d'aventure, Paris, 1989.

*Relations des Jésuites, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jesus dans la Nouvelle-France.* [Fac-sim. de l'éd. publiée à Québec en 1858, par A. Côté.] 6 volumes, Editions du Jour, coll. Bibliothèque québécoise, Montréal, 1972.

### 1.3.2 Controverses, dialogues et essais

**Bayle, Pierre**, *Œuvres diverses*, introduction d'Élizabeth Labrousse, Tome III, G. Olms, Hildesheim, 1964-1968.

**Bayle, Pierre**, *Pensées diverses sur la comète*, édition critique avec une introduction et des notes publiées par A. Prat [1911], Nouvelle édition mise à jour, avec un avertissement et des notes complémentaires, préparée par Pierre Retat, Tome I, Société des textes français modernes, Librairie Nizet, Paris, 1984.

**Brébeuf, Jean de**, *Écrits en Huronie*, texte moderne, établi et annoté par Gilles Thérien, Bibliothèque québécoise, Montréal, 1996.

**Jean Calvin**, «Préface des disputations chrestiennes de P. Viret», *Opera quae supersunt omnia. Ad fidem editionum principum et authenticarum ex parte etiam codicum manu scriptorum, additis prolegominis literariis, annotationibus criticis annalibus calvinianis, indicibusque novis et copiosissimis*, [New York : Johnson Reprint Corporation, 1964], Ed. Guilielmus Baum, Eduardus cunitz, Eduardus Reuss. Brunsvigae, apud C.A. Schwetzke et filium, 1863-1900, volumen IX, p. 863 – 866.

[**Challes, Robert**], *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr. ... , officier militaire dans la marine, Texte intégral du «Militaire Philosophe»*, édité, introduit et annoté par Roland Mortier, Presses universitaire de Bruxelles, Bruxelles, 1970.

**Champlain, Samuel**, *Des Sauvages*, texte établi, présenté et annoté par Alain Beaulieu et Réal Ouellet, Typo (Histoire) #73, Montréal, 1993.

**Daillé, Jean**, ministre protestant, *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy*. [1662], 2 parties en 1 volume, pour I.A & S. De Tournes, Genève, 1662.

**Daniel, Jean**, jésuite, «Réponse aux Lettres provinciales de Louis de Montalte ou Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe», [1696], dans *Blaise Pascal, Les Provinciales, Écrits de curés de Paris, Pierre Nicole et Jean Racine, Lettres, Le Père Daniel, Réponse aux Provinciales*, Texte établi et présenté par Jean Steinmann, 2 vol., Librairie Armand Colin, Paris, 1962, vol. 2., p. 213-234.

**Descartes, René**, «La recherche de la vérité par la lumière naturelle», dans *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, NRF, La Pléiade, Paris, 1953, p. 879-901.

**Diderot, Denis**, *Supplément au voyage de Bougainville* [1773], avec une postface de Laurent Jézéquel, Mille-et-une-nuit, #88, France, 1996.

**Fontenelle, M. de (Bernard Le Bovier)**, *Nouveaux dialogues des morts* [1683], édition critique avec une introduction et des notes par Jean Dagen, Librairie Marcel Didier, France, 1971.

**Fontenelle, M. de (Bernard Le Bovier)**, *Entretiens sur la pluralité des mondes*. [1686] *Suivi de : Histoire des oracles*. [1687], présentation de Jacques Bergier, Verviers, Éditions Gérard & Co, Marabout université, #236, France, 1973.

**Gueudeville, Nicolas**, *Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué*, [repris avec Roy, Edmond, *Le Baron de Lahontan, Mémoires de la Société royale du Canada*, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, Ottawa, 1894], Éditions Élysée, Montréal, 1974, p. 197- 310.

**Hobbes, Thomas**, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, suivi de *Hobbes, P. Bayle, Dictionnaire historique et critique* et *Hobbisme*, D. Diderot *Encyclopédie*, VIII, chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre, Garnier Flammarion, Paris, 1982.

**Hobbes, Thomas**, *Leviathan*, edited with an traduction by C. B. Macpherson, first published 1651, Pelican Books (1968), reprinted for Penguin Books Ltd (1971-1977), Great Britain, 1968.

**La Boétie, Étienne**, *Le discours de la servitude volontaire* [1577], texte établi par Pierre Léonard, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

**Las Casas, Bartolomé de**, dominicain, *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* [1527], Cerf, Paris, 1990.

**Lucien de Samosate**, *Philosophes à vendre* suivi de *Le Pêcheur ou les ressuscités*, traduction, présentation et notes par Odile Zink, Librairie générale française, Le Livre de poche #13991, les Classiques d'aujourd'hui, France, 1996.

**Lucien de Samosate**, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle avec notice et notes par Émile Chambry, tome I [Dialogues des dieux (26); Dialogues marins (15); Dialogues des morts (30)], tome III (Dialogues des Courtisanes (15) et Dialogue «Le Cynique», p. 412-424], Librairie Garnier Frères, Paris, 1933.

**Malebranche, Nicolas**, oratorien, *Conversations chrétiennes suivi de Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, édition établie par Geneviève Rodin-Servis, Gallimard, Folio (essais) No 260, Paris, 1994.

**Montaigne, Michel de**, *Les Essais*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel, préface d'Albert Thibaudet, 3 tomes, Le Livre de Poche #1393-1394, Gallimard et Librairie Générale Française, France, 1965.

**Montaigne, Michel de**, *Essais*, édition «bilingue» contenant l'intégralité des Essais 1, 31 (*Des cannibales*) et III, 5 (*Des coches*) [édition «B», 1588], translation en français moderne, notes explicatives, questionnaires, bilans, documents et parcours thématique établis par Bruno Roger-Vasselín, Classiques Hachette, #54, France, 1995.

**Nicole, Pierre**, «Des moyens de conserver la paix avec les hommes» dans *Œuvres philosophiques et morales comprenant un choix de ses essais et publiées avec des notes et une introduction par Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/ New York, 1970, p. 207 – p. 266. [réimpression de l'édition *Œuvres philosophiques et morales de Nicole comprenant un choix de ses essais et publiées avec des notes et une introduction par C. Jourdain, professeur de philosophie*, L. Hachette et Libraire Ladrangé, Paris, 1845.]

**Pascal, Blaise**, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne* [1655], original inédit, texte établi, présenté et annoté par Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.

**Pascal, Blaise**, *Les Provinciales, Écrits de curés de Paris, Pierre Nicole et Jean Racine, Lettres, Le Père Daniel, Réponse aux Provinciales*, Texte établi et présenté par Jean Steinmann, 2 vol., Librairie Armand Colin, Paris, 1962.

**Pascal, Blaise**, *Lettres écrites à un provincial* [1656-1657], chronologie et introduction par Antoine Adam, Garnier-Flammarion, #151, Paris, 1967.

**Platon**, *Le banquet – Phèdre*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion, #4, Paris, 1964.

**Platon**, *La République*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Garnier-Flammarion #90, Paris, 1966.

**Rousseau, Jean-Jacques**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], avec une postface de Jacques Julliard, éditions Mille-et-une-nuit, France, #130.

**Viret, Pierre**, *Deux dialogues : L'Alcumie du Purgatoire – L'Homme naturel*, postface et notes de Jacques Courvoisier, Bibliothèque romande, Lausanne, 1971.

**Viret, Pierre**, *La cosmographie infernale*, préface de Christophe Calame, Éditions de la différence, Paris, 1991.

### 1.3.3 Fictions narratives

**Campanella, Tommaso**, *La cité du soleil*, traduite et précédé d'une introduction par Alexandre Zévaès, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

**Chateaubriand, François-René de**, *Atala, René* [1802] et *le Dernier Abencérage* [1826], Édition présentée, établie et annotée par de Pierre Moreau, Gallimard, Folio #1017, Paris, 1971.

**Cooper, James Fenimore**, *Le Dernier des Mohicans – Histoire de mil sept cent cinquante-sept* [1826], traduit de l'américain par A. J. B. Defauconpret, Classiques étrangers, Bookking International, Paris, 1996.

**More, Thomas**, *L'utopie : où, Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, texte latin édité et traduit par Marie Delcourt, Librairie Droz, Genève, 1983.

**Ouellet, Réal**, *L'Aventurier du hasard – Le baron de Lahontan*, roman, Sillery, Septentrion, 1996, 436 p.

**Voltaire**, *Micromégas* [1752] et *L'ingénu* [1767], édition présentée par Jacques Popin, Classiques Bordas, France, 1995.

## **2. Études sur les genres littéraires aux XVIe et XVIIe siècles**

**Aristote**, *La Poétique*, texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Seuil, coll. Poétique, préface de Tzvetan Todorov, Paris, 1991.

**Beugnot, Bernard**, *La mémoire du texte – essais de poétique classique*, Honoré Champion, Paris, 1994.

**Beugnot, Bernard**, *Les Muses classiques – essai de bibliographie rhétorique et poétique (1610-1716)*, Klincksieck, Paris, 1996.

**Chapelain, Jean**, *Lettres*, publiées par Ph. Tamizey de Larroque, Documents sur l'histoire de la France, série 2, 2 tomes, Imprimerie nationale, Paris, 1968,

**Fumaroli, Marc et alii.**, *Précis de littérature française du XVIIe siècle*, [Marc Fumaroli «Sous le signe de Protée 1594-1630»; Rober Zuber, « Le Temps des choix 1630-1660»; Bernard Tocanne «L'Efflorescence classique 1660-1685»; Noémi Hepp, «L'Arrière-saison 1685-1715»] sous la dir. de Jean Mesnard, Presses de l'Université de France, Paris, 1990.

**Genette, Gérard**, *Figures III*, Seuil, coll. Poétique, Paris, 1972.

**Hamburger, Käte**, *Logique des genres littéraires*, traduit de l'allemand par Pierre Cadiot, préface de Gérard Genette, Seuil, coll. Poétique, Paris, 1986.

**Méchoulan, Éric, et Mortgat, Emmanuelle**, *Écrire au XVIIe siècle – une anthologie*, avec une préface d'Éric Méchoulan, Agora – Les Classiques #81, Presses-Pocket #14, Paris, 1992.

**Schaeffer, Jean-Marie**, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Seuil, coll. Poétique, Paris, 1985.

### **2.1 Relations de voyage**

#### **2.1.1 Livres**

**Atkinson, Geoffroy**, *Les relations de voyage du XVIIe siècle et l'évolution des idées – contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*, Burt Franklin éd., New York, 1971.

**Berthiaume, Pierre**, *L'aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle, du voyage à l'écriture*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1990.

**Chinard, Gilbert**, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Slatkine Reprints, Genève, 1970.

**Doiron, Normand**, *L'Art de voyager – le déplacement à l'époque classique*, Les Presses de l'Université Laval et Klincksieck, Sainte-Foy et Paris, 1995, 260 p.

**Nepveu, Pierre**, *Intérieurs du Nouveau Monde – Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Boréal, coll. Papiers collés, Montréal, 1998.

**Pasquali, Adrien**, *Le tour des horizons – Critique et récits de voyage*, Klincksieck, Paris, 1994.

**Pavel, Thomas**, *L'art de l'éloignement – essai sur l'imagination classique*, Gallimard, Folio # 296, coll. Essais, Paris, 1996.

**Racault, Jean-Michel**, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century #280, Voltaire Foundation, Oxford, 1991.

### 2.1.2 Articles et parties de livres

**Bideaux, Michel**, «Le voyage littéraire : genèse d'un genre», *Littérales (cahier de recherches du département de français de Paris X – Nanterre)*, No 7, 1990, p. 179-189.

**Chupeau, Jacques**, «Les récits de voyage aux lisières du roman», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 77, 1977, p. 536-553.

**Doiron, Normand**, «Les rituels de la tempête en mer. Histoire et voyage au seuil de l'âge classique», *Revue des Sciences Humaines*, numéro 214, 1989, vol. 2, p. 43-70.

**Lafèche, Guy**, «Le narrateur des Premières Relations», *Écrits de voyage relatifs à la Nouvelle-France – Travel Writing related to New France*, Actes du colloque tenu du 20 au 22 février 1975 à York University, Toronto, *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 48, Nos 1-2 (janvier et avril 1978), p. 46-61.

**Le Huenen, Roland**, «Qu'est-ce qu'un récit de voyage?», *Littérales (cahier de recherches du département de français de Paris X – Nanterre)*, No 7, 1990, p. 11-28.

**Ouellet, Réal**, «Quelques aspects du dialogue dans la relation de voyage», *Parcours et rencontres. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*, Tome 2 : XVIIIe siècle-XXe siècle, Éditions Klincksieck, Paris, 1993, p. 1100-1111.

**Ouellet, Réal**, «Qu'est-ce qu'une relation de voyage?», sous la dir. de Claude Duchet et Stéphane Vachon, *La Recherche littéraire : objets et méthodes*, XYZ et Presses universitaires de Vincennes, Montréal et Paris, 1993, p. 235-252.

**Ouellet, Réal, et Parent, Marie**, «Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage», *Transferts culturels et métissages, Amérique / Europe XVIe – XXe siècle*. Presses de l'Université Laval, 1996, p. 281-304.

**Pasquali, Adrien**, «Récits de voyages et narrativité suivi de : esquisse typologique», *Texte*, #19-20, Toronto, 1996 p. 9-39.

**Racault, Jean-Michel**, «Instances médiatrices et production de l'altérité dans le récit exotique aux XVIIe et XVIIIe siècles», *L'Exotisme*, Cahiers CRLH-CIRAOI, No 5, Août 1998, p. 33-43.

**Ronzeaud, Pierre**, «Formes et enjeux de la réécriture dans les utopies du XVIIe siècle : Foigny, Veiras, Fontenelle, Gilbert, Tyssot de Patot», *XVIIe siècle*, No 186, janvier-mars 1995, 47<sup>e</sup> année, No 1, p. 67-79.

## **2.2 Controverses et dialogues**

### **2.1.1 Livres**

**Adams, D. J.**, *Bibliographie d'ouvrages français en forme de dialogue : 1700-1750*, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 293, Oxford, 1992.

**Beugnot, Bernard**, *L'Entretien au XVIIe siècle – Leçon inaugurale faite à l'Université de Montréal le mercredi 17 février 1971*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971.

**Bredin, Jean-Denis et Lévy Thierry**, *Convaincre – Dialogue sur l'éloquence*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997.

**Desgraves, Louis**, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France (1598-1685)*, 2 vol., T.I (1598-1628) – T.II (1629-1685), Librairie Droz, Genève, 1984-1985.

**Fumaroli, Marc**, *L'Âge de l'Éloquence – Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève, 1980.

**Fumaroli, Marc**, *Le genre des genres littéraires français : la conversation*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

**Guellouz, Suzanne**, *Le Dialogue*, Presses universitaires de France, coll. Littératures modernes, Paris, 1992.

**Hong, Ran-E**, *Le dialogue chez Pascal – de la forme dialoguée à la dialectique*, Thèse de doctorat 3<sup>e</sup> cycle, Paris-IV, [microforme], Université de Paris-Sorbonne, U.E.R. de littérature française, Paris, 1986.

**Labrousse, Élizabéth**, «La controverse en France vers 1680», *Conscience et conviction – Études sur le XVII<sup>e</sup> siècle*, Universitas et Oxford, Voltaire Foundation, Paris et Oxford, 1996.

**Lazaridès, Alexandre**, *Valéry, pour une poétique du dialogue*, les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978.

**Pujol, Stéphane**, *Le Dialogue d'idées au XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat en littérature française, thèse microfichée #94PA100207, Paris 10, 1994.

**Tasso, Torquato (Le Tasse)**, *Discours sur le dialogue*, traduction de Florence Vuilleumier, notes de Guido Baldassarri, préface de Nuccio Ordine, Les Belles Lettres, coll. Le corps éloquent, Paris, 1992.

**Vachon, André**, *Éloquence indienne*, Fidès, Classiques Canadiens, Montréal et Paris, 1968.

### 2.1.2 Articles et parties de livres

**Beugnot, Bernard**, «La fonction du dialogue chez La Mothe le Vayer», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, No 24, mai, 1972, p. 31-41.

**Beugnot, Bernard**, «Dialogue, entretien et citation à l'époque classique», *Revue canadienne de littérature comparée*, Hiver 1976, p. 39-50.

**Beugnot, Bernard**, «De la curiosité dans l'anthropologie classique», *Ouverture et Dialogue, Mélanges offerts à Wolfgang Leiner*, G. Narr, Tübingen, 1988, p. 17-30.

**Beugnot, Bernard**, «Les voix de l'autre : typologie et historiographie épistolaires», dans *Art de la lettre – Art de la conversation à l'époque classique en France – Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991, publiés par Bernard Bray et Christoph Strosetzki*, Klincksieck, Paris, 1995, p. 47-59.



**Cassirer, Ernst**, «La place de la «Recherche de la Vérité par la lumière naturelle» dans l'œuvre de Descartes», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 74<sup>e</sup> année, janvier à juin 1939, No 127-128, Librairie Félix Alcan, Paris, p. 261-300.

**Fumaroli, Marc**, «De l'Age de l'éloquence à l'Age de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle» dans *Art de la lettre – Art de la conversation à l'époque classique en France – Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991, publiés par Bernard Bray et Christoph Strosetzki*, Klincksieck, Paris, 1995, p. 25-45.

**Kushner, Éva**, «Le dialogue en France au XVI<sup>e</sup> siècle : quelques critères génologiques», *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 5, 1978, p. 141-153.

**Laplanche, François**, «La controverse religieuse au XVII<sup>e</sup> siècle et la naissance de l'histoire», *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 373-404.

**McDonald, Christie**, «Le Dialogue, l'utopie : *Le Supplément au voyage de Bougainville* par Denis Diderot», *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 3, No 1, hiver 1976, p. 63-74.

**Mellinghoff-Bourgerie, Viviane**, «Un entretien sans dialogue? De la correspondance de François de Sales aux *Lettres spirituelles* de Jean-Pierre de Caussade» dans *Art de la lettre – Art de la conversation à l'époque classique en France – Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991, publiés par Bernard Bray et Christoph Strosetzki*, Klincksieck, Paris, 1995, p. 179-200.

**Mortier, Roland**, «Pour une poétique du dialogue : essai de théorie d'un genre», dans Joseph P. Strelka (édit.), *Literary Theory and Criticism. Festschrift. Presented to René Wellek in Honor of his Eightieth Birthday. Part I : Theory*, Berne-Francfort – New-York, Peter Lang, 1984, p. 457-474.

**Mylne, Vivienne**, «Dialogue as narrative», *Studies in eighteenth century French literature presented to Robert Niklaus*, Exeter, 1975, p. 173-192.

**Noille, Christine**, «L'analyse du style dans la rhétorique classique», *XVII<sup>e</sup> siècle*, No 188, juillet-septembre 1995, 47<sup>e</sup> année, no3, p. 389-406.

**Roelens, Maurice**, «Le dialogue philosophique, genre impossible? L'opinion des siècles classiques», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, No 24, mai, 1972, p. 43-58.

**Roelens, Maurice**, «La description inaugurale dans le dialogue philosophique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», *Littérature*, No 18, mai 1975, p. 51-62.

**Roelens, Maurice**, «Le dialogue d'idées au XVII<sup>e</sup> siècle», dans Pierre Abraham et Roland Desné (édit.), *Histoire littéraire de la France (1660-1715, troisième partie*, Tome 4, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 389-395.

**Roelens, Maurice**, «Le dialogue d'idées au XVIII<sup>e</sup> siècle» dans Pierre Abraham et Roland Desné (édit.), *Histoire littéraire de la France (1715-1794, deuxième partie)*, Éditions sociales, Paris, 1976, vol. 6, p. 259-289.

**Sherman, Carol**, «In defense of the dialogue : Diderot, Shafterbury, and Galiani», *Romance Notes*, vol. XV, No 2, Winter 1973, p. 268-273.

**Solère, Jean-Luc**, «Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles», *La controverse religieuse et ses formes*, Cerf, Paris, 1995, p. 319-372.

## **2.3 Histoire et historiographie**

### **2.3.1 Livres**

**Blanckaert, Claude**, *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle – textes rassemblés et présentés par Claude Blanckaert*, Cerf, Paris, 1985.

**Certeau, Michel de**, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.

**Chartier, Roger**, *Culture écrite et société : l'ordre des livres XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, Paris, 1996.

**Briot, Frédéric**, *Usage du monde, usage de soi - Enquête sur les mémorialistes d'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1994.

**Charbonneau, Frédéric**, *Du secret des affaires aux arcanes de l'histoire : les mémoires historiques en France entre 1610 et 1715*, thèse (PH. D.), Université de Montréal, Montréal, 1996.

**Foucault, Michel**, *Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. Tel #166, Paris, 1966.

**Foucault, Michel**, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, coll. Tel, #9, Paris, 1972.

**Ginzburg, Carlo**, *Le fromage et les vers – l'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Flammarion, Paris, 1980.

**Goulemot, Jean-Marie**, *Le règne de l'histoire – discours historiques et révolutions XVIIe –XVIIIe siècle*, Bibliothèque Albin Michel, coll. Idées, Paris, 1996.

**Mabillon, Jean**, *Brèves réflexions sur quelques Règles de l'histoire*, préface et notes de Blandine Barret-Kriegel, P.O.L., Paris, 1990.

**Motsch, Andreas**, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Thèse de doctorat, Département de littérature comparée, Université de Montréal, Montréal, 1995.

**Veyne, Paul**, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris, 1978.

### 2.3.2 Articles et parties de livre

**Doiron, Normand**, «Discours sur l' 'Origine des Américains'», *Figures de l'Indien*, Typo, Montréal, 1995, p. 46-60.

**Ferrant, Pascale**, «Mémoires de Trévoux 1», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p.807.

**Lestringant, Frank**, «Champlain, Lescarbot et la conférence des 'Histoires'», *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, dans *Quaderni del seicento francese*, numéro 6, Adriatica et Nizet, Bari et Paris, 1984, p. 69-88.

**Lucien de Samosate**, «Comment il faut écrire l'histoire», *Œuvres complètes*, traduction nouvelle avec notice et notes par Émile Chambry, tome II, Librairie Garnier Frères, Paris, 1933, p. 1-30.

**Motsch, Andreas**, «L'ethnographie comme écriture de la mémoire», *Passions du passé – recyclages de la mémoire et usages de l'oubli*, sous la dir. de Marie-Pascale Huglo, Éric Méchoulan et Walter Moser, L'Harmattan, Paris et Montréal, 2000, p. 109-134.

**Retat, Pierre**, «Mémoires de Trévoux 2», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 816-817.

**Tessier, Georges**, «Diplomatique», *L'Histoire et ses méthodes*, NRF, La Pléiade, Paris, 1961, p. 633-675.

### 3. Études concernant les Amérindiens

#### 3.1 Livres

**Boudreau, Diane**, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Hexagone, Montréal, 1993.

**Delâge, Denys**, *Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du Nord-Est*, Boréal Express, Montréal, 1985.

**Deslandres, Dominique**, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, T. I et II, thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal, 1990.

**Dickason, Olive Patricia**, *Le Mythe du Sauvage*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Septentrion, Sillery, 1993.

**Gagnon, François-Marc**, *La conversion par l'image : un aspect de la mission des Jésuites auprès des indiens du Canada au XVIIe siècle*, Éditions Bellarmin, Montréal, 1975.

**Méchoulan, Henry**, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu – Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, Fayard, France, 1979.

**Sioui, Georges Émery**, *Pour une autohistoire amérindienne*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Sainte-Foy, 1989.

**Sioui, Georges Émery**, *Les Wendats. Une civilisation méconnue*, les Presses de l'Université Laval, Québec, Sainte-Foy, 1994.

**Thérien, Gilles**, *L'Indien imaginaire*, G.R.E.L., Recherches et Documents, Montréal, 1991.

**Therrien, Jean-Marie**, *Parole et Pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Hexagone, Montréal, 1986.

**Todorov, Tzvetan**, *La conquête de l'Amérique – la question de l'autre*, Seuil, coll. Points #226, coll. Essais, Paris, 1982.

**Tooker, Élisabeth**, *Ethnographie des Hurons 1615-1649*, traduit de l'américain par Berthe Fouchier-Axelsen, Recherches amérindiennes au Québec, coll. «Signes des Amériques», Montréal, 1997.

**Trigger, Bruce G.**, *Les Enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, traduction de Jean-Paul Sainte-Marie et Brigitte Chabert Hacikyan, Éditions Libre expression, Montréal, 1991.

**Trigger, Bruce G.**, Les Indiens, La fourrure et les Blancs : *Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, traduction Georges Khal, Boréal/Seuil, Montréal et Paris, 1990.

**Vazeilles, Danièle**, *Les chamanes – Persistance et exportations du chamanisme*, Cerf/Fidès, Paris, 1991.

### 3.2 Articles et parties de livres

**Berthiaume, Pierre**, «Babel, l'Amérique et les jésuites», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 341- 354.

**Deslandres, Dominique**, «Le modèle français d'intégration», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 369-380.

**Faribault, Marthe**, «L'emprunt aux langues amérindiennes», Français du Canada – Français de France, Actes du 3<sup>e</sup> Colloque international d'Augsbourg du 13 au 17 mai 1991, *Sonderdruck aux Canadiana Romanica 7*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 199-215.

**Larocque, Robert**, «Le Rôle de la contagion dans la conquête des Amériques : importance exagérée attribuée aux agents infectieux», *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XVIII, No1, 1988, p. 5-16.

**Lestringant, Frank**, «Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Duplessis-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d'Abbeville», *Figures de l'Indien*, Typo, Montréal, 1995, p. p. 61-98.

**Margarido, Alfredo**, «La vision de l'Autre (Africain et Indien d'Amérique) dans la Renaissance portugaise» dans *L'Humanisme portugais et l'Europe – Actes du XXIe colloque d'Études humanistes*, Tours, du 3 au 13 juillet 1978, Fondation Calouste Gulbenkian, Paris, 1984, p. 507-555.

**Muldoon, James**, «The Indian as Irishman», *Essex Institute Historical Collections*, vol. III, 1975, p. 267-289.

**Pécora, Alcir**, «Le sauvage américain entre calvinistes et catholiques», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 315-328.

**Peyronnet, Pierre**, «Un personnage américain dans le théâtre français des XVIIe et XVIIIe siècles : le Sauvage», dans *L'Amérique des Lumières, partie littéraire du Colloque du Bicentenaire de l'Indépendance américaine (1776-1976)*, publié avec le concours de l'Université de Bretagne occidentale (Brest), Librairie Droz, Coll. Histoire des idées et critique littéraire, No 168, Genève et Paris, 1977, p. 37-49.

**Sioui, Georges Émery**, «L'Amérindien philosophe», entrevue menée par Francis Dupuis-Deri, *Argument*, vol. 2, No 2, hiver 2000, p. 17-31.

**Warwick, Jack**, «Amérindiens et sauvages : la découverte conjointe dans l'œuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 409-418.*

#### **4. Études sur le Refuge hollandais et le protestantisme**

##### **4.1 Livres**

*De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme, Mélanges en l'honneur d'Élizabeth Labrousse; textes recueillis par Michelle Magdelaine.. [et al.] Universitas et Voltaire Foundation, Paris et Oxford, 1996.*

**Bédard, Marc-André**, *Les Protestants en Nouvelle-France*, Société historique de Québec, Québec, 1978.

**Biéler, André**, *L'homme et la femme dans la morale calviniste – la doctrine réformée sur l'amour, le mariage, le célibat, le divorce, l'adultère et la prostitution considérée dans son cadre historique*, Labor et Fidès, Genève, 1963.

**Bots, Hans, Van Lieshout, Lenie**, *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIIIe siècle – Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'«Histoire des ouvrages des savans» (1687-1709) publication annotée de quelque cent lettres et index thématique et analytique*, APA, Holland University Press, Amsterdam et Maarssen, 1984.

**Bots, Hans et Waquet, Françoise**, *La république des Lettres*, coll. Europe et histoire, Belin – De Boeck, Paris, 1997.

**Calvin, Jean**, *Anges, diables et péchés*, Éd. de la différence, Paris, 1991.

**Creveux, Guy**, *L'Histoire des ouvrages des Sçavans (1697-1709)*, mémoire de maîtrise, Études françaises, Université de Montréal, Montréal, 1973.

**Dompnier, Bernard**, *Le venin de l'hérésie – Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Le Centurion, Paris, 1985.

**Duchet, Michèle**, *L'Amérique de Théodore de Bry, une collection de voyages protestante du XVIe siècle*, Éd. du CNRS, Paris, 1987.

**Janine Garrisson**, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, coll. Points (Histoire) 94, Paris, 1985.

**Larin, Robert**, *Brève Histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe – XIXe siècles)*, édition revue, corrigée et mise à jour, Éditions de la paix, Granby, 1998.

**Léonard, Émile G.**, *Histoire générale du protestantisme* [v.1. *La réformation* – v. 2. *L'Établissement (1564-1700)* – v.3. *Déclin et renouveau - XVIIIe-XXe siècle*], 1<sup>o</sup> éd. Quadrige, Presses universitaires de France, 3 vol., Paris, 1988.

**Lestringant, Frank**, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVIe siècle)*, Droz, Genève, 1996.

**Lestringant, Frank**, *Le Huguenot et le sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Aux Amateurs de Livres, Paris, 1990.

**Mandrou, Robert**, *Histoire des protestants en France*, Privat, Toulouse, 1997.

**Méchoulan, Henry**, *Amsterdam au temps de Spinoza – Argent et Liberté*, Presses universitaires de France, Paris, 1990.

**Rosenberg, Aubrey**, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, Archives internationales d'Histoires des idées, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, Boston, Londres, 1982.

**Solé, Jacques**, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, 4 tomes, Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III et Aux Amateurs de Livres, Lille et Paris, 1985.

#### 4.2 Articles et parties de livres

**Bots, Hans**, «Un journaliste sur les journaux de son temps : le cas de Pierre Bayle», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, APA-Holland University Presss, Amsterdam et Maarssen, 1988, p. 203-211.

**Bots, Hans**, «Histoire des Ouvrages des Sçavans», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 543.

**Grandroute, Robert**, «Les Nouvelles de la République des Lettres», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 942.

**Hamon, P.** «Jacques Bernard», *Dictionnaire de biographie française*, tome 6, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1932, p. 59.

**Lankhorst, Otto S.**, «Le rôle des Libraires-imprimeurs néerlandais dans l'édition des journaux littéraires de langue française (1684-1750), Bayle», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, APA-Holland University Presss, Amsterdam et Maarssen, 1988, p. 1-9.

**Lestringant, Frank**, «Le Huguenot et le Sauvage : nouvelles hypothèses», *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles) Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes* réunis par Frank Lestringant, Honoré Champion éditeur, Paris, 1998, p. 131-142.

**Lichtenberger, André**, «Nicolas Gueudeville, un précurseur de Jean-Jacques Rousseau», dans *Le Socialisme utopique, Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Félix Alcan, Paris, 1898, [réimpression en fac-similé : Slatkine Reprints, Genève, 1970], p. 31-41.

**Moureau, François**, «L'Esprit des Cours de l'Europe», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Universitas, Paris, 1991, p. 370.

**Reuillard, D.** «Nicolas Gueudeville», *Dictionnaire de biographie française*, tome 17, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1932, p. 23.

**Sokalski, Alexander**, «La Quintessence des Nouvelles», *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, sous la dir. de Jean Sgard, Paris Universitas, 1991, p. 1043.

**Vitto, Jean-Pierre**, «Diffusion et réception du Journal des savants de 1665 à 1714», *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, APA-Holland university Presss, Amsterdam et Maarssen, 1988, p. 167-175.

**Watts, Derek A.**, «Testimonies of Persecution : four Huguenot Refugees and their Memoirs», *Studies in Eighteenth-Century French Literature presented to Robert Niklaus*, éd. J.H. Fox, M.H. Waddicor and D.A. Watts, Exeter UP, 1975, p. 319-333.



## **5. Études générales sur les XVIIe et XVIIIe siècles**

### **5.1 Livres**

**Adam, Antoine**, *Les libertins au XVIIe siècle*, Buchet-Chastel, Paris, 1964.

**Bouchard, Gérard**, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde – Essai d'histoire comparée*, Boréal, Montréal, 2000.

**Bray, René**, *La formation de la doctrine classique en France*, Nizet, Paris, 1963, 389 p.

**Cohen, Gustave**, *Écrivains français en Hollande dans la 1<sup>ère</sup> moitié du XVIIe siècle*, Martinus Nijhoff et Édouard Champion, La Haye et Paris, 1921, 756 p.

**Donville, Louise Godard de**, *Le Libertin – des origines à 1665, un produit des apologètes*, Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 15-51, Paris, Seattle, Tübingen, 1989.

**Duchet, Michèle**, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris, 1971[réédition, Flammarion, France, 1977.]

**Durantaye, Jean-Paul Morel de la**, *Olivier Morel de la Durantaye, officier et seigneur en Nouvelle-France*, Sillery et Paris, Septentrion et Éditions Christian, 1997.

**Goulemot, Jean-Marie**, *La Littérature des Lumières*, Bordas, «En toutes lettres», Paris, 1989.

**Hazard, Paul**, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Fayard, Le Livre de Poche, Paris, 1961.

**Lebrun, François**, *La puissance et la guerre, 1661-1715*, Seuil, Nouvelle Histoire de la France moderne – 4, Paris, 1997

**Mandrou, Robert**, *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 6<sup>e</sup> éd., P.U.F., Paris, 1997, 438 p.

**Martin, H.-J.**, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, Droz, T. I et II., Genève, 1969.

**Muchembled, Robert**, *Société et mentalités dans la France moderne XVIe – XVIIIe siècle*, Armand Colin, Paris, 1990.

**Pintard, René**, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Boivin, Paris, 1943.

**Retat, Pierre**, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Imprimerie Audin, Lyon, 1971.

**Roth, Suzanne**, *Les aventuriers au XVIIIe siècle*, Galilée, Paris, 1980.

**Séguin, Robert-Lionel**, *La vie libertine en Nouvelle-France au XVIIe siècle*, volume 1 et 2, Montréal, Leméac, 1971.

**Solé, Jacques**, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, France, 1997.

**Spink, J. S.**, *La libre pensée française – de Gassendi à Voltaire*, Ouvertures 4, Éditions sociales, Paris, 1966.

**Trudel, Marcel**, *Initiation à la Nouvelle-France, histoire et institutions*, Montréal et Toronto, Holt, Rinehart et Winston limitée, 1968.

**Venard, Marc et Bonzon, Anne**, *La religion dans la France moderne – XVIe – XVIIIe siècle*, Hachette Supérieur, Carré Histoire #40, Paris, 1998.

## 5.2 Articles et parties de livres

**Angers, Julien-Eymard d'**, «Le renouveau du stoïcisme en France aux XVIe et XVIIe siècles», *VIIe Congrès, Aix-en-Provence, 1-6 avril 1963, Association Guillaume Budé, Société d'édition Les Belles Lettres*, 1964, p. 118-164.

**Betts, C. J.**, «The anti-christian deism of the militaire philosophe» chap. 10, *Early deism in France – From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's 'Letters philosophiques' (1734)*, Martinus Hijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1984, p. 137-156.

**Lough, J.**, «Who were the Philosophes?», *Studies in Eighteenth Century French Literature presented to Robert Niklaus*, Université of Exeter, 1975, p. 139-150.

**Pelegri, Benito**, «Typologie des écritures baroques», *Le baroque littéraire – Théorie et pratiques. Actes du Colloque, Paris, les 12, 13 et 13 décembre 1989*, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, Paris, 1990, p. 85-95.

**Zuber, Roger**, «Calvinisme et classicisme», *XVIIe siècle*, 1967, vol. 76-77, p. 5-22.

## **6. Autres ouvrages**

### **6.1 Livres**

**Lanctôt, Gustave**, *Filles de joie ou filles du roi, étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France*, Chanteclerc, Montréal, 1952 [réédition : Éd. du Jour, Montréal, 1966].

**Virieux-Reymond, Antoinette**, *Pour connaître la pensée des Stoïciens*, Bordas, France, 1976, 100 p.

### **6.2 Articles et parties de livres**

**Métral, M.-O.**, «Droit naturel», *Encyclopédia Universalis*, Vol. II, Paris, 1984, p. 597-598.

**Yon, A.** «Notre premier touriste en Nouvelle-France : Asseline de Ronval [1662]», *Les Cahiers des dix*, No 39, 1874, p. 147-170.

## ANNEXES

## Annexe I

Tableau des lieux et dates des 25 lettres des *Nouveaux Voyages*

Lettre I	Port de Québec	8 novembre 1683
Lettre II	Côte de Beaupré	2 mai 1684
Lettre III	Québec	5 mai 1684
Lettre IV	Montréal	14 juin 1684
Lettre V	Montréal	18 juin 1684
Lettre VI	Montréal	20 juin 1684
Lettre VII	Montréal	2 novembre 1684
Lettre VIII	Montréal	28 juin 1685
Lettre IX	Boucherville	2 octobre 1685
Lettre X	Boucherville	8 juillet 1686
Lettre XI	Boucherville	28 mai 1687
Lettre XII	Isle Sainte-Hélène	8 juin 1687
Lettre XIII	Niagara	2 août 1687
Lettre XIV	Missilimakinac	26 mai 1688
Lettre XV	Missilimakinac	18 septembre 1688
Lettre XVI	Missilimakinac	28 mai 1689
Lettre XVII	Québec	28 septembre 1689
Lettre XVIII	Québec	15 novembre 1689
Lettre XIX	Montréal	2 octobre 1690
Lettre XX	La Rochelle	12 janvier 1691
Lettre XXI	La Rochelle	26 juillet 1691
Lettre XXII	Québec	10 novembre 1691
Lettre XXIII	Nantes	25 octobre 1692
Lettre XXIV	Nantes	10 mai 1693
Lettre XXV	Vianne (Portugal)	31 janvier 1694

## Annexe II

Tableau des renvois reliant les trois tomes<sup>2</sup>

Renvois	1 <sup>re</sup> relation	Mémoires	Dialogues	2 <sup>e</sup> relation	Total
Lettre I	3	1	0	2	6
Lettre II	3	0	0	1	4
Lettre III	4	1	0	1	6
Lettre IV	4	0	0	1	5
Lettre V	3	1	0	0	4
Lettre VI	2	0	0	0	2
Lettre VII	5	5	0	0	10
Lettre VIII	3	4	0	0	7
Lettre IX	1	2	0	0	3
Lettre X	0	1	0	0	1
Lettre XI	0	1	0	0	1
Lettre XII	4	0	0	0	4
Lettre XIII	2	2	0	1	5
Lettre XIV	13	2	0	1	16
Lettre XV	6	2	1	2	11
Lettre XVI	9	8	0	0	17
Lettre XVII	5	3	0	1	9
Lettre XVIII	1	0	0	1	2
Lettre XIX	0	1	0	0	1
Lettre XX	0	0	0	0	0
Lettre XXI	0	0	0	2	2
Lettre XXII	1	1	0	1	3
Lettre XXIII	5	6	0	2	13
Lettre XXIV	2	0	0	0	2
Lettre XXV	2	0	0	3	5
(s.-t. 1 <sup>er</sup> T.					139)
Mémoires	27	25	33	3	88
Dialogues	2	1	0	8	11
2 <sup>e</sup> relation	1	0	0	1	2
r.-«bidons»	1	10	1	0	12
r. en général	1	5	0	8	14
<b>Total</b>	<b>110</b>	<b>82</b>	<b>35</b>	<b>39</b>	<b>266</b>

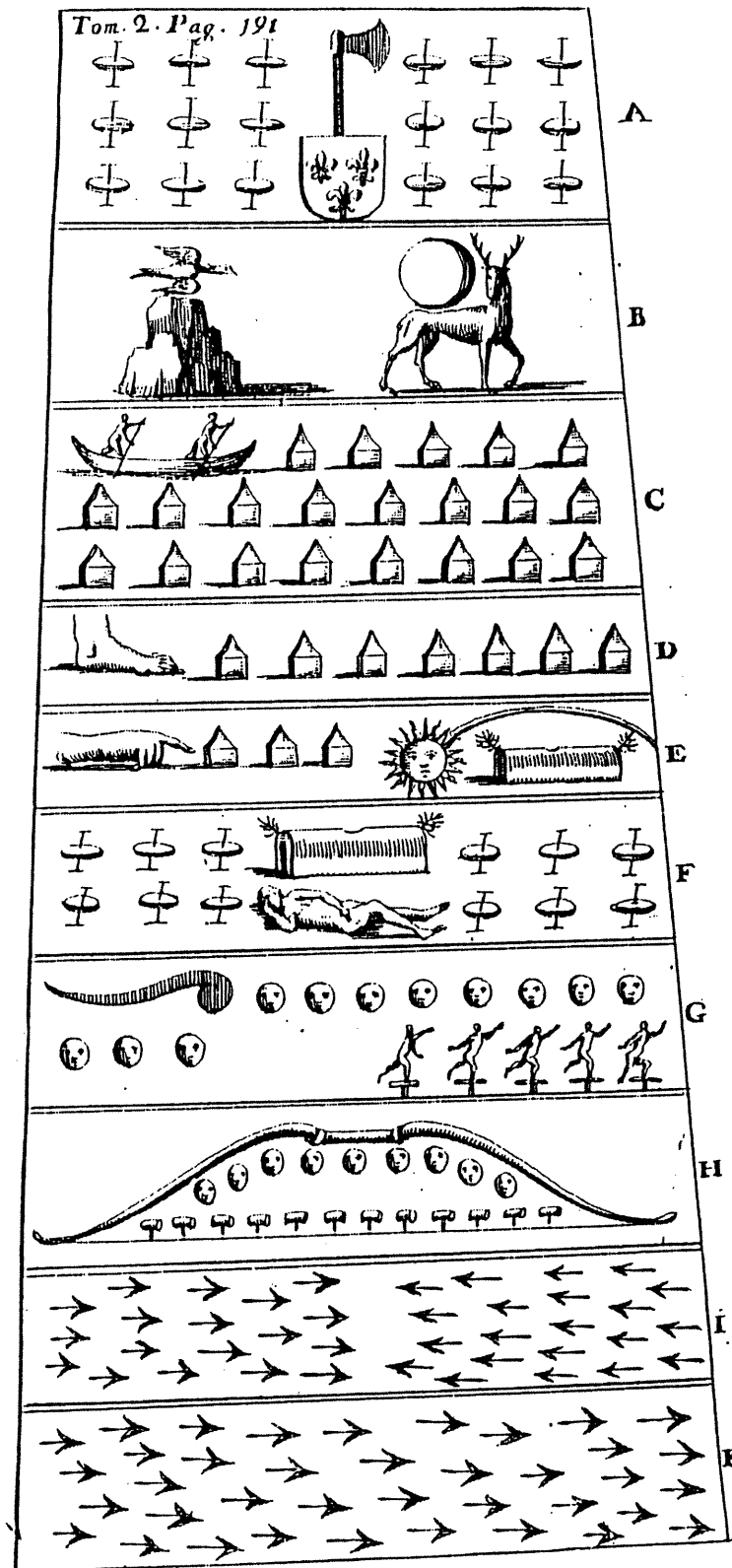
<sup>2</sup> Ce tableau a été construit à partir du *Réseau de renvois* d'Aline Côté-Lachapelle, «Le discours du récit de voyage et ses effets chez Lahontan», *Sur la Nouvelle-France. Documents et questionnements, Études littéraires*, vol. 10, nos 1-2 (avril-août 1977), p. 214-219.

**Annexe III****Tableau des lieux et dates des 7 lettres du *Supplément*  
*aux Nouveaux Voyages***

<u>Lettre I</u>	<u>Lisbonne</u>	<u>10 avril 1694</u>
<u>Lettre II</u>	<u>Hollande</u>	<u>[été] 1694</u>
<u>Lettre III</u>	<u>Copenhague</u>	<u>mi-septembre 1694</u>
<u>Lettre IV</u>	<u>Paris</u>	<u>29 décembre 1694</u>
<u>Lettre V</u>	<u>Béarn</u>	<u>4 juillet 1695</u>
<u>Lettre VI</u>	<u>Huesca</u>	<u>11 juillet 1695</u>
<u>Lettre VII</u>	<u>Saragoza</u>	<u>8 octobre 1695</u>

Annexe IV

«Hiéroglyphe» amérindien selon Lahontan



## Annexe V

Recension des voyages dans *l'Histoire des ouvrages des Sçavans*<sup>3</sup>

Auteur	Pays	Année de publication	Date de recension
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	novembre 1687
Gilbert Burnet	Italie	1687	mars 1688
S. de Rennefort	Indes Orientales	1688	mars 1688
G. de Magalhaes	Chine	1688	juin 1688
P. de Saint-Germain	Terre sainte	1688	juillet 1688
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	mars 1689
Sr. G. Wheeler	Dalmatie., Grèce, Levant	1689	avril 1689
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	avril 1689
Nicolas Gervaise	Macaçar	1688	juin 1689
A. La Croix	Afrique	1688	juillet 1689
Nicolaas Witsen	Asie	(sans date)	novembre 1690
Olof Rudbeck	Atlantique	1689	décembre 1690
Comtesse d'Aulnoy	Espagne	1691	juillet 1691
F.-M. Misson	Italie	1691	août 1691
R. Molesworth	Danemark	1694	mai 1694
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	août 1694
Thomas Smith	Asie	1694	juillet 1695
P. de St Olon	Maroc	1695	juillet 1695
Jacobus Tollius	Italie	1696	juin 1696
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	septembre 1698
Gio Ghirardini	Chine	1700	mai 1702
<b>Lahontan</b>	<b>Amérique</b>	<b>1703</b>	<b>août 1702</b>
Christoph Cellarius	Antiquité	1703	octobre 1702
<b>Lahontan</b>	<b>Amérique</b>	<b>1704</b>	<b>mars 1704</b>
Pierre Violier	géographie gén.	1704	mars 1704
J.-B. de La Faye	Barbarie, Tripoli., Alg.	1704	octobre 1704
Psalmanaazaar	Formosa	1705	novembre 1704
Mabillon et Germain	Italie	1687-1689	septembre 1708
Paul Lucas	Égypte	1705	février 1705
B. de Montfaucon	Italie	1702	mars 1705
<b>Lahontan</b>	<b>Réponse à Trévoux</b>	<b>1705</b>	<b>septembre 1705</b>
Joseph Addison	Italie	1701-1703	octobre 1705
François Nodot	Italie	1706	avril 1706

<sup>3</sup> Tableau réalisé à partir de : Hans Bots et Lenie Van Lieshout, *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIIIe siècle – Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'«Histoire des ouvrages des Sçavans» (16887-1709) publication annotée de quelque cent lettres et index thématique et analytique*, APA, Holland University Press, Amsterdam et Maarssen, 1984, p. 277-281.



## Annexe VI

### Préface des disputations chrestiennes de P. Viret [1541]<sup>4</sup>

*Jehan Calvin<sup>5</sup> aux Lecteurs.*

La dilection de Dieu , nostre Pere , et la grace de nostre Seigneur Jesus Christ , vous soit donnée et multipliée de jour en jour , par la communion du saint esprit. Il y a un Poete ancien qui dit que celuy qui delecte et profite tout ensemble en ses escritz a gaigné le pris et faveur envers tous. Cela est dict à cause de la diversité des natures. Bien est vray que la seule doctrine , quand nous la congnoissons bonne et utile , nous devrait bien suffire pour nous inciter à lire volentiers un livre , y appliquer nostre estude , l'aymer et le priser , et finalement y prendre plaisir. Mais il y en a plusieurs , et quasi la plus-part , qui seront beaucoup plus aises qu'on les enseigne avec une façon joyeuse et plaisante qu'autrement : en sorte que , comme en s'esbatant , ilz profitent et receoyent instruction. Tout ainsi donc que ceux qui s'occupent à composer livres de passe-temps vain et frivole , et amusent le monde à les lire , sont à vituperer , encore qu'il n'y eust nulle corruption : aussi d'autre costé ceux qui ont la grace de tellement enseigner , qu'ilz delectent quant et quant , et induisent les lecteurs à profiter par le plaisir qu'ilz leur donnent , sont doublement à louer. Et de-faict c'est une vertu et faculté qui n'est pas en tous. Mesme les plus savans quelque foys n'y pourront pas advenir : et qui plus est , se feront ridicules en affectant ce qui ne leur est pas donné. Car un homme qui veut user de faceties se doit donner garde de deux vices. L'un est qu'il n'y ayt rien de contraint , ou tiré de trop loing : comme il y en a aucuns qui ont des froides risées , lesquelles ils semble advis qu'on leur ayt arraché du gosier par force.

---

<sup>4</sup> Extrait de : Jean Calvin, «Préface des disputations chrestiennes de P. Viret» *Opera quae supersunt omnia. Ad fidem editionum principum et authenticarum ex parte etiam codicum manu scriptorum, additis prolegominis literariis, annotationibus criticis annalibus calvinianis, indicibusque novis et copiosissimis*, [New York : Johnson Reprint Corporation, 1964], Ed. Guilielmus Baum, Eduardus cunitz, Eduardus Reuss. Brunsvigae, apud C.A. Schwetzke et filium, 1863-1900, volume IX, p. 863 – 866.

<sup>5</sup> Pour accroître la lisibilité du texte, nous avons modernisé deux lettres tels le «*f*» en «*s*» et le «*i*» en «*j*».

L'autre est de ne point decliner à une jaserie dissolue , laquelle en latin se nomme scurrilité , en nostre langage plaisanterie.

Ainsi de tenir le moyen , c'est de savoir bien à propos , et avec grace et par mesure , parler joyeusement , pour recreer tellement qu'il n'y ayt rien d'inepte ou jetté à la volée , ou desbordé , ce n'est pas une vertu commune ou vulgaire.

Je dy cecy à propos des dialogues presens : desquelz on peut tellement recueillir instruction bonne et solide , que cependant on aura occasion de rire. Car la matiere de soy est joyeuse , et est deduicte avec telle grace , qu'il ne se peut faire qu'on ne prenne grand plaisir à la lecture. Nostre frere et compaignon en l'œuvre du seigneur Jesus , Pierre Viret , qui en est l'auteur , a de nature la vertu que j'ay dict estre requise en un homme qui s'en veut mesler. Il est vien vray que , comme en toutes autres choses , il s'est appliqué à meilleure estude et d'autre importance : aussi en ces dialogues sa principale intention n'est pas de delecter et resjouyr les oreilles. Et de-faict ce seroit un labour trop maigre , et une peine mal employée à un homme de tel esprit et savoir. Davantage , outre les dons qu'il a de Dieu , il est appelé à une vocation plus haute. Mais d'autant que le subject qu'il a entrepris de traicter portoit qu'il enseignast comme en s'esbatant et par forme de risée , il a pretendu à la doctrine , comme à son droit but , meslant cependant avec icelle les faceties , comme un accessoire. Voire en sorte que ce livre est tesmoing suffisant qu'il a une dexterité singulière à ce faire, cautant qu'il s'y veut mettre : c'est à dire , autant qu'il convient et que mestier est.

Je say que c'est chose dangereuse , et qu'on ne doit pas faire à la volée , que d'approuver un livre. Mais je ne crains pas d'avoir aucune reproche entre gens de bon esprit et sain jugement , d'avoir recommandé la lecture de ce livre , comme d'un livre auquel le temps sera bien employé. Je n'aurois que faire d'en rendre tesmoignage , n'y d'en parler entre ceux qui congnoistroyent l'homme. Car ceste seule congnoissance suffiroit pour l'es asseurer qu'ilz ne pourroyent faillir de s'y mettre. Mais pource qu'il pourroit estre qu'aucunes , par faute d'advertissement , ne tiendroyent conte d'esprouver que c'est , j'ay bien voulu testifier en partie ce qui en est , pour donner courage à ceux qui s'en voudront

fier en moy , et les inciter à voir jusqu'à ce qu'ilz en puissent juger d'euxmesmes. Non pas que je presume tant que de m'attribuer le jugement dessus les œuvres des autres , pour en prononcer comme par autorité : ou de ranger à mon opinion et advis tous les lecteurs. Toutefois pource que je pense et suis tout persuadé que plusieurs ne refuseront point d'acquiescer à ce que je leur en affermeray , je me suis ingeré pour le profit d'iceux d'en dire mon semblant. Combien qu'il n'est ja mestier de desduire au long tout le profit qui s'en pourra recueillir et le plaisir que on y prendra. Seulement je puis certifier que tous ceux qui auront la patience de continuer la lecture , ne se repentiront point de s'estre di bien adressés.

Il y a un poinct seul , que je sache , qui pourroit diminuer la grace du livre envers aucuns. C'est qu'il semble bien advis que les matieres de la Chrestienté se doyvent traicter avec une gravité correspondente à leur dignité et hautesse : et pourtant qu'il n'est pas convenable de les mesler avec propoz joyeux , attendu mesme qu'il y a dangier qu'en ce faisant on ne les tourne en risée. Principalement au temps present , auquel l'impieté s'est desbordée plus que depuis le commencement de l'Eglise Chrestienne : ou , pour le moins , elle s'est plus clairement decouverte. Afin que nul , pour estre preoccupé de ceste raison, ne soit desgousté de la lecture , il est à noter qu'on dispute des matieres de la Chrestienté en deux sortes : premierement , en taxant les folles superstitions qui sont survenues entre les Chrestiens soubz umbre de la religion , lesquelles toutesfoys ne sont que corruptions d'icelle , pour la renverser et destruire. Secondement , en monstrant la simple et pure verité , selon qu'elle nous est revelée de Dieu par sa sainte parolle. Quant à ceste seconde espece , il est certain qu'incontinent que nous avons ouvert la bouche pour parler de Dieu , nulle facetie ne doit entrer en nosz propoz : mais devons , en tout ce que nous disons , demonstrier quelle reverence nous portons à sa Majesté , ne prononceant un seul mot que crainte et humilité. Mais en descrifrant les superstitions et folies dont le povre monde a esté embrouillé par cy devant , il ne se peut faire qu'en parlant de matieres si ridicules on ne s'en rie à pleine bouche.

Bien est vray qu'il y a bien aussi occasion de plorer et gemir : d'autant que ce n'est pas jeu , que la gloire de Diey ayt esté ainsi obscurcie , et sa verité eternelle , laquelle nous doit estre en singuliere recommandation , ayt esté ainsi abolie par mensonges infiniz : que tant de povres ames ayent esté menées de Satan en ruine et damnation. Mais l'un ne empesche pas l'autre , qu'en ayant tristesse telle que nous devons , de reduire en memoire comme Dieu a esté ainsi blasphemé , ayant aussi pitié et compassion de la calamité où le monde a est si long temps , et est encore à present : néant-moins en racontant des resveries si sottes et des badinages tant ineptes , nous usions de moqueries telles qu'ilz les meritent. Quand nous en ferons ainsi , ce sera à l'exemple des Prophetes : lesquelz , en traictant la simple verité de Dieu , parlent avec une majesté qui doit faire trembler tout le monde : mais en blasmant les resveries des idolatres ne font nulle difficulté d'user de risées , pour monstrier combien elles sont ridicules. Combien que c'est autre chose des Prophetes que de nous. Car d'autant que nous ne parlons par au Nom de Dieu comme eux , afin que tout ce que nous prononceons soit receu comme revelation venant du ciel :

Il nous est bien licite d'user d'un style plus bas. Mais j'ay allegué ceste comparaison seulement pour monstrier que ce n'est pas donner occasion aux Lucianiques et Epicuriens et autres contempteurs de Dieu de vilipender la religion Chrestienne , ou l'avoir en mespris , quand on se moque des corruptions d'icelle.

## Annexe VII

### L'adoration de la croix imposée aux Sauvages

« Vous avez une si grande opinion de ces figures matérielles de la croix , & estimez leur usage si nécessaire en la religion , que je vois qu'un prestre envoyé par l'Archevesque de Goa , exhortant & enseignant un Indien pour le convertir au Christianisme , l'en instruit dès l'entrée , luy apprenant, *que tous les Chrétiens adorent la croix , par ce qu'elle represente le Fils de Dieu , qui y est mort pour nous* . C'est aussi la methode de vos Peres en Canada . Avant toutes-choses , ils plantent des croix dans les pays de ces Sauvages ; & leur apprennent a les adorer. <sup>6</sup> Et en temps de sécheresse , un Jesuite conseilla aux Hurons peuple de ce pays-là , de venir tous adorer une croix , qu'il y avoit plantée & d'y apporter chacun une offrande d'un plat de bled . Je ne trouve point , ni dans les vrays Actes des Apôtres , ni dans ceux de S. Pierre , qu'a forgés le vieux auteur des Recognitions , qu'ils ayent jamais donné aucune pareille instruction à leurs Catechumenes . »<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Référence : «Annales de Canada 1650. ; 1651. p. 93 ; 1636. p. 31.-2.»

<sup>7</sup> Daillé, Jean, ministre protestant, «Réfutation des gloses de Monsieur Cottiby sur quelques uns de ces temoignages ...», *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy*. [1662], 2 parties en 1 volume, Genève, pour I.A & S. De Tournes, 1662, 1<sup>ere</sup> partie, p. 152.

## Annexe VIII

### De l'usage du mot «fable» chez Jean Daillé

« Enfin vôtre disciple est si mal-heureux dans le choix de ses histoires , qu'il nous en a icy donnè une pour vraye , qui est douteuse, & fort suspecte ; Premièrement parce que ni cet Edit de Justinien , dont elle parle , ne paroist nulle part entre les Constitutions & ordonnances de ce Prince , qui nous sont restées en tres-grand nombre ; & secondement parce que ni Procopius ni Elagrius , qui vivoyent sous luy n'en disent rien dans leurs Histoires , bien que la chose soit tres-memorable , ni pas un des autres écrivains proches de ce temps-là . Theophanes est le premier , qui en parle . Et en troisieme lieu par ce qu'il se trouve une insigne diversité entre ce qu'en disent cet auteur , & Anastase son copiste d'une part , & Nicephore de Calliste de l'autre , historien qui a écrit dans le quatorsiesme siecle seulement ; pres de neuf cent ans , apres le fait dont il s'agit . Pour ces raisons , Monsieur de Launoy tient a bon droit toute cette narration pour suspecte ; comme vôtre disciple le peut apprendre , de son traité des viandes , & appeler desormais ce conte , non *une histoire* , comme il dit , mais une *fable fameuse* . »<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Daillé, Jean, ministre protestant, «Réfutation des gloses de Monsieur Cottiby sur quelques uns de ces temoignages ...», *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy*. [1662], 2 parties en 1 volume, Genève, pour I.A & S. De Tournes, 1662, 3<sup>e</sup> partie, p. 399.

## Annexe IX

Extrait de la *Réplique de Jean Daillé*<sup>9</sup>Chapitre XIV<sup>10</sup>

*Où il est justifié contre les vains efforts de ces Messieurs ce que l'on a dit de la Confession , que la facilité du pardon que les mōdains s'y promettent , les porte a la securité ; & que le jugement , qu'en fit un Sauvage a été rapporté fort a propos. Defense de ce qui a été dit sur le mesme sujet , que les plus grands péchés s'effacent en les racontant a l'oreille d'un Prestre , contre les Sophismes de ces deux Messieurs.*<sup>11</sup>

Outre les fautes que je viens de remarquer en sa dernière comparaison , il y en a encore une autre. Car disant que je mets *Machavel a la main droite de Monsieur Arnaud* , & un Sauvage de Canada de l'autre , il [M. Cottiby] suppose evidemment que j'ay fait ouïr ces trois témoins sur un mesme fait , & dans un mesme ordre . Et néantmoins cela est faux . Car j'ay alleguè les témoignages des deux premiers pour montrer la verité de ce que j'avois posé en fait ; assavoir qu'il se treuve autant d'impietè & de vices dans quelques-unes des Societez où la Confession est en usage , qu'en la nôtre où elle ne l'est pas . Puis ayant conclu ce point par la déposition de ces deux témoins , je passe a un autre ; & me mets a considerer la nature de la Confession , comme elle se pratique en vôtre cōmunion , ajoûtant que ce n'est pas merveilles , qu'elle face si peu d'effet puis que c'est une *discipline* , où les plus grands pechés s'effacent en les racontant a l'oreille d'un Prestre , obligè sur peine de la vie a n'en découvrir jamais rien . A quoi j'ajoûte que [228] l'esperance d'une absolution si facile & si

<sup>9</sup> D'une part, cette œuvre de Jean Daillé, ministre protestant de Charenton, est la seule que la Bibliothèque nationale du Québec possède; d'autre part, elle est disponible à l'édifice de la Réserve, au 2275 Holt, Montréal. Cote 248.07/D142RES. Au moment de l'écriture de ces lignes, nous n'avons pas réussi à connaître la date de son acquisition ni si elle provient de quelque ancien fonds (récollet, jésuite ou sulpicien) remontant à l'époque de la Nouvelle-France.

<sup>10</sup> Pour accroître la lisibilité du texte, nous avons modernisé deux lettres tels le «f» en «s» et le «i» en «j».

<sup>11</sup> Jean Daillé, *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy*, Partie III, «Justification de Daillé», Genève : pour I. A. & S. De Tourmes, 1662, p. 227-232.

seure convie plutôt a pecher , & augmente la licence & l'audace du vice au lieu de la mortifier.

Et c'est-là que je fais venir ce sauvage , dont vous & vôtre disciple avez tant fait de risés , ajoutant ces mots aux paroles precedentes ; *Les Sauvages de Canada* cōprirent bien eux-mesmes ce secret qui voyant un de leurs compatriotes converty au Christianisme , faire scrupule de quelque chose , a quoy ils le sollicitoyent de peur qu'il avoit d'offenser Dieu , les *Robbes noires* ( lui dirent-ils en parlant des Jésuites ) *effaceront demain son peché. Ne crain pas un pechè , qui demain ne sera plus , quand tu te seras confessé*<sup>12</sup> . Ainsi il paroist , que la parole de ce barbare est alléguée pour justifier, que la Confession comme vous l'administrez ordinairement<sup>13</sup> est capable de porter les hommes mondains a pecher sur l'esperance qu'elle donne de la facilitè du pardon , au lieu que celle de Monsieur Arnaud a été produite pour justifier simplement , ce que j'avois dit , que l'on ne voit pas le plus d'amandement & d'innocence dans les Societez , où elle est le plus en usage . Vôtre Converti [Cottiby] dit deux choses là dessus , l'une ; qu'il faut bien , que les exemples me manquent , puis qu'il m'a fallu aller chercher celui-là dans le nouveau monde ; L'autre , que c'est par mépris , que je designe les Jésuites par le nom de *Robbes noires* . Pour le premier , il se trompe. Ce n'est pas manque d'autres exemples , qui m'a réduit a faire icy paroistre le sentiment des Sauvages . Autant qu'il y a de gens chez vous , qui abusent de la Confession (& vous ne pouvez nier, qu'il n'y en ait beaucoup) leurs exemples confirment ce que j'ay dit , qu'elle convie avecque raison , *Les Sauvages de Canada comprirent bien eux-mesmes ce secret* ; et ce qui suit . C'est comme si j'eusse dit ; il n'est pas jusques aux hommes les plus rudes et qui n'ont rien ajouté par aucune culture humaine a ce que la nature leur a donné de sens et d'esprit , qui ne sentent des l' abord que vôtre confession conduit le pecheur a esperer trop faiclement le pardon de ses fautes . Tant s'en faut donc , que cette histoire soit icy mal alléguée , comme vous & vôtre Neophyte faites

<sup>12</sup> Référence «Lettre des Jésuites, 1642.»

<sup>13</sup> Référence à «Cott. P. 51».



semblant de le croire ; que tout au contraire elle y vient fort a propos . Car le temoignage que les Sauvages mesme rendent a la verité , que j'ay mise en avant en vaut mille , & conclut d'autant plus fortement pour moy que plus ceux , qui le rendent , sont grossiers & simples ; étant une fidele & naïve expression du jugement que la Nature fait d'elle mesme de vôtre Confession . Pour le nom *des Robbes noires* , vôtre disciple est injuste & ridicule de m'imputer de l'avoir donné à ceux de vôtre ordre par mépris . Je ne fais , que rapporter ce que nous a conté un Jésuite dans la Relation de Canada , que j'ai alléguée . S'il eust daigné prendre la peine de la voir , il y eust treuvé & les *Robbes noires* , et tout ce que j'en ai dit mot pour mot ; de sorte que s'il ne peut souffrir , que ses nouveaux Maistres soient ainsi nommez [229] il se doit prendre a eux-mesmes & non à moy , de la pretendue injure, qu'on leur fait en les appelant ainsi . Mais il laisse-là les Sauvages , et attaque ce que j'ay dit , que dans la discipline de vôtre *Confessiön les plus grands pechés s'effacent en les racontant à l'oreille d'un Prestre* . Il dit , que c'est *une imposture grossiere* , & que pour<sup>14</sup> *dissiper la maligne vapeur* , il n'a qu'a m'opposer le témoignage de ces *Robbes noires* , qu'il m'accuse faussement dans l'aveuglement de la colère d'*avoir voulu salir de mon écume* . Puis il rapporte les paroles d'un Jésuite , nommé Souffren , qui dit , *que la Confession n'est pas un simple narré<sup>15</sup> des pechez , qu'on a commis , les racontant comme une histoire , ou les declarant au Prestre , comme l'on feroit a un amy ; mais que c'est une accusation de ses crimes faite au Prestre , comme juge , avec un vray & interrieur regret de les avoir commis , qui étant conjoint avecque le ferme & absolu propos de ne le cōmettre plus , ils sont pardõnez par les sacrées paroles de l'absolution proferées par la bouche de Prestre* . A cela il ajoûte le titre d'un chapitre de Bellarmin , qui porte , que *la contrition est<sup>16</sup> tout a fait necessaire pour la justification* , & cette proposition , *Qu'il est mesme Tres-*

<sup>14</sup> Demande de correction de l'auteur : ajouter «en», «pour en dissiper». (*Ibid.*, *errata*, 3<sup>e</sup> partie, p. 432.)

<sup>15</sup> Référence à «Cott. P. 62.»

<sup>16</sup> Référence à «Bell. L.2. de *Poenit.* C.8. & c.11, §*fexta propositio*»

*utile , que la douleur soit dans ses degrés , [\*]<sup>17</sup> soit dans sa durée [†]<sup>18</sup> puisse estre dite extresme . Mais si vôtre disciple n'eust pas été en colere , il eut <sup>19</sup> aisément reconnu , que ce que j'ay écrit est la pure verité , & non comme il dit une grossiere imposture . Si c'est une grossiere imposture , ce mesme Bellarmin, qu'il m'objecte , en est coupable . Car il escrit en termes expres , [†]<sup>20</sup> que par cette tres-petite confusion , que nous souffrons devant l'un de nos compagnons de service en Luy découvrant nos pechez ; nous-nous rachetons de cette grande confusion , que sans cela nous aurions a souffrir au jour du jugement devant tous les Anges & tous les hommes ; ce qu'il repete incontinent apres , [\*]<sup>21</sup> & confirme par le miracle d'une vision , que tous les pechez jusques aux plus horribles s'effacent dans la Confession a mesure , que le pecheur les prononce & les recite . Et quant a ce qu'il m'objecte de Souffren & de Bellarmin , premierement je n'ay dit ni icy , ni nulle part ailleurs , que le penitent raconte ses pechez comme une histoire , ( bien que vous me l'imputez , [†]<sup>22</sup> aussi fausement que hardiment ) ni qu'il les conte au Prestre , comme il le feroit a son amy . J'ay simplement dit , qu'il les raconte a l'oreille d'un Prestre , comme a son Juge ; & je ne vois pas , que la qualité en laquelle il regarde le Prestre , change rien au fond de l'affaire . Il n'y a pas plus de Peine a le regarder comme son Juge , que comme son Amy . Le principal est , que par cette declaration ou confession de ses pechez , il les efface , si on vous en croit . Pour le regret de les avoir commis il n'y a que les athées & les profanes endurcis , qui n'ayent aucun regret d'avoir offensé Dieu . Les autres pecheurs en ont du regret , je dis mesme dans le cœur ; Si bien que ce n'est pas non plus une grand'peine au pecheur [230] d'apporter a la cōfession un sentiment , que la nature mesme , quelque corrompue qu'elle soit donne presque a tous les pecheurs d'avoir*

<sup>17</sup> [\*] Référence : «Bellarmin dit, *non solu appreciative sed etiam intensive*. M. Cottiby l'a mal traduit.»

<sup>18</sup> [†] Référence : «Bell. L.3. de *poenis*. C. 12. §. *fed precipua*.

<sup>19</sup> Demande de correction de l'auteur : corriger «eut» en «eust». (*Ibid.*, errata, 3<sup>e</sup> partie, p. 432.)

<sup>20</sup> Même référence qu'à la note 11, avec le signe [†].

<sup>21</sup> Même référence qu'à la note 10, [\*] : «*Ibid.* §. *Scribit.*»

<sup>22</sup> [†] Référence : «Refl. 2.c.2. p. 92.»

pechè , soit pour la peur qu'ils ont d'en estre punis , soit pour la turpitude du peché mesme , quand ils viennent a la reconnoistre , lorsque leur passion étant satisfaite , de<sup>23</sup> le regarder hors du nuage , qu'elle leur mettoit devant les yeux . La difficulté est le reste<sup>24</sup> de Souffren & Bellarmin de *ce ferme & absolu propos de ne commettre jamais les pechez confessez* , & de *cette contrition* , qu'ils demandent au penitent pour obtenir le pardon de ses pechez . Car quant a ce qu'ajoute Bellarmin , de *cette grande douleur* , qu'il lui demande pour chacun de ses pechez , vôtre prétendu converty devoit avoir remarqué , que son Docteur dit bien , qu'il est *tres-utile* de l'avoir ; mais non qu'il soit *nécessaire* . Pour ce propos arrêté & *cette contrition*<sup>25</sup>. J'avoüe , que ce sont des paroles magnifiques ; mais que vos disputes , & plus encore vôtre *pratique* , montrent clairement n'estre que des paroles . En conscience vos Prestres ne donnent-ils l'absolution , qu'a ceux, en qui ils ont reconnu *un propos arrêté & absolu* de ne pecher plus , & en un mot , une vraie contrition ? Nous ôtent-ils pas incontinent eux mesmes d'une main , ce qu'ils sembloient nous avoir donné de l'autre , quand ils distinguent la contrition en *parfaite* , & *imparfaite* , l'une vraie & digne de ce nom , l'autre creüe & réputée telle , bien qu'elle ne le soit pas en effet . Disent-ils pas , que cette dernière suffit pour obtenir le pardon de ses pechez ? Que c'est assez pour recevoir l'absolution , que le pecheur ait ce premier & et imparfait mouvement , que vous Ecoles appellent *attrition* ? pourveu seulement qu'en suite il se confesse ? Tiennent-ils pas , que l'usage de ce Sacrement supplée a ce qui manque a l'*attrition* pour estre une vraie & parfaite *contrition* ? Ne croyent-ils pas , que celui qui peut dire de la bouche & du cœur *qu'il se repent d'avoir offensé un Dieu infiniment bon & infiniment aimable , celui-là a fait un acte d'une vraie contrition & d'une vraie amour de Dieu* ? bien que ces mouvemens de son ame , soient si peu fermes , qu'ils passent & s'évanouissent presque aussi tost , qu'ils sont nais ? Si Monsieur Cottiby eust bien leu l'auteur dont il loüe tant l'éloquence , il y eust appris , que c'est là *la doctrine commune*

<sup>23</sup> Demande de correction de l'auteur : corriger pour «ils le regardent». (*Ibid.*, errata, 3<sup>e</sup> partie, p. 432.)

<sup>24</sup> Demande de correction de l'auteur : corriger pour «qu'ajouté Souffren & » (*Ibid.*, errata, 3<sup>e</sup> partie, p. 432.)

de plusieurs de vos Docteurs . Et qu'il ne s'imagine pas , que ce soit seulement la traditive de quelques menus Casuistes. Son grand Maistre<sup>26</sup> le Cardinal du Perron enseigne expressément la mesme chose , écrivant [\*]<sup>27</sup> qu'une repentance mediocre & imparfaite , qui est ( dit-il ) ce que nous appelons attrition , ne suffiroit pas comme fait la contrition en cas de necessité , pour obtenir le salut , mais qu'assistée & fortifiée de la grace Sacramentale de l'absolution , elle equipolle a une contrition entiere & parfaite , & obtient avecque l'ayde du Sacrement ce que l'autre merite par elle seule . Puis que selon cette maxime , de deux hommes mourants avec l'attrition , celui qui n'a pas eu moyen de se confesser est damné , [231] & celui qui l'a eu , & qui s'est confessé est sauvé ; il est clair premierement que l'absolution doit estre donnée aux pecheurs , qui n'ont que la simple attrition ; puis que la leur refuser, seroit les laisser dans l'état de damnation , les en pouvant tirer ; Secondement que la vertu de la Confession est si grande , que des pecheurs , qui ont si peu de repentance , qu'ils sont en estat de damnation , en sortent en confessant seulement leurs pechez aux Prestres , sans qu'ils ayent pourtant rien ajoûté a cette dispositiō interieure de leur cœur , qui n'empeschoit pas qu'ils ne fussent en état de damnation . C'est donc le seul recit de leurs pechez qui les en tire . En troisieme lieu , de là chacun voit, que ce *propos arresté* , & cette *contrition* , que Souffren & Bellarmin demandoyent necessairement aux pecheurs pour remporter le pardon de leurs pechés du tribunal de vôtre confession , ne sont que des paroles vaines ; qui prises en leur vray & propre sens sont evidemment fausses . Car puis que l'*attrition* suffit au pecheur pour obtenir le pardon & le salut en le confessant ; & puis que d'autre part l'attrition n'est nullement ni le *propos arresté & absolu de Souffren* - , ni la contrition de Bellarmin , il est evident, qu'a bien parler , ni l'un ni l'autre n'est necessaire pour se presenter a vostre Confession . D'où resulte enfin , que c'est, non une *grossiere imposture* ( comme vôtre Neophyte a osé écrire sans raison & sans pudeur ) mais une claire verité de dire, comme j'ay fait,

<sup>25</sup> Demande de correction de l'auteur : corriger par « , j'avoue » (*Ibid.*, *errata*, 3<sup>e</sup> partie, p. 432.)

<sup>26</sup> Référence : «Arnaud en sa 2. Part de la freq. Comm. C.13. p. 350.»

<sup>27</sup> [\*] Référence : «Du Perron. De l'Ench. L.1. c. 31. p. 130. 131.»

que dans la discipline de votre Confession les plus grands pechés s'effacent en les racontant à l'oreille d'un Prestre .

Et quant a ce que vous m'objectez<sup>28</sup> Monsieur , que l'ancienne Eglise & la vôtre aujourd'huy ajoute a la confession les larmes , les oraisons , les veilles , les jeusnes , les aumônes , les restitutions , & les mortifications de la chair ; je dis premierement , que c'est de vous , qu'il s'agit & non de l'Eglise ancienne , où la discipline de la penitence étoit tres-differente de la vôtre . Parlez donc de la vôtre , & laissez-là celle des anciens . Pour la vôtre , je say bien , que vous imposez a vos penitens ces œuvres laborieuses dont vous parlez ; mais vous ne me nierez pas non plus que vous ne les imposez , & que les pecheurs ne les subissent , que pour se racheter non de la *coulpe* , ou de la *peine eternelle du peché* ( qui selon vous s'effacent toutes deux par la confession & par l'absolution, qui la suit ) mais seulement de la *peine temporelle* , qui reste encore a souffrir ou en cette vie , ou dans le purgatoire ; Si bien que vôtre instance est impertinente & n'empesche nullement , que ce que j'ay écrit ne soit vray , que par la *confessiō s'effacent les plus grands pechés* ; assavoir quand a la *coulpe* & a la *peine eternelle* ; qui est le principal ; puis que celuy qui en est là , est hors du danger de la dannation , & assure d'arriver tost ou tard en Paradis . Je laisse-là ceux<sup>29</sup> a qui vous *suspendez l'absolution* . Il est vray que les disciples de JANSENIUS en ont voulu introduire la methode ; & cela eust sans doute rendu vôtre doctrine sur ce sujet moins étrange & moins contraire à la pratique de l'ancienne Eglise . Mais chacun sait comment vous avez receu leurs remontrances , & avec quelle animosité vous les avez persécutez. Pour vous autres Messieurs les Jesuites, je sauray quand vous me l'aurez appris, qui sont ces pecheurs , a qui ( hors les cas reservez & hors la profession ouverte d'impenitence ) vous refusez l'absolution apres leur confession . Jusques-là , je crois que le nombre en est fort petit.

<sup>28</sup> Référence : «Ad. Reff. 2.C.2.p. 92.93.»

<sup>29</sup> Référence : «Ad. p. 93.»

**Annexe X****Lettre de Bierling à Leibniz, le 3 décembre 1710<sup>30</sup>**

Ce que tu as bien voulu me faire savoir sur le baron de Lahontan me fut très agréable. À partir de ses observations, on pourrait rédiger une dissertation sur l'état de nature réfuté par l'expérience d'Hobbes, si je trouve le temps et l'occasion, je me chargerai peut-être de ce travail un jour. Si je ne me trompe pas totalement, Hobbes a raisonné assez justement d'après l'examen de la condition de ces peuples qui veulent se déclarer plus civilisés. Je ne doute nullement en effet que si l'on supprimait les lois avec leurs exécutants et les magistrats, du goût pour une vaine gloire et d'une infinité d'autres raisons, de ce goût qui est à toi et à moi, naîtraient des discordes destinées à ne pouvoir se résoudre que dans le meurtre et le sang. Quant à ces barbares, pour leur bonheur ou leur malheur, ils ne connaissent ni ta condition ni la mienne ni d'autres causes de maux; tant il vaut mieux ignorer les vices que connaître les vertus. Je désirerais, si cela ne te dérange pas, que tu demandes à Monsieur de Lahontan si l'on peut également trouver en Amérique, comme le soutiennent quelques récits de voyage, des populations athées, privées de toute idée de Dieu et de toute religion, et quelles seraient alors leurs mœurs et leurs façons de vivre? Tu sais, Illustre Ami, avec quel soin Pierre Bayle a discuté cette question dans ses *Pensées diverses sur la comète*, afin d'ébranler l'idée de la croyance universelle des peuples en Dieu.

---

<sup>30</sup> Lahontan, *op. cit.*, p. 1151-1152.

## Annexe XI

### Propos du Sauvage sur la Guerre de Succession d'Espagne<sup>31</sup>

Faisons venir ici du Nouveau Monde un de ces hommes qui suivent le pur instinct de la nature, et lesquels, s'ils ne jouissent pas des douceurs de la société, n'en connaissent pas aussi les amertumes et les désagréments. Mettons ce bon sauvage de terre inconnues, mettons-le au milieu de cette société tumultueuse et embrasée. Quelle boucherie! s'écrie-t-il; hé, quelle peut donc être la cause d'un désordre si affreux, d'une si copieuse effusion de sang? Il faut sans doute que ces gens-là se haïssent mortellement. Pardonnez-moi, judicieux sauvage, vous êtes bien loin du fait; au contraire, ces gens-là se tuent parce qu'ils sont amis, et qu'ils craignent que le nœud de leur amitié ne soit coupé. A cette réponse il me semble voir mon étranger ouvrir de grands yeux et me dire, vous n'êtes donc pas vous autres des hommes de notre espèce; il faut assurément que votre raison diffère essentiellement d'avec le nôtre; vous ne me ferez jamais comprendre qu'on se tue par bonne volonté; la philosophie que nous apprenons dans notre école de la Nature, et de la propre voix de cette divine maîtresse, nous fait regarder cela comme une contradiction manifeste. Je lui réplique : je ne vous avance pourtant rien que de fort vrai. Ces hommes qui vous paraissent si acharnés, les uns sur les autres, n'ont point d'autre but que de se procurer un bonheur commun; ils ne disputent que pour la personne qui doit être le premier mobile de ce bonheur...

Notre sauvage sourit et, tirant sa conséquence sur le champ : ergo, dit-il, vous êtes des extravagants ou nous sommes des insensés. Nous autres en votre place ne nous aviserions jamais d'en venir aux armes civiles pour la félicité publique ; renonçant à toutes les vues personnelles nous nous rapporterions de

---

<sup>31</sup> Ce passage de Nicolas Gueudeville est rapporté dans Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, Archives internationales d'Histoires des idées, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, Boston, Londres, 1982, p. 127-128. Il le fait précéder de l'introduction suivante : «*In April 1706, Gueudeville entertains his readers with a dialogue on the War of the Spanish Succession, and draws some pointed conclusions about the advantages of using a noble savage to express one's ideas*»

nos différends d'état à un petit nombre de sages tirés de l'élite de la nation... Ce sauvage commence à m'embarrasser avec sa politique; je prévois qu'il me mènerait loin; de peur de tomber en chemin il vaut mieux le laisser là. C'est un fâcheux disputeur qu'un sauvage; il faudrait avec lui soutenir la négative par de bonnes preuves, et l'on n'en a pas toujours à lui donner; il est en droit et en possession de dire tout ce qu'il pense, au lieu que nous autres confrères de société nous disons souvent ce que nous ne pensons pas. Combien d'écrivains changeraient de style si leurs plumes étaient aussi libres que la langue d'un sauvage... Encore un coup donc, faisons taire notre sauvage : qu'il aille prêcher sa morale et sa politique dans ses cabanes; ne serait-ce point là où la vérité naturelle bannie de notre monde se serait retirée?