

**LES REPRÉSENTATIONS DE L'AUTRE DANS LE *QUART LIVRE* DE  
RABELAIS ET DANS LES *LETTRES PERSANES* DE MONTESQUIEU :  
VERS UNE OUVERTURE DU DIALOGUE**

by

Emir Delic

A thesis  
presented to the University of Waterloo  
in fulfillment of the  
thesis requirement for the degree of  
Master of Arts  
in  
French

Waterloo, Ontario, Canada, 2005

© Emir Delic 2005



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN: 978-0-494-17163-9*  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN: 978-0-494-17163-9*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

## RÉSUMÉ

La présente étude se propose d'examiner les représentations de l'autre dans l'œuvre de deux auteurs, l'un du XVI<sup>e</sup> et l'autre du XVIII<sup>e</sup> siècles. Il s'agit, tout particulièrement, du *Quart Livre* de François Rabelais et des *Lettres persanes* de Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu. Malgré l'écart temporel qui les sépare, les deux auteurs sont au diapason quant à la nature des relations du soi avec l'autre. Le premier chapitre analyse les aspects théoriques de l'identité et de l'altérité avant d'aborder le rôle du sentiment national français dans leur transformation. Ce chapitre se termine par une analyse des formes narratives du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*. Comme les deux œuvres imitent le genre des récits de voyage, le deuxième chapitre examine la façon dont les voyageurs fictionnels représentent les terres étrangères qu'ils traversent. Ce même chapitre étudie également l'attitude des personnages envers les autres qu'ils rencontrent. Le troisième chapitre porte sur l'effet que produisent ces récits hybrides chez les lecteurs. En guise de conclusion, la manière dont le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* évoquent le contact entre le soi et l'autre sera analysée afin de rendre compte de l'ouverture du dialogue avec l'altérité que l'on peut remarquer dans ces deux œuvres.

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier vivement mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Guy Poirier, pour sa disponibilité constante, ses remarques toujours perspicaces et son intérêt vif pour mon projet. J'ai apprécié beaucoup son encouragement et son enthousiasme contagieux qui m'ont guidé au cours de l'élaboration de ce travail.

J'exprime aussi mes remerciements profonds à Monsieur le Professeur François Paré pour le temps et la patience qu'il a eu l'amabilité de consacrer à la lecture et à l'amélioration de la qualité de mon travail. Je lui suis très reconnaissant pour sa bienveillance et son humanité.

J'adresse en outre ma gratitude sincère à Madame la Professeure Tara Collington qui a gentiment accepté de lire mon manuscrit et de contribuer à son perfectionnement. En même temps, je lui suis redevable de ses conseils avisés et de son appui continu.

Au Département d'études françaises de l'Université de Waterloo, où j'ai pu profiter d'une excellente ambiance de travail, je témoigne ma reconnaissance à toutes les personnes, et notamment à Madame Thérèse Sabaryn, à Madame Pat Aplevich et à Monsieur le Professeur Robert Ryan, qui ont influencé ma formation personnelle.

Je tiens également à remercier de leur aide le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et le programme de Bourse d'études supérieures du Canada qui ont appuyé cette thèse de maîtrise (n° 766-2004-0935).

La réalisation de ce projet n'aurait jamais été possible sans le solide soutien moral de ma famille et sans la compréhension dont elle a su faire preuve tout au long de mes recherches. Je dois un dernier merci à tous mes amis, et, tout particulièrement, à Scott Long, qui a toujours su m'encourager au bon moment.

*À mes parents et à ma sœur,  
mes sources de chaleur*

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre I. L'identité, l'altérité et le récit de voyage</b> .....	7
1. Les relations entre le soi et l'autre .....	7
2. Le sentiment national en France : vers une prise de conscience du peuple .....	16
3. Le récit de voyage comme lieu de rencontre avec l'autre .....	34
4. Le récit en archipel .....	42
<b>Chapitre II. Une rhétorique de l'altérité</b> .....	55
1. La représentation du monde de l'autre et la traduction .....	55
2. Les procédés de traduction .....	62
3. Le degré d'altérité dans la représentation du monde de l'autre .....	69
4. Le monde et l'antimonde .....	84
<b>Chapitre III. L'altérité du soi</b> .....	106
1. L'exotopie et le voyage au sein du monde du lecteur .....	106
2. L'effet de distanciation .....	116
3. Le monde comme spectacle généralisé et la panacée du rire carnavalesque .....	123
4. Le dépaysement : entre sens et non-sens .....	127
<b>Conclusion</b> .....	132
<b>Bibliographie</b> .....	142

## INTRODUCTION

Si l'on croit savoir qui est l'autre tout aussi résolument que l'on croit savoir qui on est, c'est que l'on est enclin à tracer une démarcation claire et nette entre le soi et l'autre. Cette tendance humaine est d'autant plus profonde que l'autre revêt d'habitude un caractère menaçant, voire méprisable. Pourtant, aussitôt que l'unité de soi, qu'il s'agisse d'un nous collectif ou d'un je individuel, se trouve remise en question, les frontières poreuses entre identité et altérité éclatent. Ce questionnement qui entraîne une conscience aiguë de l'autre se produit souvent lorsque d'importants bouleversements affectent une société. C'est précisément à de telles époques que François Rabelais et Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, rédigent respectivement le *Quart Livre*<sup>1</sup> (1552) et les *Lettres persanes*<sup>2</sup> (1721).

L'œuvre de Rabelais paraît au moment où les troubles religieux du XVI<sup>e</sup> siècle commencent à s'intensifier. Alors que, vers 1530, il existe toujours un espoir de réforme intérieure de l'Église gallicane et d'ouverture au protestantisme, vers 1550, la Contre-Réforme est en plein mouvement, les persécutions des protestants se précisent, les guerres civiles qui ravageront la France lors de la deuxième moitié du siècle

---

<sup>1</sup> François Rabelais, *Le Quart Livre des faits et dictz Heroïques du bon Pantagruel*, dans *Rabelais. Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> éd., Guy Demerson, Michel Renaud et Geneviève Demerson (éd.), Paris, Éditions du Seuil, (1973) 1995. Les références ultérieures au *Quart Livre* proviennent de cette édition et elles seront indiquées par l'abréviation *QL* suivie des indications de chapitre(s) en chiffres romains et de page(s) en chiffres arabes. En ce qui concerne les références à d'autres œuvres de Rabelais, nous nous rapportons également à cette édition. À noter que nous nous référons, dans la présente étude, à l'édition complète du *Quart Livre*, et non pas aux éditions partielles de 1548.

<sup>2</sup> Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *Lettres persanes*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Jean Ehrard et Catherine Volpilhac-Augier (éd.), Oxford, Voltaire Foundation, 2004. Les références ultérieures aux *Lettres persanes* proviennent de cette édition et elles seront indiquées par l'abréviation *LP* suivie des indications de lettre(s) en chiffres romains et de page(s) en chiffres arabes. En ce qui concerne les « lettres supplémentaires », nous les indiquerons par l'abréviation « L. S. » suivi du numéro de la lettre en chiffres arabes et de l'indication de page(s) également en chiffres arabes.

s'annoncent.<sup>3</sup> Les *Lettres persanes*, tout comme le *Quart Livre*, voient le jour à une époque où les Français s'interrogent sur l'unité et sur les structures sociale et politique de leur pays. Certes, Louis XIV laisse en héritage, à sa mort, en 1715, une monarchie puissante, mais celle-ci doit faire face à un État acculé à la ruine. Le système de Law, dans lequel la monarchie met tout son espoir, ne parvient pas à redresser les finances de l'État. Outre cet échec, la désorganisation des conseils de gouvernement instaurés hâtivement par la Régence ainsi que la guerre déclarée à l'Espagne constituent des facteurs clefs qui finissent par provoquer, vers 1720, une instabilité nouvelle et considérable du royaume. Les deux œuvres sont donc liées aux contextes sociaux au sein desquels elles sont nées.

On ne devrait cependant pas considérer le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* simplement comme des œuvres engagées, comme des moyens dont se seraient servis les deux auteurs pour dénoncer les abus de pouvoir, et, plus généralement, tout ce qui les trouble dans leur société respective. Évidemment, le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* renferment des accusations facilement reconnaissables. Que l'on pense ici, par exemple, aux allusions aux excès de la Couronne et du Saint-Siège.<sup>4</sup> Les censeurs ne perdent alors de vue ni Montesquieu ni Rabelais, même si l'œuvre de ce dernier, contrairement aux *Lettres persanes*, jouit du privilège du roi.<sup>5</sup> Il n'en demeure pas moins qu'il faudrait aller au-delà de cette première lecture. N'est-ce d'ailleurs pas ce que souhaitent les deux

---

<sup>3</sup> Voir Verdun Louis Saulnier, « Le festin devant Chaneph ou la confiance dernière de Rabelais », *Mercur de France*, vol. 320, avril 1954, p. 649.

<sup>4</sup> Quant au *Quart Livre*, voir, par exemple, les épisodes de l'île de Cheli (QL X, 886-890) et de l'île des Papimanes (QL XLVIII-LIV, 1036-1064). En ce qui concerne les *Lettres persanes*, voir, par exemple, les lettres XXII et XXVII rédigées par Rica (LP 190-196; 208-212).

<sup>5</sup> Guy Demerson, « Rabelais », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Michel Simonin (dir.), Paris, Éditions Fayard et Librairie Générale Française, 2001, p. 991. Au sujet de Montesquieu, voir Christopher Betts, *Montesquieu. Lettres persanes*, London, Grant and Cutler Limited, 1994, p. 9.



auteurs? Rabelais ne délaisse certainement pas, dans le *Quart Livre*, la leçon qu'il nous fait dans le prologue de *Gargantua* :<sup>6</sup>

[...] [F]ault ouvrir le livre et soigneusement peser ce que y est deduict. [...] Et posé le cas qu'au sens literal vous trouvez matieres assez joyeuses et bien correspondentes au nom, toutesfois pas demourer là ne fault [...], ains à plus hault sens interpreter ce que par adventure cuidiez dict en gayeté de cuer. [...] A l'exemple d'icelluy [un chien] vous convient estre saiges [doué de flair]<sup>7</sup> pour fleurir, sentir et estimer ces beaulx livres de haulte gresse, legiers au prochaz et hardiz à la rencontre. Puis par curieuse leçon et meditation frequente rompre l'os et sugcer la sustantifique mouelle.<sup>8</sup>

Cette « sustantifique mouelle » de Rabelais est tout aussi chère à Montesquieu. Voici comment il s'exprime au sujet de ceux qui vivent de leur plume : « Pour bien écrire, il faut sauter les idées intermédiaires, assez pour n'être pas ennuyeux; pas trop, de peur de n'être pas entendu. Ce sont ces suppressions heureuses qui ont fait dire à M. Nicole que tous les bons livres étaient doubles ».<sup>9</sup> Ainsi, tant Montesquieu que Rabelais déclarent qu'une œuvre ne véhicule pas un sens explicite et unique, mais dissimule des significations plurielles. Les auteurs nous invitent alors à lire entre les lignes et à dévoiler des sens multiples.

En l'occurrence, comment ne pas succomber à la tentation de chercher ce que le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* nous suggèrent subrepticement à propos de la question de l'identité et de l'altérité? Cette question est non seulement d'actualité au moment de la publication des œuvres, mais Rabelais et Montesquieu se montrent

---

<sup>6</sup> Voir à ce sujet Saulnier, « Le festin devant Chaneph ou la confiance dernière de Rabelais », *loc. cit.*, p. 654-655.

<sup>7</sup> Voir François Rabelais, *Gargantua*, prologue, 52, n. 12.

<sup>8</sup> Rabelais, *Gargantua*, prologue, 50-52.

<sup>9</sup> Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *Pensées, Le Spicilège*, Louis Desgraves (éd.), Paris, Éditions Robert Laffont, 1991, n° 1970, p. 607. Montesquieu se réfère à Pierre Nicole (1625-1695), janséniste, qui est l'auteur des *Essais de morale* (1671-1678). Voir dans la même édition des *Pensées, Le Spicilège*, p. 1061, n° 1970, n. 1. À noter que c'est Diana J. Schaub qui a attiré notre attention sur cette citation. Voir son ouvrage intitulé *Erotic Liberalism : Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1995, p. 13.

effectivement fort conscients des frontières poreuses entre le soi et l'autre. N'oublions pas, en ce sens, que les deux auteurs ont des personnalités littéraires fort différentes des métiers qu'ils exercent. Rabelais, médecin, ayant rédigé des ouvrages d'érudition, possède une réputation de savant.<sup>10</sup> La matière grave de ses ouvrages va bel et bien à l'encontre des « chroniques » pantagruéliques. C'est (outre la censure?) probablement la raison pour laquelle Rabelais signe les deux premiers livres, à savoir le *Gargantua* et le *Pantagruel*, en employant l'anagramme « Alcofribas Nasier ». Même si Rabelais signe le *Quart Livre* de son nom véritable, les charges officielles de médecin auprès de Jean du Bellay ne correspondent pas nécessairement au ton ludique de cette œuvre. L'activité littéraire de Montesquieu, tout comme celle de Rabelais, s'oppose, pour le moins en ce qui concerne les *Lettres persanes*, à sa profession officielle. Voici ce qu'il énonce, à ce propos, déguisé sous le masque de traducteur fictif des *Lettres persanes* : « Si l'on sçavoit qui je suis, on diroit : Son Livre jure avec son caractere : il devoit employer son tems à quelque chose de mieux : cela n'est pas digne d'un homme grave » (*LP*, préface, 137-138).<sup>11</sup> Le Président au Parlement de Bordeaux partage donc avec Rabelais deux faces : l'une sérieuse et l'autre joyeuse.

L'intérêt vif que portent Rabelais et Montesquieu pour l'autre est aussi lié à leurs propres expériences de voyage. Remarquons, par exemple, que Rabelais fait plusieurs séjours à Rome, dont le dernier précède la publication du *Quart Livre*,<sup>12</sup> et que le

---

<sup>10</sup> Demerson, « Rabelais », *loc. cit.*, p. 976. En ce qui concerne les ouvrages, il s'agit tout particulièrement du second tome de *Manardi Epistolarum medicinalium* (1532), des *Aphorismes* d'Hippocrate et de l'*Ars parva* de Galien (1532), et du *Lucii Cuspidii Testamentum* (1532) (*ibid.*).

<sup>11</sup> Afin de distinguer le discours préliminaire du traducteur fictif de l'introduction à l'édition même des *Lettres persanes*, nous désignons, dans cette étude, le discours du traducteur fictif par « préface », et non pas par « introduction », comme c'est, par exemple, le cas de l'édition des *Lettres persanes* de Jean Starobinski [Paris, Éditions Gallimard, (1973) 2003, p. 47]. Voir aussi *LP*, préface, 137, n. 1.

<sup>12</sup> Il s'agit ici du séjour qui va de septembre 1547 à septembre 1549, lequel a influencé la rédaction de l'édition finale du *Quart Livre* sous bien des aspects. Notons que Rabelais remanie et complète l'édition

Bordelais Montesquieu séjourne, avant la publication des *Lettres persanes*, à Paris,<sup>13</sup> ville qui occupe une place importante dans son œuvre. En outre, l'attention particulière que les deux auteurs prêtent aux récits de voyage exerce une influence capitale sur le *Quart Livre* et sur les *Lettres persanes*.

En effet, Rabelais et Montesquieu semblent clairement appréhender la relation étroite entre le voyage et la mise à l'épreuve que ce dernier implique. Il n'est d'ailleurs pas fortuit que le mot anglais « travel » soit étymologiquement lié au mot français « travail ».<sup>14</sup> Le travail, ou bien la mise à l'épreuve, renvoient, d'une part, à l'effort du voyageur de rapporter fidèlement ce qu'il a vécu dans les pays étrangers. Il s'agit, d'autre part, de la mise à l'épreuve de la conscience de soi du voyageur que suscite le contact avec l'autre. C'est justement dans ces deux optiques que nous nous proposons d'étudier le *Quart Livre* et les *Lettres persanes*.

En ce sens, au début du premier chapitre, nous examinerons les relations entre identité et altérité. Ensuite, nous aborderons la question du sentiment national français, car l'appartenance à un groupe influence inévitablement la perception de l'autre. À la fin de ce chapitre, nous nous pencherons sur le récit de voyage comme un lieu propice à la rencontre avec autrui. Dans ce cadre, nous proposerons d'élargir le concept de la « fiction en archipel » élaboré par Frank Lestringant,<sup>15</sup> ce qui nous permettra de rapprocher la nature fragmentée des deux récits.

---

partielle de l'œuvre qui date de 1548. Voir Demerson, « Rabelais », *loc. cit.*, p. 990. Voir aussi *QL*, Introduction, p. 815.

<sup>13</sup> Charles Dédéyan, *Montesquieu ou l'alibi persan*, Paris, Éditions SEDES, 1988, p. 122; Jean Lacouture, *La raison de l'Autre : Montaigne, Montesquieu, Mauriac*, Bordeaux, Éditions Confluences, 2002, p. 82.

<sup>14</sup> Frank Lestringant, « Le voyage, de l'inventaire à l'aventure », *Magazine littéraire*, n° 432, juillet 2004, p. 29.

<sup>15</sup> Voir Frank Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », dans *Écrire le monde à la Renaissance : quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Frank Lestringant (dir.), Caen, Paradigme, 1993, p. 159-185.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la façon dont les voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* expriment les réalités étrangères des pays qu'ils visitent. Notons, au sujet de l'œuvre de Montesquieu, que nous n'aborderons qu'en filigrane les événements qui se passent au sérail d'Usbek, car ce qui importe, dans notre étude, ce sont les procédés qu'utilisent les voyageurs pour dire l'autre. Envisagées sous cet aspect, les deux œuvres, même si elles constituent des récits de voyage imaginaires, déploient, à l'instar de récits de voyage réels, ce que nous nommerons – en s'inspirant de François Hartog – une rhétorique de l'altérité.<sup>16</sup> Suite à l'examen des différents procédés de cette rhétorique qui s'apparente à la traduction, nous nous pencherons à la fin du chapitre sur une dissimilitude importante entre le *Quart Livre* et les *Lettres persanes*, dissimilitude qui touche à la direction des itinéraires ainsi qu'à l'attitude des voyageurs envers les étrangers qu'ils rencontrent.

Comme les œuvres de Rabelais et de Montesquieu ne nous livrent pas seulement une représentation de l'autre, la question sur laquelle porte le dernier chapitre sera de savoir comment les deux œuvres dépassent le dessein conçu habituellement pour un récit de voyage. Nous étudierons, tout particulièrement, le rôle que jouent les procédés carnavalesques dans la rhétorique de l'altérité, telle que mise en œuvre par les deux auteurs. Ceci nous fera découvrir la manière dont Rabelais et Montesquieu proposent, dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes* respectivement, une méthode heuristique qui ouvre la voie à une acceptation de la différence de l'autre et à une prise de conscience de la fécondité des contacts avec celui-ci.

---

<sup>16</sup> François Hartog, qui développe une réflexion précieuse sur la question de l'autre, intitule l'un des chapitres de son ouvrage « Une rhétorique de l'altérité ». Nous empruntons ce même titre pour le deuxième chapitre de notre étude. Voir François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Éditions Gallimard, (1980) 2001, p. 331-394.

## Chapitre I

### L'identité, l'altérité et le récit de voyage

#### 1. Les relations entre le soi et l'autre

Identité et altérité constituent, de toute évidence, des notions complexes qui se laissent difficilement appréhender, voire qui échappent à toute définition.<sup>1</sup> Il existe cependant un accord sur des éléments de base qu'il nous faut au préalable préciser. L'identité peut alors être interprétée soit comme unicité (« singleness ») sur une période de temps ou comme « mêmeté »<sup>2</sup> (« sameness ») dans un milieu de différence.<sup>3</sup> Bien que des liens étroits existent entre ces deux aspects de l'identité, le deuxième élément l'emporte sur le premier, puisqu'avancer qu'une entité ne change pas avec le temps revient à déclarer la « mêmeté » de cette entité par rapport aux autres qui sont différentes d'elle.<sup>4</sup>

Dans cette perspective, le processus d'identification implique nécessairement une séparation entre une entité A et une entité B.<sup>5</sup> Cette tendance à une rupture claire entre A et B constitue une caractéristique importante de la pensée occidentale, laquelle on peut, selon une expression d'Emmanuel Levinas, désigner d'égoïe. En effet, la pensée

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 104, 454.

<sup>2</sup> Le mot « mêmeté » est employé par Voltaire qui le traite de synonyme d'identité. Voir Lalande, *op. cit.*, p. 456, 606. Ici se décèle donc le problème majeur de la définition du terme d'identité. Celle-ci se montre dans une certaine mesure toujours tautologique puisqu'elle intègre le terme à définir. Nous ne pouvons pourtant que nous en accommoder.

<sup>3</sup> À noter que nous nous sommes permis de traduire des termes anglais entre parenthèses.

<sup>4</sup> « Identity », *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Nicholas Bunnin et Jiyuan Yu (dir.), Malden, Blackwell Publishers, 2004, p. 325-326.

<sup>5</sup> Jean-Claude Margolin, « La dialectique du même et de l'autre à la Renaissance : identification, exclusion, différenciation », dans *L'étranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*, Marie Thérèse Jones-Davies (dir.), Paris, Klincksieck, 1996, p. 62.

occidentale réifie, dans une certaine mesure, tout sujet lorsqu'elle le regarde comme un *cogito* cartésien coupé du monde qui l'entoure.<sup>6</sup>

Ceci est d'autant plus problématique que la rupture entre A et B ne saurait être complète, car l'identité de A se forme sur la base des rapports qu'elle entretient avec B. Les remarques de Mikhaïl Bakhtine à ce sujet sont éclairantes : « Je ne deviens conscient de moi, je ne deviens moi-même qu'en me révélant pour autrui, à travers autrui et à l'aide d'autrui. Les actes les plus importants, constitutifs de la conscience de soi, se déterminent par rapport à une autre conscience (à un "tu") ». <sup>7</sup> Cette mise en relief du rôle de l'autre dans la formation du soi s'explique par le fait que la différence entre A et B est significative dans la mesure où considérer quelqu'un comme autre, et par là affirmer son identité, c'est avouer une différence entre le soi et l'autre. <sup>8</sup> Dans les deux cas, la question est de savoir en quoi l'entité en question est différente.

On pourrait reconnaître ici une parenté avec le principe sémiologique de la différenciation. Selon ce principe, un signe reçoit une signification au moyen de contradictions révélées par sa relation avec d'autres signes. <sup>9</sup> Imaginons, par exemple, qu'une entité A possède, tout comme une entité B, un visage ovale, mais qu'elle s'en distingue par des yeux bleus et un nez pointu. N'empêche qu'une entité C peut considérer les yeux de B, que A regarde comme bleus, comme verdâtres; le nez peut lui sembler plus arrondi que ne le perçoit A. Pareilles constatations nous renvoient à la question du relativisme inhérente au principe de différenciation : ce qui est autre pour A

---

<sup>6</sup> Michael Gardiner, « Alterity and Ethics : A Dialogical Perspective », *Theory, Culture and Society*, vol. 13, n° 2, mai 1996, p. 129.

<sup>7</sup> Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 148.

<sup>8</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 331.

<sup>9</sup> Ernst van Alphen, « The Other within », dans *Alterity, Identity, Image : Selves and Others in Society and Scholarship*, Raymond Corbey et Joep Leerssen (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1991, p. 2.

peut être identique pour B. La différence de point de vue au sujet de la couleur des yeux et de la forme du nez ne rend cependant pas compte de la complexité qui caractérise le relativisme lorsqu'il s'applique à l'identité et à l'altérité. Autrement dit, à l'encontre de la sémiotique où le signe renvoie à une existence objective, les descriptions du soi et de l'autre ne se réfèrent pas à une réalité palpable. En outre, il importe d'insister sur un autre aspect de la relativité qui touche l'identité et l'altérité : celles-ci sont toujours liées à des contextes spatiotemporels concrets et à des préoccupations qui en découlent. L'identité et l'altérité changent donc de sens selon le champ d'application et le contexte qu'on leur impose : colonialisme impérial, nationalité et sexualité ne représentent qu'un nombre restreint de cadres qui modifient le sens donné au soi et à l'autre.<sup>10</sup>

La malléabilité évidente des figures de l'identité et de l'altérité démontre que les deux notions sont bel et bien des constructions.<sup>11</sup> Toujours est-il que la dynamique qui caractérise la rencontre du soi avec l'autre, dynamique déclenchée par la difficulté à se définir par rapport à l'autre<sup>12</sup> ou bien à définir l'autre par rapport à soi-même, possède certains traits opératoires. S'il est évident que la différence entre deux entités instaure des délimitations entre elles, les conséquences en sont difficilement prévisibles. Soit les rapports nouvellement constitués entre A et B se passent sans conflits, soit apparaissent les marginalisations qui entraînent des relations conflictuelles.<sup>13</sup> La dernière situation est plus fréquente parce que A est souvent enclin à ne pas changer de position à l'égard de B, et que A s'attend à ce que B s'accommode de lui.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>12</sup> Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Éditions Gallimard, (1988) 2004, p. 276.

<sup>13</sup> Monika Fludernik, « Selbst- und Fremdbestimmung : Literarische Texte und die Thematisierung von Aus- und Abgrenzungsmechanismen », dans *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung : Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Elisabeth Vogel, Antonia Napp et Wolfram Lutterer (dir.), Würzburg, Ergon, 2003, p. 123.

La raison d'une telle attitude réside en grande partie dans le fait que l'on attribue toujours une définition négative à l'autre : l'autre est celui qui ne fait pas partie du je ou du nous. En l'occurrence, l'on s'interroge toujours à savoir à qui l'autre n'appartient pas.<sup>14</sup> Cette question incontournable nous ramène tout droit au principe premier qui soutient la relation entre A et B : la différence. Il y a lieu de remarquer ici que la définition négative de l'autre n'équivaut pas à un jugement, mais plutôt que l'identité de A ou de B est toujours construite directement par rapport à ce qu'elle n'est pas.<sup>15</sup> Il s'ensuit que lors de la rencontre avec autrui il surgit toujours de l'inconnu, du bizarre et de l'étrange. La nouveauté de l'autre peut susciter de la curiosité, de la peur, ou les deux à fois. Bien que la curiosité puisse surmonter la peur et favoriser l'intérêt pour l'autre, l'angoisse de se voir envahi ou attaqué par l'étranger subsiste tout au long du contact avec lui. La plupart du temps, la peur s'impose.<sup>16</sup> Étant donné que l'on valorise habituellement son identité propre vis-à-vis l'autre et que l'étrangeté de l'autre est souvent issue, comme le dit Tzvetan Todorov, « de fantasmes insurmontables »,<sup>17</sup> la peur solidifie l'attachement à soi-même, tout en effectuant une mise à l'écart de l'autre.<sup>18</sup>

À partir de la constatation que l'altérité s'oppose à l'identité, l'on pourrait avancer, dans une perspective purement logique, que l'altérité est simplement une négation de l'identité. Ainsi, Platon postule dans le *Sophiste* une différence entre l'autre et l'être et affirme l'existence du non-être.<sup>19</sup> Plus proche de nous, Charles Renouvier

---

<sup>14</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 139.

<sup>15</sup> Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 65; André Tourmon, « L'étrange semblable », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 29-32, été 1992, p. 252.

<sup>16</sup> Margolin, *loc. cit.*, p. 66-68.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>18</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions du Seuil, (1989) 2001, p. 240.

<sup>19</sup> Lalande, *op. cit.*, p. 39, 104.



(1815-1903) adopte un point de vue semblable à l'égard du statut de l'autre : « Le sujet : ma pensée propre. L'objet : un coup du dehors. L'objet, c'est l'autre ».<sup>20</sup> On aurait tort de supposer que pareilles réifications de l'autre appartiennent à l'histoire. Que l'on songe ici à de récentes manifestations de racisme – l'Holocauste en étant l'exemple le plus extrême –, qui, en s'attaquant au statut d'un être humain, présupposent l'insuffisance de l'être de l'autre, c'est-à-dire lui attribuent un non-être.<sup>21</sup> L'opposition entre le soi et l'autre nous projette ainsi au cœur du problème qui se présente dans l'établissement de rapports entre deux entités.

Certes, le soi écarte l'autre, dans une certaine mesure, pour garder sa différence par rapport à lui, pour protéger son identité. Pourtant, exclusion ne signifie pas privation. Machiel Karskens examine, dans ce contexte, les processus de l'exclusion à partir du concept de raison et de déraison tel qu'élaboré par Michel Foucault :

By definition, the notions *reason* and *unreason* are mutually exclusive and irreconcilable. For reason is defined as the *absence or privation* of reason, nothing more. [...] According to [the] [...] logic [of privation], only the positive term can provide the relationship with content. The positive term must be a property or quality that the subject (of predication) *ought* to have, but does not necessarily possess. Furthermore, there is no middle way between the presence or absence of that property. In the case of privation as distinguished from other types of negation, the property must be a real, natural or intrinsic characteristic of the subject under consideration.<sup>22</sup>

L'absence ou la privation de raison signifie donc *de facto* la déraison. Pourtant, cette relation privative entre raison et déraison ne s'applique pas, par exemple, dans le cas de

---

<sup>20</sup> Charles Renouvier, « De la relation comme catégorie », dans *Les derniers entretiens*, Louis Prat (éd.), Paris, J. Vrin, 1930, p. 9-10; cité par Lalande, *op. cit.*, p. 39.

<sup>21</sup> Voir Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 333-334.

<sup>22</sup> Machiel Karskens, « Alterity as Defect : On the Logic of the Mechanism of Exclusion », dans *Alterity, Identity, Image : Selves and Others in Society and Scholarship*, Raymond Corbey et Joep Leerssen (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1991, p. 78-79. Karskens se réfère à Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions Gallimard, 1972. À noter que, dans sa première édition, cet ouvrage est intitulé *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Édition Plon, 1961 (voir Karskens, *loc. cit.*, p. 75).

la cécité. Une personne aveugle n'est pas une personne moins la faculté de la vue, car elle possède d'autres facultés développées à cause de sa situation particulière. Ces traits positifs, y compris, entre autres, une sensibilité aiguë de l'oreille, seraient évacués d'une description appropriée de la personne aveugle, si la cécité était définie comme une simple absence de la vue. La relation entre vue et cécité est effectivement analogue à celle entre identité et altérité. Évidemment, le soi n'est pas l'autre, mais s'oppose à lui; il ne s'agit cependant pas d'une relation privative. Autrement dit, l'altérité n'est pas une absence pure et simple d'identité, une non-identité, mais une identité autre; l'entité B n'est pas l'entité A, mais elle est.<sup>23</sup>

Si, d'un côté, l'identification renvoie à une séparation du soi et de l'autre, d'un autre côté, elle implique un rapprochement. A, tout en s'approchant de B, ne saurait pourtant l'atteindre. Sinon, A et B, effaçant les délimitations qui garantissent leur identité respective, neutraliseraient ces identités; en d'autres termes, A et B, ou bien le soi et l'autre, se fusionneraient en une seule entité.<sup>24</sup> Pour illustrer la logique du rapprochement de l'autre, l'on pourrait s'imaginer un axe qui va du même à la différence absolue.<sup>25</sup> Un soi, dont l'unité est, rappelons-le, illusoire, peut se positionner n'importe où dans cet espace entre les deux extrémités. Il est pourtant essentiel de noter qu'il ne saurait aboutir à l'un des pôles, c'est-à-dire devenir complètement même ou complètement autre.

---

<sup>23</sup> Karskens, *loc. cit.*, p. 79-82.

<sup>24</sup> Michael M. Spieker, « Hegels Theorie des Anerkennung – ein Versuch zur Überwindung der Dichotomie von Identität und Alterität », dans *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung : Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Elisabeth Vogel, Antonia Napp et Wolfram Lutterer (dir.), Würzburg, Ergon, 2003, p. 286.

<sup>25</sup> Gérard Deléchelle, « Aspects linguistiques de l'altérité », dans *L'altérité dans la littérature et la culture du monde anglophone*, Actes du colloque tenu au Mans en novembre 1991, Le Mans, Université du Maine, 1993, p. 275.

Par ailleurs, il s'agit, plus précisément, d'un flottement perpétuel le long de l'axe, car s'il y a rapprochement vers l'autre, il y aussi éloignement de lui. En ce sens, non seulement la formation d'une identité implique-t-elle l'autre, mais elle s'articule comme un processus infini. Charles Taylor en fournit la définition suivante:

[...] [O]ur identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.<sup>26</sup>

Cette définition met indubitablement en évidence le rôle que joue l'autre dans la formation d'une identité en ce qu'elle fait ressortir l'influence qu'exerce B sur l'identité de A. Cependant, la figure du miroir ne représente pas la complexité du processus dans son intégralité. À y regarder de près, ces remarques présupposent l'existence d'une sorte d'identité fixe et complète de A avant qu'elle ne soit reflétée par B en direction de A.<sup>27</sup>

La difficulté est bien là. B perçoit, tout comme il le fait en percevant sa propre identité, l'identité de A comme stable. Dans les deux cas, il s'agit pourtant d'une stabilité illusoire. Outre que l'identité est de nature fluide, on n'est jamais capable d'obtenir plus qu'une perception de l'identité, que ce soit celle de l'autre ou l'identité propre. Il n'en demeure pas moins que B se fait sans cesse une perception de l'identité de A pour ensuite la lui renvoyer. L'entité A modifie par la suite son identité en fonction de la perception que l'entité B a d'elle. Ce processus inévitable est précisément ce qui accentue l'importance de l'autre, de B, dans la formation du soi, de A.

---

<sup>26</sup> Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25; cité par Winfried Siemerling, « Alterity and Recognition : Charles Taylor and the Limits of Self-certainty », *Texte : Revue de critique et de théorie littéraire*, vol. 23-24, 1998, p. 68.

<sup>27</sup> Siemerling, *loc. cit.*, p. 69.

L'identité étant toujours liée à l'altérité, comment concevoir l'expression de l'autre absolu? D'une part, cette expression cerne, dans l'orbe de la philosophie occidentale, la différence radicale entre deux entités qui a pour conséquence que A ne peut saisir l'être de B. Tel est par exemple le cas du rapport entre l'être humain et Dieu. D'autre part, par l'autre absolu, on entend la qualité irréductible de A qui demeure différent de B et qui lui permet d'être un soi. L'essentiel est que, pour que subsiste la différence, A et B doivent respecter les capacités de l'autre à être différent.<sup>28</sup>

En somme, si nous désignons par auto-image la perception de l'identité que l'entité A se fait d'elle-même, et par hétéro-image la perception de son identité que A reçoit par B<sup>29</sup>, nous pouvons dire qu'une identité se construit par le biais d'un va-et-vient continu entre des ensembles d'auto-images et d'hétéro-images. L'important dans cette mouvance sur l'axe du même et de la différence radicale est une certaine liberté dont jouit A. Il s'agit de la même liberté que s'accordent les deux consciences A et B afin de maintenir la différence entre elles.<sup>30</sup> Ce n'est qu'en acceptant cette différence comme positive et productive, au lieu de la voir sous une lumière négative et destructive que l'on peut décentraliser le propre et partant « démarginaliser » l'étrangeté de l'autre. Ce sont là deux mouvements qui fraient la voie à relativiser le soi et les réalités acquises.<sup>31</sup>

Cela dit, il convient à présent de dire quelques mots au sujet de différentes formes que peut prendre le soi d'une entité A. Le soi naît en effet dès qu'il se voit appartenir à

---

<sup>28</sup> Peter Haidu, « The Semiotics of Alterity : A Comparison with Hermeneutics », *New Literary History : A Journal of Theory and Interpretation*, vol. 21, n° 3, printemps 1990, p. 683.

<sup>29</sup> Margaret Spiering, *Englishness. Foreigners and Images of the National Identity in Postwar Literature*, Amsterdam, Rodopi, 1992, p. 18; cité par Göran Nieragden, « Bausteine zu einer Poetik der Alterität : Modellentwurf zur Fremddarstellung im postkolonialen Roman », *Compar(a)ison : An International Journal of Comparative Literature*, vol. 1, 1999, p. 148. À noter que nous modifions ici légèrement le concept d'auto-images et d'hétéro-images puisque Spiering et Nieragden appliquent ces notions aux groupes, et non pas aux individus.

<sup>30</sup> Spieker, *loc. cit.*, p. 289.

<sup>31</sup> Nieragden, *loc. cit.*, p. 153-155.

une unité différente de celle de l'autre. Cette unité du soi peut être individuelle – un je –, ou collective – un nous –, ou encore une entité abstraite qui se distingue de l'autre. De même, l'autre peut désigner une collectivité ou un individu réels, et il peut dénoter, d'une manière abstraite, tout ce qui est extérieur au soi.<sup>32</sup> De plus, il est possible qu'un individu et celui qu'il considère comme autre appartiennent à un groupe social qui les lie. Il s'agit donc de deux soi A et B qui s'apparentent, car ils sont liés à un ensemble qui les englobe. L'entité A peut dans ce cas être décrite, pour emprunter l'expression de Tzvetan Todorov, comme un autre intérieur par rapport à l'entité B, et vice versa. Inversement, si l'on oppose à A et à B une entité C, qui est exclue du groupe dont A et B font partie, C constitue par rapport à A et à B un autre extérieur. Par exemple, les nobles français sont vis-à-vis des bourgeois français un autre intérieur, alors qu'un Espagnol est pour un Français un autre extérieur.<sup>33</sup> Il importe de noter que les notions de l'autre intérieur et de l'autre extérieur incluent également toutes les formes différentes du soi et de l'autre. En ce sens, vu les rapports étroits qu'entretiennent le soi et l'autre, le soi est toujours sous l'influence de l'autre. L'autre fait donc partie de lui; il peut ainsi être considéré comme un autre intérieur, même si le soi n'en est pas nécessairement conscient.<sup>34</sup> Remarquons enfin que, tout comme pour l'identité et l'altérité, les concepts de l'autre intérieur et de l'autre extérieur ne sont pas figés. Ce que ceux-ci représentent se modifie donc en fonction de la perspective de l'observateur et des liens entre le soi et l'autre en question.

---

<sup>32</sup> Todorov, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 11.

<sup>33</sup> *Ibid.* C'est dans leurs acceptions abstraites que nous avons jusqu'ici entendu les mots soi et autre. En effet, quand on applique le concept de l'altérité aux relations humaines, on devrait toujours employer le pluriel afin de rendre compte de la diversité et des différences des autres par rapport au soi (Haidu, *loc. cit.*, p. 684). En outre, à cause de la fluidité du soi, il serait plus juste de parler des identités du soi. Il en découle que les différents aspects qui sous-tendent le rapport entre identité et altérité examinés jusqu'ici et par la suite se complexifient davantage. Tentant d'apporter quelques éléments d'éclaircissement à la dynamique entre le soi et l'autre, nous nous penchons surtout sur leurs relations structurales et épistémologiques, ce qui nous semble justifier l'emploi du singulier.

<sup>34</sup> Todorov, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 309.

À en juger par l'histoire, une entité, en dehors des frontières qui circonscrivent l'espace d'un groupe politiquement organisé, est la plus susceptible d'être définie comme autre, et tout particulièrement comme un autre extérieur. On peut constater avec étonnement qu'en l'absence de groupes se reposant sur un pouvoir politique et une législation, l'étranger n'aurait pas à vivre l'expérience de l'extranéité; il ne ressentirait pas l'exclusion qui peut se révéler tout au moins désavantageuse.<sup>35</sup> C'est ici que retransparaît l'un des éléments qui préside à toute relation avec l'autre : un acte de solidarité entraîne nécessairement un acte d'exclusion. Si la nation, ou plus précisément « l'apogée du groupe politique » qu'est l'État-nation,<sup>36</sup> représente aujourd'hui « la collectivité la plus puissante »,<sup>37</sup> une étude sur l'autre ne peut s'effectuer sans traiter de cette communauté et du regard qu'elle porte sur elle-même. Ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, qu'une dialectique du même et de l'autre se formule nettement à la Renaissance,<sup>38</sup> à une période où le sentiment national en France connaît des restructurations majeures, restructurations qui annoncent les bouleversements qui se manifesteront au siècle des Lumières.

## **2. Le sentiment national en France : vers une prise de conscience du peuple**

La nation, telles l'identité et l'altérité, est un concept doté d'une riche histoire. Une distinction s'impose de prime abord : le nationalisme, empreint des principes nés en 1789, diffère de ce que l'on appelle communément le patriotisme et le sentiment

---

<sup>35</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 141.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>37</sup> Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 506.

<sup>38</sup> Voir l'étude de Margolin, *loc. cit.*

national.<sup>39</sup> Contrairement à une conception trop restreinte de la nation qui, s'appuyant sur l'idée de l'État-nation établie par la Révolution française, impose un sens anachronique au sentiment national des époques précédentes,<sup>40</sup> il est indéniable qu'une conscience nationale française existe bien avant 1789. Nous adoptons alors, dans la présente étude, la définition de la nation très inclusive que propose Alain Tallon : « La conscience nationale est formée par une pluralité de liens qui unissent une communauté humaine large, pluralité qui crée le sentiment d'une communauté de destin ».<sup>41</sup> Dans cette optique, nous pouvons en effet concevoir le sentiment national comme la transposition de la conscience de soi sur le plan de la communauté. Par ailleurs, étant donné la multitude des liens nationaux qui peuvent, entre autres, être politiques, religieux, ethniques, culturels, linguistiques et géographiques, on doit mettre en relief leur relativité. Autrement dit, chaque lien national occupe une place plus ou moins importante dans la configuration de l'ensemble et cette place se modifie en fonction de la nation et de l'époque en question.<sup>42</sup> Avant de nous pencher sur la question même du sentiment national français, il nous faut considérer tout d'abord d'importantes « communautés de destin » qui se sont formées au fil des siècles sur la base de divers liens nationaux. La première communauté de destin que nous nous proposons d'aborder est celle de la Grèce antique.

Déjà, dans l'Antiquité grecque, les liens ethniques, culturels et politiques, exprimés surtout par le biais du *jus solis* et du *jus sanguinis*, jouent un rôle clef dans la

---

<sup>39</sup> Jean-Luc Chabot, *Le Nationalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 7.

<sup>40</sup> Voir, par exemple, Henri Lefebvre, *Le nationalisme contre les nations*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions Méridiens Klincksieck, (1937) 1988 : « La nation française prit clairement conscience de soi au cours de la Révolution de 1789 » (p. 25).

<sup>41</sup> Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 4.

<sup>42</sup> *Ibid.* À noter que dorénavant nous employons les mots nation et national dans cette acception large des termes.

constitution de la nation. L'appartenance à la communauté de destin étant déterminée par des critères héréditaires, ceux qui ne font pas partie de la Cité sont étrangers. Seuls les citoyens participent aux décisions politiques et ont le droit de propriété. Les étrangers, accablés souvent de taxes supplémentaires, ne jouissent que rarement de ce droit.<sup>43</sup> La Cité grecque semble pourtant se montrer bienveillante à l'égard des non-citoyens : à part ceux qui remettent en question les lois de la Cité, telles que les Amazones, les étrangers appelés en justice sont jugés conformément aux lois de la Cité.<sup>44</sup> En effet, si l'on considère l'institution des métèques, étrangers résidents, la Grèce antique accorde même aux non-citoyens une protection civique. Au moyen de la proxénie et de la prostasie, deux formes de représentation judiciaire, un porte-parole a le droit de représenter les non-citoyens auprès de la Cité. Le proxène et le prostate font tous les deux fonction de patrons d'une communauté étrangère. Néanmoins, il existe une différence entre eux. Le proxène peut être n'importe quel citoyen qui est censé assurer une représentation collective d'un groupe d'étrangers. En revanche, le prostate est toujours un homme politique qui, assumant le patronat de la communauté étrangère, se charge de la protection judiciaire de ses membres.<sup>45</sup> Bien que les Grecs reconnaissent clairement la présence des étrangers – notons qu'il en est ainsi surtout en raison de la valeur économique de ces derniers – les citoyens grecs et les étrangers continuent de s'identifier à leurs communautés respectives par des critères culturels et ethniques qui dépassent les mesures politiques.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 69-74.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 93.



À l'encontre des facteurs déterminant l'appartenance à la Cité, la première tentative de créer une communauté de destin qui n'est pas fondée sur les critères de sang apparaît dans l'éthique stoïcienne. La notion grecque de *oikeiôsis*, que l'on désigne en français par le terme de conciliation, renvoie à « une saisie permanente de soi-même ».<sup>47</sup> En même temps, cette conciliation reflète un rattachement à tous ceux qui nous sont semblables et qui partagent une même humanité. Ainsi s'établit pour la première fois un principe qui revêt une certaine universalité en postulant la raison comme fondement d'une communauté. Cette conception paraît égalitaire, car elle semble éliminer tout facteur héréditaire comme critère d'appartenance dans l'intention de créer un cosmopolitisme basé sur la raison. N'empêche que son impraticabilité germe au sein de son principe fondateur même. Si bien raisonner ouvre la porte à cette communauté, celle-ci demeure fermée à celui qui n'accède pas à cette raison, laquelle est définie évidemment par les Grecs.<sup>48</sup> Ici se révèle – comme nous l'avons noté plus haut – la paire déraison/exclusion qui frappe l'autre. On pourrait également envisager cet insuccès d'un autre point de vue. L'échec de cette éthique stoïcienne, plutôt que de résider dans ses fondements, n'est-il pas programmé à l'avance par sa visée même? Si l'on entend le cosmopolitisme dans son sens premier comme l'acte d'étendre les privilèges dont jouissent les citoyens de la *polis* à l'échelle mondiale, il est fort improbable que le cosmopolitisme puisse devenir une réalité politique. Les droits de la Cité, issus d'une politique qui cherche l'avantage des siens, se veut, face aux étrangers, gardienne de ses citoyens. Si le cosmopolitisme<sup>49</sup> ne peut avoir une existence politique, l'espace religieux

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 84-88.

<sup>49</sup> Nous entendons ici le mot cosmopolitisme au sens large du terme.

semble plus susceptible de l'accueillir.<sup>50</sup> C'est ici qu'apparaissent les liens religieux comme éléments constitutifs du sentiment national.

Née du judaïsme, inscrivant ainsi l'étrangeté dans ses origines,<sup>51</sup> l'*Ecclesia* de Saint Paul adapte les Évangiles à l'univers grec et apparaît d'abord comme une communauté qui coexiste avec la Cité antique. L'*Ecclesia* rassemble les autres, les étrangers, tous ceux qui n'accèdent pas au statut civique de la Cité, en transcendant leurs origines ethniques. Par la suite, cette communauté de destin émergente se répand à l'intérieur de la Cité avant de la remplacer.<sup>52</sup> « L'altérité de sang et d'origine ethnique ou nationale se résorbe dans l'amour pour le prochain à l'image de l'amour christique. L'identification avec le sujet absolu, le Christ, rapproche les étrangers ».<sup>53</sup> Cela ne veut aucunement dire que l'avènement de l'*Ecclesia* résulte en un effacement des liens ethniques, culturels et politiques qui fondent diverses communautés, celles des étrangers et celle de la Cité. Il est plus juste d'affirmer que les liens religieux mis en place par l'*Ecclesia* permettent de constituer une communauté de destin dans laquelle les liens ethniques, culturels et politiques ne prévalent pas comme critères identitaires. Quoi qu'il en soit, le cosmopolitisme religieux, tout comme le stoïcisme, finira par écarter celui qui ne partage pas la même foi. Cette exclusion se concrétise dès les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et elle implique souvent une haine aveugle et une violence acharnée; elle mènera, par exemple, à l'Inquisition ou aux guerres de Religion.<sup>54</sup> Il n'en demeure pas moins que les liens religieux occuperont dans les siècles à venir une place importante dans la formation de la

---

<sup>50</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>51</sup> Si la Bible souligne le statut particulier du peuple juif vis-à-vis des autres, dans la Torah se trouvent de nombreux rappels en ce qui concerne les devoirs que détiennent les Juifs à l'égard des autres. Voir à ce sujet Kristeva, *op. cit.*, p. 95-111.

<sup>52</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 93, 113-118.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 128.

conscience nationale de nombreuses communautés de destin, y compris celle de la France.

Alors que peu après leur émergence les liens religieux se superposent aux liens ethniques, culturels, géographiques et politiques, ceux-ci se structurent au Moyen Âge de façon à instituer en France deux barèmes du statut de l'étranger : l'un étant chrétien et l'autre politique. Si le régime du premier se résume par la protection et l'oppression, celui du deuxième est orienté par le développement de la féodalité.<sup>55</sup> En ce qui concerne le barème politique, le seigneur féodal peut, dans un premier temps, revendiquer les droits sur les aubains, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas nés sur ses terres. Cependant, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle – le roi n'étant plus suzerain, mais le seul seigneur – les droits sur les étrangers appartiennent à la royauté. D'une part, ceci implique que le statut de l'étranger n'est plus déterminé sur la base du sol seigneurial au sens strict du terme.<sup>56</sup> D'autre part, il est évident que le nous des Français se pense désormais par rapport au territoire royal. L'appartenance à cette communauté de destin qu'est le royaume n'est pourtant pas toujours conçue en termes des liens géographiques. Les Français expriment leur sentiment national également en termes de liens ethniques, politiques et avant tout religieux, lesquels sont tous unis au sein de la royauté.

S'ajoutant à l'attachement au sol natal, la loyauté envers le roi joue, jusqu'à la Renaissance, un rôle tellement important dans le sentiment national français<sup>57</sup> que la nation est indubitablement constituée par la Couronne.<sup>58</sup> La raison pour laquelle la personne du roi se présente comme un point de ralliement aussi puissant réside en grande

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>57</sup> Myriam Yardeni, *La conscience nationale en France pendant les guerres de Religion (1559-1598)*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971, p. 15.

<sup>58</sup> Chabot, *op. cit.*, p. 8.

partie dans la légitimation religieuse de son pouvoir. En effet, la France insiste plus que les autres puissances européennes de l'époque sur la sacralisation du pouvoir royal.<sup>59</sup> Capable de guérir des écrouelles après le sacre, le roi de France se voit attribuer le titre de « très chrétien », lequel est communément reconnu par les autres monarques depuis la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, ainsi que celui de « fils aîné de l'Église ».<sup>60</sup> De plus, le prestige dont jouit le roi de France s'étend sur tout son territoire, « le royaume très chrétien ».<sup>61</sup>

De l'« excellence chrétienne »<sup>62</sup> du roi français découle en partie le fait que l'Église de France revendique une place exceptionnelle vis-à-vis des autres instances religieuses, y compris même le Saint-Siège. C'est ainsi que Jean Du Tillet résume l'indépendance de l'Église gallicane :

[...] [Les libertés de l'Église gallicane] se trouveront dépendre de deux maximes fort connexes, que la France a toujours tenus pour certains : la première est; Que les Papes ne peuvent rien commander ny ordonner soit en general, soit en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles es pays du Roy tres Chrestien : et s'ils y commandent ou statuent quelque chose, les sujets du Roy, encore qu'ils fussent clerics, ne sont tenus leur obeir pour ce regard. La seconde, qu'encores [*sic*] que le Pape soit reconnu pour suzerain es choses spirituelles : toutesfois en France la puissance absolüe et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et regles de anciens conciles de l'Eglise, reçues en ce royaume.<sup>63</sup>

La croyance relative aux origines apostoliques de l'Église gallicane garantie donc à la France certaines libertés et fonde son excellence chrétienne.<sup>64</sup> La supériorité revendiquée

---

<sup>59</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 79.

<sup>60</sup> Bernard de Girard, sieur Du Haillan, *De l'estat et succez des affaires de France*, Paris, 1570, p. 125 r<sup>o</sup> : « Et disent quelques Docteurs que le Roy de France est le plus excellent de tous les Rois et princes du monde et que par sur tous les autres Rois il est appelé Tres Chrestien, et fils aîné de l'Église, qui est un tiltre qui fut acquis par Charlemagne, et laissé hereditaire à ses successeurs Rois de France, pour avoir vivement soustenu la foy, et religion chrestienne, contre les infidelles, afin que par ce tiltre le plus excellent de tous, outre les autres grandes et anciennes preeminences, il precedast en tous lieux et rangs tous les autres Rois de la Chrestienté [...] »; cité par Yardeni, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>61</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 81.

<sup>62</sup> À noter que l'expression « excellence chrétienne » est de Tallon. Voir, par exemple, p. 37.

<sup>63</sup> Jean Du Tillet, *Les Libertez de l'Eglise gallicane*, dans *Recueil des Roys de France*, Paris, 1602, p. 83; cité par Yardeni, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>64</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 27-46.

par l'Église gallicane se confirme également par le fait que l'Université de Paris constitue l'instance qui se veut incontournable dans les considérations sur les dogmes religieux.<sup>65</sup> En outre, le prestige de l'Église gallicane, tout comme celui du roi, rejaillit sur tous les habitants du royaume.<sup>66</sup> En effet, plus les conflits entre le gallicanisme et Rome se précisent, plus les chrétiens français, « le peuple élu »,<sup>67</sup> se sentent unis sous leur roi.<sup>68</sup> Ainsi se dessinent, au-dessus des liens politiques, ethniques et géographiques, des liens religieux. Le gallicanisme, comme un élément unificateur primordial, rassemble les sujets du roi de France autour d'une communauté de destin.<sup>69</sup> Cette configuration du sentiment national en France subit des restructurations majeures à l'aube des troubles religieux du XVI<sup>e</sup> siècle.

Jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, le mythe de la France n'ayant pas connu d'hérétiques est accepté par tous, ce qui, d'ailleurs, laisse transparaître un effort pour rejeter aux oubliettes l'hérésie cathare et la croisade des albigeois du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est en partie pour cela que la remise en question de l'excellence chrétienne de la France entraîne de graves conséquences quand, dans les années 1550, se dévoile la véritable étendue d'une Église dissidente qui s'est forgé une place dans toutes les couches sociales du pays.<sup>70</sup> À partir de ce moment, l'effritement entre les liens religieux, politiques et ethniques s'exacerbe provoquant une véritable crise sur les plans psychique et physique, crise dont l'une des questions primordiales est de savoir si l'on peut être français sans être catholique.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>67</sup> Yardeni, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>68</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 281.

<sup>69</sup> C'est principalement sur le rôle du gallicanisme dans la conscience nationale que se penche Tallon dans son étude minutieuse intitulée *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle* à laquelle il joint, soulignons-le, le sous-titre « Essai sur la vision gallicane du monde ».

<sup>70</sup> Voir Tallon, *op. cit.*, p. 46-54.

Dans ce contexte, il faut d'abord noter que les protestants déclarent, dans un premier temps, leur fidélité au roi. Leur loyalisme à la Couronne est si fort qu'il sert même de justification à la conjuration d'Amboise (le 16 mai 1560). Du point de vue protestant, cette « entreprise » cherchait à sauver le roi et le royaume des mains des Guise, qui, avec les Ligueurs, n'hésitent pas à recourir à l'aide des étrangers – et surtout à celle des Espagnols – dans le but d'imposer le catholicisme coûte que coûte.<sup>71</sup> À l'autre extrême, les catholiques refusent catégoriquement d'accepter un roi de France qui se montre indulgent envers les hérétiques, car, dans ce cas, il ne respecte pas le « pacte » selon lequel Dieu a protégé la France à condition que le roi très chrétien défende la religion catholique.<sup>72</sup> Dans le cadre de ces tensions entre le monarque, les catholiques et les protestants, le massacre de la Saint-Barthélemy, qui commence à Paris le 24 août 1572, marque un changement d'opinion définitif de la part des milieux protestants. Constatant que le roi ne protège plus tous ses sujets, les protestants développent un sentiment d'appartenance nationale différent de celui où les liens politiques, ethniques et religieux sont incarnés en la personne du roi. Ils proclament, tout particulièrement, avec véhémence leur attachement au sol natal.<sup>73</sup> Même ceux qui optent pour l'émigration afin de pouvoir continuer de pratiquer le protestantisme ressentent au plus haut degré leur appartenance à la patrie.<sup>74</sup>

Au début des troubles religieux, avant 1572, la royauté, aux prises avec le devoir de respecter le « pacte » avec Dieu et de protéger tous ses sujets, tient un discours ambigu. Ceci précipite la remise en question de l'autorité royale, jusque-là puissance

---

<sup>71</sup> Yardeni, *op. cit.*, p. 201-222.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 71, 103.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 129.

majeure de ralliement de la nation. Cette remise en question est en effet déclenchée par le Concordat de Bologne (1516), qui accorde au roi le droit de nomination aux bénéfices consistoriaux. Dès cette époque, on reproche au roi de s'emparer des biens de l'Église à des fins profanes; ces attaques se feront alors de plus en plus vigoureuses.<sup>75</sup> Ainsi, la souveraineté du roi, affaiblie depuis le règne d'Henri II, continue à s'effriter sous François II et Charles IX. À son avènement en 1574, Henri III comprend que la monarchie a besoin de rehausser son caractère sacré. Toutefois, presque tous ses efforts en vue de ce but échouent. Considérons, à titre d'exemple, le peu de succès de sa tentative de constituer autour de lui et de son épouse une communauté de prière qui était censée prier pour la naissance d'un dauphin.<sup>76</sup> Il s'ensuit que la crise politique qui touche le royaume à cette époque aboutit à une désacralisation de l'image du monarque qui n'est plus considéré, ni par les réformés ni par les ultra-catholiques, comme l'unificateur de la nation française.

Entre alors en jeu le souci de la patrie. Bien que ce souci ne se cristallise que rarement lors des premières guerres de Religion<sup>77</sup> et qu'il se propage d'abord plus rapidement dans les milieux protestants, la peur d'une France partagée saisit vers 1589 plus que jamais tous ceux qui tiennent à la sauvegarde du royaume. La France doit surmonter les querelles intérieures afin de pouvoir se défendre contre les ennemis qui la guettent, l'Espagne en étant le pire.<sup>78</sup> Dès lors la monarchie doit se fixer un nouvel objectif : assurer l'unité civile du royaume et non plus son unité religieuse.<sup>79</sup> Cette responsabilité incombe à Henri IV et il l'assume avec succès. Quels que soient les doutes

---

<sup>75</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 110-122.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 125-132.

<sup>77</sup> Yardeni, *op. cit.*, p. 78-79.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 264-274.

<sup>79</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 135.

qui affaiblissent le mythe concernant la grandeur et la prospérité de son règne, il n'en demeure pas moins qu'Henri IV place toujours les intérêts de la France au premier rang. Voici ce qu'il écrit dans une lettre du 22 mai 1588 adressée aux Messieurs de la Ville d'Orléans : « Je ne laisseray neantmoins jamais de bien faire chez moy : mon païs manquera plustost de devoir envers ce Citoyen que le Citoyen envers son païs : Et tant que je verray ce malade respirer, je ne l'abandonneray jamais qu'il ne soit entièrement guerry ou moy mort avec luy ». <sup>80</sup> C'est avant tout par son patriotisme, qu'il exprime nettement dans ce passage, qu'Henri IV réussit à rétablir l'unité du royaume et à mettre fin aux guerres de Religion. <sup>81</sup>

L'incapacité à décider de nos jours quelle expression, guerres de Religion ou guerres civiles, est plus appropriée pour décrire les troubles qui ravagent la France au cours de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle reflète parfaitement les reconfigurations des liens identitaires constitutifs de la communauté de destin qu'est le royaume français. Selon nous, un chevauchement nouveau des liens religieux, politiques, ethniques et géographiques ainsi qu'une accentuation des liens culturels et linguistiques du sentiment national français s'effectuent à cette époque. La complexité des interactions entre ces différents liens identitaires est pourtant telle qu'elle fait ressortir des interprétations divergentes au sujet du sentiment national français à la Renaissance.

Myriam Yardeni, tout en identifiant les différents éléments constitutifs de la communauté de destin qu'est la France, y compris la légitimation de l'aspect sacré du roi, l'excellence chrétienne du royaume, la langue et la culture françaises, le patriotisme émergent, et en analysant la revalorisation de ces éléments lors de la deuxième moitié du

---

<sup>80</sup> *Lettre du Roy de Navarre*, p. A 1, r<sup>o</sup>-A II, v<sup>o</sup> ; cité par Yardeni, *op. cit.*, p. 195.

<sup>81</sup> Yardeni, *op. cit.*, p. 195-197, 283-296.



XVI<sup>e</sup> siècle, constate l'évacuation d'éléments religieux du sentiment national. Elle affirme notamment que le sentiment national l'emporte à la fin des guerres de Religion sur le sentiment religieux, car celui-là se révèle d'ores et déjà plus apte à garantir l'unité du royaume.<sup>82</sup> Toutefois, malgré leur forme atténuée, les liens religieux ne s'éclipsent pas complètement avec l'avènement de la paix civile. Tout au contraire; compte tenu de l'impossibilité pour la royauté de se montrer neutre sur le plan religieux – impossibilité qui se confirme clairement par l'aggravation continue des conflits confessionnels jusqu'à l'Édit de Nantes – l'abjuration d'Henri IV s'avère nécessaire en vue de sa légitimation. En d'autres termes, le sacre d'Henri IV importe en ce qu'il lui permet d'instituer de nouveaux rapports entre la monarchie et la tradition gallicane.<sup>83</sup> Nous sommes, dans cette perspective, au diapason avec Alain Tallon qui insiste sur l'indissociabilité de références religieuses de la conscience nationale de l'époque. Ceci ne veut pas dire que nous écartons entièrement les conclusions de Yardeni qui trouvent peut-être leur origine dans la seule force que possédaient jadis des liens religieux. Le XVI<sup>e</sup> siècle se caractérise évidemment par la désarticulation de l'alliance des liens religieux, ethniques et politiques réunis auparavant au sein de la royauté. Cependant, il ne faut pas, selon nous, sous-estimer le fait que cette époque connaît également une revalorisation des liens culturels, géographiques et linguistiques qui jouent un rôle de plus en plus prépondérant dans la constitution du sentiment national français. Soulignons ici qu'il s'agit, plus précisément, de liens monolingustiques,<sup>84</sup> car divers dialectes céderont leur place à une seule langue nationale.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 139, 331-332.

<sup>83</sup> Tallon, *op cit.*, p. 134, 284-286.

<sup>84</sup> Nous tenons à remercier ici François Paré qui a eu la gentillesse de nous proposer ce terme.

Les modifications du sentiment national, qui reflètent un affaiblissement des liens religieux, mettent alors en valeur des liens culturels, géographiques et monolingustiques, lesquels se profilent sporadiquement, mais à une fréquence de plus en plus élevée, tout au long de la Renaissance. Pensons par exemple à l'« union sacrée » orchestrée par Catherine de Médicis après la paix d'Amboise. Suite à l'immixtion d'Elizabeth d'Angleterre dans la première guerre de Religion (1562-1563), catholiques et protestants suspendent leurs différences confessionnelles afin de reprendre possession du Havre assiégé par les Anglais. Du reste, il convient de citer un discours de la reine mère qui fait appel au patriotisme des Français :

Reconnoissons [*sic*] quelque different de religion qu'il y ait entre nous, que ce neantmoins nous sommes tous François, enfans legitimes d'une mesme patrie, nais en un mesme Roiaume, sujets d'un mesme Roy, et que Brunehault ne nous mette plus en la teste pour nous entretuer, que nos freres sont bastars, illegitimes et autres que vrais François [...].<sup>85</sup>

D'autres exemples tirés de l'histoire de la littérature de la Renaissance confirment notre hypothèse quant à l'affirmation d'un sentiment national qui valorise les liens culturels et géographiques dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Ronsard écrit un « Hymne de France »<sup>86</sup> et, grâce à Guillaume Budé, le Collège de France (1530) voit le jour.<sup>87</sup> Enfin, quoique mis à l'écart complètement au Moyen Âge et ignorés par certains à la Renaissance,<sup>88</sup> les liens monolingustiques qui doivent unir tous les Français commencent à prendre leur essor. Non seulement élimine-t-on progressivement le latin, par exemple, dans la littérature

---

<sup>85</sup> Henri Estienne, *Discours merueilleux de la vie, actions et deportements de Catherine de Médicis, Royne-mère*, Nicole Cazauran (éd.), Genève, Librairie Droz, 1995, p. 278. Cet ouvrage peut également se voir attribué à Théodore de Bèze ou à Jean de Serres. C'est Tallon qui a attiré notre attention sur la première partie de cette citation (voir Tallon, *op. cit.*, p. 284).

<sup>86</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 70.

<sup>87</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 162.

<sup>88</sup> Notons ici l'exemple de Michel de L'Hospital, *Discours pour la majorité de Charles IX et trois autres discours*, R. Descimon (éd.), Paris, Imprimerie Nationale, 1993, p. 84 : « La division des langues ne fait la separation des royaumes, mais celle de la religion et des lois, qui d'un royaume en fait deux » (1560); cité par Tallon, *op. cit.*, p. 5.

pamphlétaire qui cherche à rejoindre le plus grand nombre,<sup>89</sup> mais il existe des tentatives concertées de constituer et de valoriser une langue commune à tous les Français. L'exemple le plus célèbre en est *La deffence, et illustration de la langue françoise* (1549) de Joachim du Bellay qui préconise une purification de la langue française, s'attaquant en partie à son italianisation. Notons à ce propos les remarques pertinentes de François Paré : « Joachim du Bellay, par exemple, fait accéder, dans [...] [son œuvre], chargée de présupposés idéologiques, l'insignifiant (les œuvres littéraires alors écrites en français) à la signifiante ».<sup>90</sup> Du Bellay contribue donc à tirer la langue française d'une sorte de néant, ce qui s'inscrit, de toute évidence, dans le mouvement général de l'époque qui consiste à accorder une plus grande importance aux liens monolingustiques comme facteur consolidant le sentiment national français.

Le tableau global des différentes modifications des liens identitaires que nous venons de peindre nous permet de faire quelques constatations au sujet du sentiment national en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Symbolisant l'alliance entre les liens religieux, ethniques et politiques, le roi est, au début de la Renaissance, le seul véritable représentant de la nation. Par contre, alors que l'on assiste à un effritement de ces liens, la nation, éclatant hors des limites de son ancien champ sémantique, incorpore l'idée de la patrie, laquelle se cristallise nettement depuis le début des années 1560.<sup>91</sup> Dans la notion de patrie se nichent surtout des liens ethniques, culturels, géographiques, mais aussi des liens monolingustiques. Ces reconfigurations du concept de la nation ont une portée d'autant plus large qu'elles annoncent l'apparition d'un sentiment national évacué de tout lien religieux et qu'elles rendent compte d'un glissement primordial pour notre

---

<sup>89</sup> Yardeni, *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>90</sup> François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Éditions Le Nordir, (1992) 2001, p. 23.

<sup>91</sup> Voir aussi Tallon, *op. cit.*, p. 284.

étude : le concept de nation s'émancipe de l'autorité royale avant de rejoindre la sphère du peuple.

Certes, l'autorité royale au XVII<sup>e</sup> siècle finira par s'affirmer. La centralisation du pouvoir de la Couronne se précise sous Louis XIII et elle est réalisée surtout grâce au cardinal de Richelieu. Le pouvoir royal vise dès lors à prendre le contrôle de tous les aspects politiques et culturels du royaume. Que l'on pense ici par exemple au Code Michau (1629) ou à la création de l'Académie française (1635). La croissance du pouvoir royal atteint pourtant son apogée sous Louis XIV qui inaugure un règne absolutiste. Même si Louis XIV recourt, dans la gestion des affaires politiques intérieures et extérieures, à l'aide de plusieurs ministres, y compris Colbert, cet entourage ne fait qu'exercer la volonté du roi. La noblesse, regroupée à Versailles, se voit ainsi écartée des domaines politiques et les parlements ne font plus qu'enregistrer les décrets royaux. Louis XIV est tout-puissant; à tel point qu'il n'hésite ni à s'opposer au pape dans l'affaire de la Régale, ni à faire sien le dessein d'une nouvelle unité religieuse du royaume. En effet, sous le règne de Louis XIV, les persécutions contre les protestants, initiées déjà sous son prédécesseur, se multiplient, ce qui conduira à la révocation de l'Édit de Nantes en 1685. Cependant, il ne faut pas oublier que, sous le Roi-Soleil, les arts et les lettres fleurissent. En témoignent l'établissement de diverses académies et la protection royale dont bénéficient un grand nombre d'artistes, y compris Racine et Molière. L'essentiel est donc que le sentiment national français ne cesse de fortifier, tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, son ancrage dans les liens culturels, ethniques, géographiques et monolingustiques.<sup>92</sup> C'est là une tendance qui s'épanouira au XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>92</sup> Voir aussi Kristeva, *op. cit.*, p. 256.

Il est intéressant de noter, dans ce contexte, que l'héritage humaniste de la Renaissance est transmis au siècle des Lumières. Cet héritage est vaste; il ne touche pas seulement l'étude des textes grecs et latins. N'oublions pas que la Querelle des Anciens et des Modernes est toujours d'actualité au début du XVIII<sup>e</sup> et nous verrons même que les *Lettres persanes* y font allusion. Toutefois, ce qui importe au plus haut degré, ce sont les legs de l'esprit humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle : l'importance de la connaissance de soi et des principes d'éducation, la découverte du monde, le progrès, l'importance de la transmission du savoir et avant tout de l'exercice libre de la raison.<sup>93</sup> C'est précisément cet esprit humaniste qui, ayant quelque peu hiberné lors du siècle précédent, sera éveillé avec d'autant plus de véhémence au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Parmi les philosophes des Lumières les plus connus, Montesquieu est l'un des premiers à attribuer au concept de la nation une interprétation strictement culturelle. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer que l'« esprit général », tel que conceptualisé dans son œuvre intitulée *De l'Esprit des lois*, tire ses origines des particularités socioculturelles d'un peuple.<sup>94</sup> L'esprit général constitue, sous cet angle, un élément essentiel dans la formation du sentiment national d'une communauté de destin. Outre les courants philosophiques, la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle valorise de plus en plus l'expression du vécu et des sentiments de l'individu social, comme par exemple dans *La nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau.<sup>95</sup> L'apothéose d'un sentiment national émanant essentiellement du peuple est évidemment atteinte vers la fin du siècle, à savoir à la Révolution française. C'est notamment la proclamation de l'Assemblée nationale le

---

<sup>93</sup> Marie-Dominique Legrand, *Lire l'Humanisme*, Paris, Éditions DUNOD, 1993, p. 5-10.

<sup>94</sup> Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>95</sup> Kristeva, *op. cit.*, p. 256-257.

17 juin 1789 qui signale l'effondrement, quoique provisoire, de la royauté au sein de la conscience nationale française.<sup>96</sup>

Si les liens politiques ne sont plus représentés par l'intermédiaire du roi, ils se tisseront désormais autour de la notion d'État. En ce sens, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* confère à tous les Français un statut politique et fait de leur appartenance à la nation française le seul critère de légitimation de leur souveraineté.<sup>97</sup> Ainsi se dressent clairement de nouveaux liens politiques, qui, se joignant aux liens ethniques, culturels et monolingustiques, occuperont désormais une place importante dans la configuration du sentiment national non seulement en France, mais aussi dans d'autres pays. Remarquons en outre que ces acceptions culturelle et politique de la nation prédominent de nos jours.<sup>98</sup>

Quelle que soit la configuration des liens identitaires qui forment le sentiment national, qui dit nation affirme également l'exclusion de ce qui lui est extérieur. Même la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* établit de par son titre une distinction entre le citoyen, membre de la patrie, et l'autre désigné par homme.<sup>99</sup> La situation devient problématique lorsque l'attachement à la patrie s'articule en rejetant l'autre, en

---

<sup>96</sup> Chabot, *op. cit.*, p. 9.

<sup>97</sup> Nous nous rapportons avant tout aux articles I à III de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, telle que décrétée par l'Assemblée nationale en octobre 1789; Article I : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'unité commune », Article II : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression », Article III : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation : nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ». Nous avons tiré ces citations de Christine Fauré (éd.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Éditions Payot, 1988, p. 11.

<sup>98</sup> Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>99</sup> Pour une discussion plus approfondie de la distinction entre l'homme et le citoyen, voir Kristeva, *op. cit.*, p. 142-144, 220-230.

manifestant un mépris, voire une haine, envers ce dernier.<sup>100</sup> Dès que le sentiment national se transmute en nationalisme, on est loin des principes universels et humanitaires que l'on considère souvent comme les prémices de la Révolution française. Rares sont ceux qui, tels Montesquieu et Rousseau, entrevoient très tôt le danger du nationalisme. Voici comment Montesquieu se prononce à ce sujet dans ses *Pensées* :

Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime.<sup>101</sup>

Cette déclaration traduit, sans nul doute, un certain idéalisme, car elle exprime une loyauté tellement pure envers l'homme que celle-ci dépasse l'attachement porté au compatriote. Si tel est le cas, c'est que le sentiment national se positionne toujours vis-à-vis, voire contre, une autre nation. Pareilles circonstances sont propices à produire des clichés nationaux.<sup>102</sup>

Sous cet aspect, les découvertes géographiques, qui se multiplient depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle, s'imposent comme un élément crucial dans le développement du sentiment national français. Remarquons, dans ce contexte, que les grands voyages dépassent les limites de l'ancien cadre commercial qu'est le bassin méditerranéen, ce qui aboutira à un déplacement de la ligne des échanges européens de la verticale à l'horizontale. D'une manière plus virulente encore, les nouvelles réalités géographiques contribuent à une remise en question de l'autorité des Anciens et vont favoriser, au cours des XVII<sup>e</sup> et

---

<sup>100</sup> La déclaration suivante de Maurice Barrès qui date de 1893 synthétise, fort bien, ces rapports hostiles entre le nous national et l'autre qui émanent du nationalisme: « L'étranger, comme un parasite, nous empoisonne » [Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, vol. 2, Paris, (1902) 1925, p. 161]; cité par Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>101</sup> Montesquieu, *Pensées*, *Le Spicilège*, *op. cit.*, n° 741, p. 341.

<sup>102</sup> Tallon, *op. cit.*, p. 19-20.

XVIII<sup>e</sup> siècles, l'apparition de l'exotisme, du racisme et du colonialisme. C'est ainsi que, face à l'autre extérieur, la nation française se voit amenée à modifier son auto-image, auto-image, qui, à son tour, déteint sur l'hétéro-image projetée sur cet autre extérieur. Nous voilà revenus aux rapports entre identité et altérité qui se laissent bien entrevoir dans le lieu de rencontre par excellence du soi et de l'autre : le récit de voyage.

### 3. Le récit de voyage comme lieu de rencontre avec l'autre

Tandis que des théologiens, des poètes et paradoxalement aussi des cosmographes de la Renaissance demeurent, dans un premier temps, attachés aux préceptes venus de l'Antiquité et du Moyen Âge, cette époque connaît une véritable expansion des espaces géographiques.<sup>103</sup> Les voyages à l'étranger du XVI<sup>e</sup> siècle se laissent répartir en trois catégories déterminées en fonction des destinations : l'Italie, l'Orient et l'Amérique.<sup>104</sup> Si les voyages en Italie servent à introduire des nouveautés en France, les descriptions de l'altérité qui en résultent relèvent d'un moindre degré de singularité que celles suscitées par les mondes étranges représentés par l'Orient et par l'Amérique. C'est pour cela que nous nous pencherons principalement, dans cette partie de notre étude, sur des voyages qui s'effectuent vers le Nouveau Monde et l'Orient, et dont la pratique s'hypertrophie au cours des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

Les relations de voyage, tout comme les voyages mêmes, ne datent évidemment pas du XVI<sup>e</sup> siècle. Existant tout au moins depuis Hérodote,<sup>105</sup> elles commencent à se

---

<sup>103</sup> Frank Lestringant, « Jeux de cartes », *Notre histoire*, n° 233, juin 2005, p. 36-37. Voir aussi Frank Lestringant, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Éditions Albin Michel, 1991, p. 18-19.

<sup>104</sup> Chamard, Henri et Michel Simonin, « Voyages », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Michel Simonin (dir.), Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 2001, p. 1208-1210.

<sup>105</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire, op. cit.*, p. 135.



multiplier vers la fin du Moyen Âge. Le *Livre des merveilles* de Marco Polo et le *Voyage d'outre mer* de Jean de Mandeville, lesquels datent du XIV<sup>e</sup> siècle, en constituent de bons exemples, d'autant plus qu'ils deviennent des sources d'inspiration majeures pour les voyageurs des époques suivantes qui les considèrent comme des descriptions véridiques des mondes étrangers.<sup>106</sup> Si le récit de voyage connaît une diffusion plus rapide à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, c'est qu'il puise plus amplement dans l'histoire que ne le font d'autres genres littéraires. La présence de plus en plus importante de l'Empire ottoman sur la scène européenne, la Réforme ainsi que les grands voyages transocéaniques contribuent à éveiller une curiosité inlassable pour les *habitus* étrangers.<sup>107</sup> Il incombe alors au récit de voyage de rassasier cette curiosité qui ne cesse de croître. Sans doute cette tâche est-elle fortement facilitée par le développement de l'imprimerie.<sup>108</sup>

Toutefois, avant d'être mis à la portée du grand public, le récit de voyage mène une existence timide sous la forme du journal de voyage. Figurant dans les bibliothèques privées des classes sociales supérieures, il se présente d'abord comme un type de littérature intime et personnelle, et sa lecture est limitée à l'entourage immédiat du voyageur. Afin de s'affranchir de ce cercle restreint de lecteurs, le récit de voyage doit à ses débuts diminuer l'importance qu'il accorde à l'expression de la personnalité du voyageur. En effet, il ne peut être publié qu'à condition de prétendre au discours savant. Pour ce faire, le récit de voyage comprend de nombreux éléments embryonnaires de ce qui relève aujourd'hui des domaines de l'ethnologie, de l'archéologie et de la

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>107</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, *Écrire le voyage au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 7-8, 49-50.

<sup>108</sup> Fernando Cristóvão, « Le voyage dans la littérature de voyage », dans *Travel Writing and Cultural Memory / Écriture du voyage et mémoire culturelle*, Maria Alzira Seixo (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 238.

botanique.<sup>109</sup> Par conséquent, le récit de voyage, ayant accédé au statut de genre littéraire destiné à la publication, incorpore des discours divers : « La relation de voyage est un genre textuel hybride, qui traverse plusieurs genres et les combine : du journal autobiographique à la description savante, de la réflexion philosophique au recueil d'anecdotes, du fragment de traité historique au récit d'aventures [...] ».<sup>110</sup> Les visées ayant trait à l'érudition continuent à jouer un rôle tellement important qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle apparaissent des compilations de récits de voyage, ce qui métamorphose ceux-ci en une sorte d'Encyclopédie. Notons au passage que c'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que ces collections de récits de voyage subissent un véritable essor partout en Europe.<sup>111</sup>

Le récit de voyage possède, malgré son hybridité, certains traits communs associés à l'expérience viatique des voyageurs.<sup>112</sup> La première caractéristique du récit de voyage découle de son double héritage, étant donné qu'il se balance toujours entre subjectivité et objectivité. Autrement dit, le lecteur s'attend à un équilibre entre le discours de l'observateur sur son expérience personnelle et la description – idéalement objective – de ce qu'il observe. Si une relation penche trop d'un côté ou de l'autre, elle perd les marques d'un récit de voyage et s'approche soit de l'autobiographie, qui

---

<sup>109</sup> François Moureau, « Voyages anonymes et manuscrits à l'Âge classique : une stratégie de communication réservée? », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 108-109. Il est intéressant de remarquer que François Moureau range dans son étude les premiers récits de voyage dans une catégorie qu'il appelle les manuscrits de secrétaire. En opposant ceux-ci aux manuscrits de copiste, Moureau souligne le fait que les récits de voyage étaient à leurs débuts réservés surtout aux sphères non-publiques (p. 108). Voir à ce sujet aussi Marie-Christine Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 30-31 : « A de rares exceptions près [...], plus le récit de voyage prétend au statut de texte élaboré, voire imprimable, et moins apparaît le "je" dans son expression brute » (p. 31).

<sup>110</sup> Lorenza Mondada, « Relations de voyage et archéologie des pratiques d'enquête en sciences sociales : comment rapporter la voix de l'Autre », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 238.

<sup>111</sup> Cristóvão, *loc. cit.*, p. 239-244. Parmi des compilations d'origine française, on compte, entre autres, les *Voyages* (1725) de Corneille le Bruyn, l'*Histoire Générale des Voyages* (1745) de l'Abbé Prévost, l'*Histoire des Navigations aux Terres Australes* (1756) de De Brosses et *Le Voyageur François ou Connaissance de l'Ancien et du Nouveau Monde* (1763) de l'Abbé de la Porte (p. 240). Les années entre parenthèses indiquent, dans notre étude, la date de la première parution de l'œuvre en question et ne tiennent donc pas compte, sauf indication contraire, d'éditions ultérieures.

<sup>112</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 15.

n'aborde que la description du sujet parlant, soit du discours « scientifique », qui s'intéresse uniquement à l'examen de l'objet en question.<sup>113</sup>

La deuxième caractéristique s'apparente à la première en ce qu'elle concerne la distance entre le narrateur et ce dont il parle. Citons à cet effet Francis Affergan qui décrit bien cette relation : « Si je peux les observer, c'est parce qu'ils ne sont pas comme moi ».<sup>114</sup> En d'autres termes, la distance entre le soi du voyageur et ce qu'il décrit doit être telle que l'on assiste à l'apparition de l'autre.<sup>115</sup> Cette distance peut, selon nous, être géographique, temporelle, socioculturelle ou autre.<sup>116</sup>

Enfin, le dernier trait concerne les rapports entre le narrateur et le destinataire. Contrairement à la distance entre le narrateur et ce dont il parle qui doit permettre une découverte de l'autre, la distance entre le narrateur et le lecteur doit être minimale. Ces derniers doivent nécessairement partager un même cadre idéologique ou tout au moins le lecteur doit avoir connaissance de celui de l'auteur pour que puisse s'établir une communication entre eux.<sup>117</sup> Si la distance entre le narrateur et le lecteur est trop grande, l'altérité du narrateur devient, pour le lecteur, aussi extrême que celle de l'autre qu'il

---

<sup>113</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 133.

<sup>114</sup> Francis Affergan, *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 145; cité par Mondher Kilani, « Découverte et invention de l'autre dans le discours anthropologique », dans *Langue, littérature et altérité*, Dominique Vernaud (dir.), Lausanne, Université de Lausanne, 1992, p. 13.

<sup>115</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 133-134.

<sup>116</sup> Voir Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 133-135. À noter que nous divergeons ici, tout en s'en inspirant, de l'opinion de Tzvetan Todorov qui formule la question de la distance entre le narrateur et ce qu'il découvre en termes de localisation dans l'espace de l'expérience vécue par le voyageur : « Un voyage en France ne donne pas un "récit de voyage". Ce n'est pas que les exemples soient inexistantes; cependant, il y manque forcément ce sentiment d'altérité par rapport aux êtres (et aux terres) évoqués » (p. 134). Bien que Todorov souligne qu'il applique cette notion de l'espace dans la perspective du lecteur actuel, nous sommes d'avis que même aujourd'hui, la distance entre le narrateur et ce qu'il décrit ne doit pas s'articuler obligatoirement sur le plan géographique, tout comme c'est le cas pour les époques précédentes.

<sup>117</sup> Hartog, op. cit., p. 62. Sur ce point, nous ne partageons pas l'avis de Todorov : « [...] [L]e lecteur et le narrateur [...] ne doivent pas participer du même cadre idéologique exactement » (Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 135). Todorov postule, plus précisément, qu'un véritable récit de voyage témoigne d'une certaine distance temporelle entre le narrateur et le lecteur.

s'efforce de décrire. Que l'on songe, par exemple, aux *Histoires* d'Hérodote. Le monde grec de l'auteur apparaît aussi étranger aux yeux d'un lecteur moderne que celui des Scythes ou des Amazones dont traite le récit.<sup>118</sup> Par ailleurs, il est intéressant de noter que, poussés par leur propre curiosité ou leurs intérêts, les premiers auteurs de récits de voyage cherchent moins à décrire le voyage afin de plaire aux lecteurs que de peindre la nature dans sa variété et de dévoiler les secrets du monde.<sup>119</sup> Pourtant, déjà, à la Renaissance, renseigner le lecteur sur les terres étrangères devient le but principal de l'auteur.<sup>120</sup> À côté de l'aspect pédagogique, qui répond à la curiosité du lectorat et contribue à la formation générale de celui-ci, émerge une deuxième tâche : le divertissement du lecteur.<sup>121</sup> Ces deux vocations du récit de voyage se trouvent dans les titres de nombreuses œuvres parues au XVI<sup>e</sup> siècle, titres qui signalent souvent l'étrangeté des contrées et des pays visités. Rappelons, par exemple, les *Observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvées en Grece, Asie, Judée, Arabie et autres pays estranges* (1553) de Pierre Belon et *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amerique* (1558) d'André Thevet.<sup>122</sup>

Si le récit de voyage constitue un genre littéraire avec des traits particuliers possédant comme dénominateur commun l'expérience viatique, il convient à présent de s'interroger sur la nature de cette expérience, puisque tout déplacement du soi est théoriquement susceptible d'être considéré comme un voyage.<sup>123</sup> On peut, dans cette optique, distinguer le voyage matériel ou extérieur du voyage spirituel ou intérieur. Alors

---

<sup>118</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 135.

<sup>119</sup> Gomez-Géraud, op. cit., p. 20-21 ; Fernando Cristóvão, loc. cit., p. 240.

<sup>120</sup> Gomez-Géraud, op. cit., p. 16.

<sup>121</sup> Fernando Cristóvão, loc. cit., p. 239.

<sup>122</sup> Les exemples sont cités par Henri Chamard et Michel Simonin, loc. cit., p. 1209.

<sup>123</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 120.

que le voyage extérieur est déterminé par le déplacement physique du voyageur, qui peut avoir lieu réellement ou au contraire être fictif, le voyage intérieur consiste en un déplacement mental. L'essentiel est que tout récit de voyage combine ces deux types de déplacements, quoique le voyage intérieur soit souvent privilégié à sa contrepartie.<sup>124</sup> De fait, il n'est pas rare que le voyage extérieur soit au moins partiellement un produit de l'imagination, conforme ou non aux référents réels du monde de l'autre, et qu'il serve ainsi de prétexte et habituellement d'appui au voyage intérieur. Ceci ne signifie pas que les voyages intérieur et extérieur sont toujours complémentaires, car ce dernier peut se voir placé sous une lumière négative afin de souligner la supériorité du premier. Le scénario inverse est bien sûr aussi possible.<sup>125</sup> Songeons, par exemple, à un narrateur qui, ayant insisté sur les mésaventures qui lui sont advenues, déclare à la fin de son récit qu'il vaut mieux s'informer à l'aide de sources livresques sur les pays inconnus qu'il a visités que de s'y rendre personnellement. Néanmoins, quels que soient les rapports entre voyages intérieur et extérieur, l'union de ces deux modes de déplacement au sein du récit de voyage rend possible l'approfondissement des connaissances dont profite le « viateur ».<sup>126</sup> Le terme de viateur désigne ici tant le voyageur que le lecteur qui, en lisant le récit de voyage, ne fait au fond rien d'autre qu'accompagner le voyageur lors de son parcours.<sup>127</sup>

Cette association entre voyage et *sophiē*<sup>128</sup> fait succomber de nombreux voyageurs à la tentation de trop s'éloigner de l'expérience immédiate, puisqu'ils voient

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 124-126.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>126</sup> Le mot « viateur » est employé par Frank Lestringant, « Rabelais et le récit toponymique », *Poétique : Revue de théorie et d'analyse littéraires*, vol. 12, n° 50, avril 1982, p. 209. Marie-Christine Gomez-Géraud se sert, pour sa part, de l'expression « *homo viator* » dans *Écrire le voyage au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>127</sup> Mondada, *loc. cit.*, p. 319 ; Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 9, 50-52.

<sup>128</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 139.

cette distanciation comme une condition préalable d'un discours savant sur l'autre.<sup>129</sup> Certes, comme nous l'avons noté, une certaine distance entre le voyageur et l'autre est nécessaire, mais souvent le voyageur l'amplifie dans le seul dessein d'organiser, de classer le monde de l'autre. Tout se passe comme si le voyageur refusait l'influence de l'autre, comme si la sagesse n'impliquait pas une réflexion sur soi-même et sur l'autre à la fois. Cette prédilection à l'ordre remonte en effet aux origines de la relation viatique. Celle-ci ressemble, sous sa forme archétypale, à un routier composé d'une liste de toponymes qui contient non seulement des indications de distances séparant un lieu d'un autre, mais aussi quelques renseignements sur chacun des endroits mentionnés.<sup>130</sup>

C'est notamment à la Renaissance que la multitude des nouveautés géographiques et culturelles ainsi que les ambitions littéraires des voyageurs transfigurent le routier en plusieurs variétés de récits de voyage.<sup>131</sup> Celles-ci peuvent être classées selon les motivations que les voyageurs laissent transparaître dans leurs relations.<sup>132</sup> Des cinq catégories de voyage, les plus anciens sont indubitablement ceux qu'entreprennent des pèlerins en direction de la Terre Sainte, de Rome ou de Saint-Jacques de Compostelle. Bien qu'il soit sur le déclin entre 1520 et 1540, le récit de pèlerinage acquiert une nouvelle popularité après le Concile de Trente (1563) qui encourage le voyage de dévotion.<sup>133</sup> Il existe en outre des voyages commerciaux dont les récits reflètent les préoccupations des marchands, tels les renseignements pratiques sur l'emplacement des marchandises. À ces deux premiers types s'ajoutent les voyages de formation. Il s'agit ici de voyageurs qui quittent leur pays d'origine pour se déplacer vers d'autres milieux

---

<sup>129</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 35.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>132</sup> Nous nous référons ici à la typologie proposée par Fernando Cristóvão, *loc. cit.*, p. 247-250.

<sup>133</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 22-23.

intellectuels, comme, par exemple, l'Italie, l'Allemagne ou la Hollande. De retour chez eux, ces voyageurs contribuent, dans bien des cas, à enrichir le discours savant de leurs terres natales. Ensuite, il y a les voyages d'expansion, qui englobent, dans une certaine mesure, les voyages de pèlerinage, de commerce et de formation. Ces voyages foisonnent dès les années 1590 avant d'atteindre leur point culminant aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. L'expansion de l'Europe occidentale à l'échelle du monde entier s'effectue, on le sait, sur tous les plans, mais surtout aux niveaux politique, culturel, religieux et scientifique. Par voie de conséquence, cette expansion engendre la popularité que connaîtra le récit de voyage dans la période qui s'étend du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles.

Il importe de noter que les catégories de récit de voyage que nous venons de mentionner ne forment pas des ensembles rigides. Perméables, les différents types de récits de voyage s'influencent et s'hybrident, ce qui se confirme d'ailleurs par la dernière catégorie constituée par les voyages imaginaires. Si tout récit de voyage peut comprendre des éléments fictifs, le récit de voyage imaginaire n'implique cependant jamais un déplacement réel; c'est une fiction de voyage.<sup>134</sup> Néanmoins, compte tenu de leur trait fondamental qui est l'expérience viatique, les voyages imaginaires se rapprochent des voyages réels, quoique les auteurs d'un voyage imaginaire jouissent d'une plus grande liberté narrative tant sur le plan du contenu que sur celui de la forme. Certes, contrairement aux monographies dont la composition est traditionnellement déterminée par les classements scientifiques et un style d'écriture préétablis, le récit de voyage est rédigé de façon plus souple. Il se structure, tout particulièrement, en

---

<sup>134</sup> Nous tenons à remercier ici Marie-Christine Gomez-Géraud qui a eu l'amabilité de nous suggérer l'expression « fiction de voyage ».

s'adaptant aux circonstances auxquelles est confronté le voyageur.<sup>135</sup> Cependant, le récit qui aborde un voyage imaginaire laisse, de toute évidence, carte blanche à la créativité de l'auteur en ce qui concerne l'expérience viatique.

#### 4. Le récit en archipel

Si la flexibilité de la narration est grande dans un récit reposant sur un voyage imaginaire, elle s'intensifie fortement dans le récit en archipel, qui en constitue un type particulier. Nous empruntons ici le concept de la fiction en archipel élaboré par Frank Lestringant dans le cadre d'une étude sur le *Quart Livre*.<sup>136</sup> Selon Lestringant, la fiction en archipel désigne une relation traitant d'un voyage maritime imaginaire qu'il nomme « récit par îles » ou « Insulaire ».<sup>137</sup> Il est curieux de remarquer que le récit en archipel se rapproche des autres types de récits de voyage en ce qu'il reflète des découvertes géographiques de la Renaissance. Il renvoie, tout particulièrement, au fait que les voyages transocéaniques de cette époque enlèvent aux représentations cartographiques de la terre leur ancienne stabilité. Ces nouvelles images du monde se caractérisent par une fragmentation qui fait de l'espace habité par l'humanité un agglomérat d'îles de grandeurs différentes. De plus, on assiste au XVI<sup>e</sup> siècle à un schisme de la chrétienté. Il n'est donc pas étonnant que ces nouvelles réalités trouvent leur expression dans un type de récit qui représente plus que d'autres un déplacement d'île en île.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Mondada, *loc. cit.*, p. 328.

<sup>136</sup> Voir Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*

<sup>137</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 159.

<sup>138</sup> Lestringant, « Jeux de cartes », *loc. cit.*, p. 36-39.



Cela dit, précisons que les similitudes entre les itinéraires maritimes et terrestres ne sont qu'apparentes. Lestringant affirme en ce sens que les particularités du récit par îles comprennent l'autonomie des insulaires que visitent les voyageurs, la possibilité d'influencer facilement la vie des indigènes et l'imprévisibilité des rencontres associée à un voyage maritime.<sup>139</sup> Tout en étant d'accord avec ces spécificités, que nous aborderons sous peu plus en détail, nous proposons de modifier légèrement la conception du récit en archipel afin de l'adapter à nos œuvres. Lestringant conçoit évidemment la notion du récit par îles sur la base d'un parcours nautique, en employant ainsi le sens littéral du mot île. Nous proposons cependant d'employer le mot île dans une acception figurée afin de rendre également compte des rencontres qui ne se déroulent pas dans une île au sens strict du terme. Nous utiliserons donc, dans la présente étude, l'expression *îlot de contact* pour désigner tout endroit de rencontre du voyageur avec l'autre. De fait, l'arrivée des voyageurs dans un *îlot de contact* est souvent signalée par les voyageurs eux-mêmes qui fixent leur attention sur l'autre. Cette rencontre suscite en même temps chez les voyageurs diverses réactions allant de la curiosité au mépris, de l'admiration à la peur.<sup>140</sup> Il importe de préciser que l'expression *îlot de contact* s'applique à une expérience viatique dont le récit s'apparente à un déplacement en archipel.<sup>141</sup> Si nous admettons cette conception élargie du récit en archipel, nous pouvons en effet l'appliquer tant au *Quart Livre* qu'aux *Lettres persanes*.

---

<sup>139</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 159-162.

<sup>140</sup> Voir Paul J. Smith, *Voyage et écriture. Étude sur le Quart Livre de Rabelais*, Genève, Librairie Droz, 1987, p. 99, 132-134.

<sup>141</sup> Nous utiliserons désormais l'expression *îlot de contact* dans l'acception que nous venons de lui attribuer. En vue de ne pas nuire à la lecture de notre texte, nous cessons à ce point de mettre cette expression en italique.

Examinons maintenant les spécificités du récit en archipel, telles qu'elles se manifestent dans les deux œuvres. Notons, en premier lieu, que le narrateur peut facilement créer de nouvelles étapes du trajet en insérant un îlot de contact supplémentaire dans l'ensemble de son parcours. De plus, l'autonomie intrinsèque des îlots de contact accorde au narrateur une grande liberté d'invention; le monde de l'autre peut alors se révéler dans toute sa diversité.<sup>142</sup> Pensons ici aux êtres étranges qui habitent les îles où débarquent Pantagruel et son équipage : les Chiquanous qui gagnent leur vie en se laissant brutaliser par leur clientèle (*QL* XII-XVI, 894-916), Bringuenarilles, avaleur de moulins à vent (*QL* XVII, 916-920), ou encore les paroles gelées (*QL* LV-LVI, 1068-1074). Ce dernier épisode est significatif puisqu'il nous amène à constater que l'espace de l'îlot de contact ne doit pas forcément être clairement circonscrit ni mentionné spécifiquement dans le récit. Soulignons en ce sens que la rencontre des Pantagruélistes avec les paroles gelées n'a pas lieu dans une île, mais dans un îlot de contact, et plus précisément dans un îlot de contact qui n'est pas clairement délimité. En témoignent les propos de Panurge, qui, dans son angoisse, s'écrie : « [...] [I]lz [les paroles gelées] sont sus leurs fumiers, nous ne congnoissons le pays » (*QL* LV, 1070). La peur qui saisit Panurge dans cet épisode est d'autant plus grande que les voyageurs ne peuvent cerner les frontières de ce « pays ».

En ce qui concerne les *Lettres persanes*, elles se structurent également autour de différentes escales dans les lieux de rencontre teintés de bizarreries aux yeux des voyageurs persans. Notons, par exemple, l'hôpital des Quinze-Vingts où Rica fait la

---

<sup>142</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 159-160. Voir aussi Luigi Monga, « Mapping the Journey / Translating the World », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 415: « Islands are easily created by explorers and cartographers, given a self-sufficient status, viewed as enclosed in their own autonomy, allowed to take peculiar elements and to harbor utopias and dreams ».

connaissance d'un aveugle qui devient son guide (LP XXX, 216-217), ou la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor, « terre étrangère »<sup>143</sup> (LP CXXVII, 484), où Rica retourne plusieurs fois dans l'intention de l'explorer (LP CXXVII-CXXXI, 484-497). Ces deux exemples sont, dans une certaine mesure, particuliers étant donné que de nombreux îlots de contact dans les *Lettres persanes* ne sont pas clairement évoqués. Tel est, entre autres, le cas des rencontres des Persans avec les Français dans les lieux indéterminés, où cependant les voyageurs peuvent s'instruire davantage sur les mœurs françaises. Pensons, par exemple, aux observations d'Usbek au sujet de la Querelle d'Homère (LP XXXIV, 226-228) ou à celles concernant le point d'honneur (LP LXXXVIII, 378-379). Les voyageurs persans n'indiquent pas, dans ces cas, où exactement ils ont appris les renseignements qu'ils livrent dans leur récit. En outre, même s'il se trouve que l'îlot de contact est précisé, il s'agit souvent d'une mention générale, telles que la demeure d'un « grand Seigneur » (LP LXXII, 331-332) et une maison de campagne près de Paris (LP XLVI, 253-259). De fait, le nombre d'îlots de contact dont on ne peut discerner le nom ou le lieu exact est plus élevé dans les *Lettres persanes* que dans le *Quart Livre*. Que le lieu en question soit évoqué explicitement ou non, les rencontres des voyageurs persans avec les Français, rencontres qui leur permettent de s'instruire sur le monde de ces derniers, se déroulent dans un îlot de contact ou dans un autre.

Le deuxième trait du récit en archipel est lié au premier dans la mesure où l'autonomie de l'îlot de contact constitue, paradoxalement, la cause de son instabilité sur les plans moral et physique. Face à la terre ferme, l'espace clos de l'îlot, qui manque d'attaches solides, est malléable de sorte que la rencontre avec les voyageurs est

---

<sup>143</sup> À noter que c'est l'ecclésiastique français qui qualifie la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor de « terre étrangère », mais elle est évidemment tout aussi étrangère à Rica.

susceptible de modifier inopinément la vie des insulaires.<sup>144</sup> L'épisode des Andouilles dans le *Quart Livre* illustre bien cette caractéristique. Non seulement assiste-t-on à une bataille entre la population des Andouilles et les Pantagruélistes, et à l'établissement de la paix grâce à l'intervention de Mardigras, mais Niphleseth, la reine des Andouilles, prête allégeance à Pantagruel et à ses successeurs. Elle promet, tout particulièrement, d'envoyer tous les ans à son royaume des Andouilles royales pour qu'elles soient servies en hors-d'œuvre (*QL XXXV-XLII*, 988-1018). Quant aux *Lettres persanes*, l'inconstance se laisse apercevoir, par exemple, dans la demande de l'actrice de l'opéra qui prie Rica de l'emmener en Perse (*LP XXVI*, 204-207).

À ces deux premiers éléments du récit en archipel se joint un trait fondamental : les aléas du récit.<sup>145</sup> Certes, toute relation de voyage se construit sur le mode de la discontinuité, car les voyageurs s'arrêtent sans cesse pour contempler les étrangetés. En témoignent, entre autre, diverses digressions et listes qui ponctuent la narration.<sup>146</sup> N'empêche que le récit en archipel renforce, en plus du manque de continuité, le caractère aléatoire de l'itinéraire. Les parcours qui mènent aux îlots de contact du *Quart Livre* sont infiniment plus nombreux que les chemins que peut se frayer un voyageur à partir d'un point fixe sur la terre ferme. De plus, comme il s'agit d'un voyage imaginaire, les distances géographiques importent peu dans le déplacement d'un îlot de contact à un autre.<sup>147</sup> Cette explication rend donc parfaitement compte de la discontinuité radicale du *Quart Livre* qui constitue un véritable périple maritime. Qu'en est-il alors des

---

<sup>144</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 160.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 77-80.

<sup>147</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 160.

*Lettres persanes* où les voyageurs suivent essentiellement un parcours terrestre ?  
Comment expliquer leur narration émiettée et aléatoire ?

La réponse à ces questions réside dans la structure narrative même des *Lettres persanes*. De fait, c'est elle qui rend possibles les aléas du récit. En ce sens, la disposition des lettres portant sur différents épisodes de l'expérience viatique des voyageurs produit le caractère aléatoire de la progression du récit, esquissant ainsi sa forme en archipel. La narration emprunte d'autant plus expressément les voies du hasard, habituellement propres au voyage maritime, que les voyageurs persans, à l'encontre des Pantagruélistes, ne suivent pas un seul et même périple. Différents voyageurs persans livrent aux lecteurs des relations émiettées de leur itinéraire respectif. Par voie de conséquence, les lecteurs effectuent, en se transposant sans cesse dans différents îlots de contact abordés dans les lettres, des déplacements tout à fait imprévisibles. Les aléas du récit sont en effet encore plus accentués par le fait qu'entre les nombreux récits des voyageurs se trouvent intercalées des lettres en provenance de la Perse. L'œuvre de Montesquieu constitue donc, malgré le parcours terrestre qui la sous-tend principalement, un récit en archipel.

Il en découle que le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* possèdent une potentialité immense d'engendrer continuellement de nouveaux mondes, de nouveaux îlots de contact, capables de se greffer sur la narration en archipel.<sup>148</sup> C'est là un trait essentiel de ces deux œuvres, car elles renferment les espaces extrêmement propices à la rencontre avec l'autre. Remarquons, dans ce contexte, que ce qui importe, dans les deux œuvres, n'est pas du tout la destination vers laquelle les voyageurs se dirigent, mais l'itinéraire même. Il ne faut pas oublier que le narrateur du *Quart Livre* précise au début de l'œuvre

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 160-161. Voir aussi Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 76-77.

que le voyage des Pantagruélistes a été accompli quasiment sans épreuves : « [...] [C]ar, sans naufrage, sans dangier, sans perte de leurs gens, en grande serenité (exceptez un jour près l'isle des Macreons) feirent le voyage de Indie superieure en moins de quatre moys [...] » (*QL I*, 852). Les voyageurs du *Quart Livre* n'atteignent pourtant pas, à la fin de l'œuvre, « l'Oracle de la dive Bacbuc » (*QL I*, 848), ce qui entraîne à l'évidence une mise en valeur des étapes du voyage.<sup>149</sup> Si les Persans, à l'encontre des Pantagruélistes, parviennent à leur destination que sont Paris et ses alentours, ils ne mettent aucunement fin à leur correspondance, circonstance qui équivaldrait à la fin du récit. À l'arrivée d'Usbek et de Rica en France, les lettres qu'ils rédigent et qu'ils reçoivent montrent tout au contraire que leur expérience viatique ne cesse, voire s'intensifie, assurant de cette manière la continuation de la narration mouvementée. Aussi les œuvres de Rabelais et de Montesquieu constituent-elles des voyages inachevés aptes à accueillir de nouveaux contacts avec l'autre.

Le récit en archipel du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*, en plus de favoriser la rencontre avec l'étranger, est doté d'un trait supplémentaire qui encourage la connaissance de l'autre. Dans ce contexte, il est utile de revenir sur l'une des formes premières du récit de voyage : la liste-itinéraire.<sup>150</sup> Imaginons qu'il nous soit possible de dresser deux listes indiquant chacune les noms des îlots de contact où abordent les voyageurs des deux œuvres, des détails sur les distances qui séparent les îlots ainsi que des renseignements sur ces différents endroits. Dans cette perspective, nous pouvons affirmer que, dans notre utilisation du récit en archipel à titre de modèle d'analyse, la

---

<sup>149</sup> Remarquons que cette destination sera atteinte lors du *Cinquième Livre* dont la paternité littéraire est remise en question.

<sup>150</sup> La *Guide des chemins de France* (1552) de Charles Estienne représente un bon exemple d'une telle liste-itinéraire. Voir Lestringant, « Rabelais et le récit toponymique », *op. cit.*, p. 209-210.

relation verticale des toponymes, c'est-à-dire le déplacement d'un îlot de contact à l'autre, est moins importante que la relation horizontale du toponyme à sa description.<sup>151</sup> En d'autres termes, dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, le passage d'un îlot de contact à l'autre, et, partant, cet espace entre les différents îlots,<sup>152</sup> importent peu. L'essentiel y est la rencontre des voyageurs avec l'autre qui se déroule dans les îlots de contact.

L'importance de ces îlots dans la structure du récit se manifeste nettement dans le *Quart Livre* puisque la plupart des endroits où s'arrêtent les Pantagruélistes sont nommés. Notons, par exemple, les deux premières escales de ces derniers sur l'île de Medamothi (*QL* II-IV, 854-866) et sur l'île Ennasin (*QL* IX, 880-886). En revanche, dans les *Lettres persanes*, la tâche de structurer le récit semble incomber, non pas aux îlots de contact, c'est-à-dire aux toponymes, mais aux anthroponymes. Toutefois, derrière les destinataires et les destinataires des lettres se cachent différents îlots de contact, qui, d'ailleurs, ne correspondent forcément ni au lieu de provenance ni à celui de destination de la lettre en question. Cette hypothèse se vérifie aisément si l'on considère, par exemple, que Rica ne rédige pas la lettre à propos de l'hôpital des Quinze-Vingts sur place (« J'allai l'autre jour voir une maison [...] ») (*LP* XXX, 216). Par ailleurs, le fait que cette lettre est adressée à un personnage inconnu occulte son lieu de destination, ce qui prouve le peu d'importance de celui-ci. Ainsi, la composition des *Lettres persanes*, tout comme celle du *Quart Livre*, repose sur les îlots de contact.

Sous un autre aspect, nous pouvons dire que la topographie, c'est-à-dire la description du monde qu'abrite un lieu précis, joue dans les deux œuvres un rôle

---

<sup>151</sup> Lestringant, « Rabelais et le récit toponymique », *loc. cit.*, p. 209-210.

<sup>152</sup> Voir Smith, *op. cit.*, p. 131.

beaucoup plus prépondérant que la cosmographie, la description de la « géographie générale » de l'espace que parcourent des voyageurs.<sup>153</sup> Non pas que les œuvres de Rabelais et de Montesquieu soient dénuées de marques spatiales et temporelles qui tracent l'itinéraire global des voyageurs. Cependant, en vue des objectifs du récit de voyage, la vision topographique prévaut; la rencontre du monde étranger qui a lieu dans les îlots de contact s'avère, après tout, indispensable à la découverte de l'autre.

Même si les îlots de contact se succèdent au hasard, le récit en archipel n'est pas affligé d'une série de portraits monotones. De fait, toute une richesse de correspondances se dessine entre les diverses escales qui composent le récit en archipel.<sup>154</sup> Les aléas du voyage se voient donc souvent contrebalancés par des liens qui se tissent entre les divers îlots de contact ainsi qu'entre les réactions et les réflexions qui se précisent chez les voyageurs suite à leur rencontre avec l'autre. À titre d'exemple, l'ecclésiastique qu'Usbek rencontre dans un premier îlot de contact, Notre-Dame de Paris, juge aussi défavorablement les abus de certains religieux que le fait le bibliothécaire rencontré par Rica dans un autre îlot de contact, la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor (*LP LIX*, 292-294; *CXXVIII*, 486-488). La relation entre ces deux épisodes est moins étroite que les affinités qui existent souvent entre les îles du *Quart Livre*. Les populations des Papefigues et des Papimanes en représentent de bons exemples. Les Papimanes, adoreurs du pape, ont fait la guerre aux Gaillardets puisque l'un d'entre eux a fait la figue à un portrait du pape. Les Papimanes, sortis victorieux du combat, soumettent les Gaillardets et leur imposent le nom de Papefigues. Les rapports entre ces îlots de contact sont établis d'autant plus nettement que les Pantagruélistes font escale à l'île des

---

<sup>153</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 163, 184.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 160-163.



Papimanes tout de suite après leur arrêt sur l'île des Papefigues (*QL XLV-LIV*, 1024-1066). Ainsi, le *Quart Livre* et les *Lettres persanes*, malgré la discontinuité et les aléas qu'engendre leur dispositif en archipel, témoignent d'une certaine cohérence.

\* \* \*

En somme, si le récit de voyage constitue un excellent lieu où loger les rencontres avec l'autre, le récit en archipel, type particulier de récit de voyage, est apte à intensifier ces rencontres quantitativement et qualitativement. Cette constatation nous amène à formuler deux questions : de quelle manière le *Quart Livre* et les *Lettres persanes*, deux œuvres imaginaires, reflètent-elles les attitudes de leur époque respective envers le soi et envers l'autre ? Dans quelle mesure Rabelais et Montesquieu se servent-ils du récit en archipel pour proposer les principes d'une approche de l'autre ancrée dans l'acceptation ?

En ce qui concerne la première question, il nous faudra tenir compte de nos hypothèses à propos du développement du sentiment national en France au XVI<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles. Nous avons constaté que la royauté, seul symbole de la nation au début de la Renaissance, n'occupe plus une place primordiale dans le sentiment national français à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. La raison principale de ce changement est la remise en question de l'excellence chrétienne de la France, laquelle entraîne une désarticulation des liens religieux, politiques et ethniques, unis auparavant au sein de la royauté. Déclenchée par l'effritement de ces liens, la restructuration du sentiment national se caractérise par une revalorisation des liens géographiques, culturels et monolingustiques comme critères d'appartenance à la France.

Il importe de noter, dans ce contexte, que le *Quart Livre*, qui voit le jour en 1552, apparaît tout justement au moment où la crise gallicane éclate. Rabelais est effectivement

fort au courant de la situation sociopolitique de son pays. Faisant office non seulement de médecin, mais aussi de confident de Jean du Bellay, le « cardinal-ministre », qu'il accompagne partout, Rabelais occupe une place analogue à celle, selon l'expression d'Arthur Heulhard, d'un « secrétaire d'État ». <sup>155</sup> Il est donc plausible que Rabelais se rende compte du fait que le statut du roi en tant qu'unique point de ralliement de la nation s'affaiblit.

De plus, Rabelais ne semble pas être le seul à appréhender cette modification. Ceci explique peut-être le réajustement des liens géographiques et culturels, et surtout la mise en valeur des liens monolingustiques, qui s'opèrent au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Serait-ce, par exemple, un pur hasard que la publication de *La deffence, et illustration de la langue françoise* (1549) de du Bellay et la naissance de la Pléiade orchestrée par Pierre Ronsard vers 1556 ont lieu à cette époque? Bien que du Bellay et Ronsard se consacrent manifestement à leurs activités littéraires au moment où le sentiment national subit des changements majeurs, il existe une différence capitale entre les projets de ces derniers, et celui de Rabelais. Les activités de du Bellay et de Ronsard solidifient, certes, l'émergence des liens culturels et monolingustiques, mais c'est précisément là la pierre de touche. Le francien, le dialecte en vigueur à la cour, choisi au détriment de tous les autres dialectes, sera imposé en quelque sorte par la Couronne. En revanche, Rabelais, écrivain de la multiplicité sous bien des aspects, utilise des régionalismes et des termes étrangers, emploie un discours qui s'apparente à celui du bonimenteur de foire, et aborde des sujets qui touchent à toutes les couches sociales. Par conséquent, Rabelais, à l'encontre de du Bellay et de Ronsard, associe l'idée même de la nation au peuple, perspective qui le situe avant son temps.

---

<sup>155</sup> Demerson, « Rabelais », *loc. cit.*, p. 991. À noter que c'est Guy Demerson qui cite Heulhard.

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le sentiment national, pour lequel les liens culturels et monolingustiques jouent distinctement un rôle important, est lié encore plus étroitement au peuple, car ces liens l'impliquent inévitablement. Cependant, la royauté ne se montre pas du tout disposée à abandonner son ancienne place dans la conscience nationale. C'est pourquoi elle tente de centraliser les liens culturels et monolingustiques, et de les transformer en phénomènes institutionnels. Rappelons ici la création de l'Académie française et des autres académies. Néanmoins, à l'époque de la publication des *Lettres persanes* (1721), la France témoigne d'une instabilité du pouvoir royal et, partant, des conditions sociales. De toute évidence, la Couronne a du mal à réintégrer le concept de la nation. De fait, Montesquieu, tout comme Rabelais, semble, selon nous, très conscient du peuple comme élément essentiel du sentiment national. En plus de faire, par exemple, allusion à l'insuccès de l'Académie française à imposer au peuple le « bon usage » de la langue, les *Lettres persanes* se penchent, à l'instar du *Quart Livre*, sur une multitude d'aspects relatifs au vécu de la population française.

Remarquons enfin que c'est surtout la verve humaniste des deux auteurs qui leur permet d'appréhender lucidement les bouleversements de leur société respective. Ainsi, qu'il s'agisse de la crise gallicane du XVI<sup>e</sup> siècle ou de la crise économique du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Rabelais et Montesquieu connaissent l'importance du rôle du peuple dans la constitution de la nation. En l'occurrence, ce qui les peine, à nos yeux, c'est de voir leurs compatriotes chercher le profit personnel au détriment de leurs prochains. De là vient que Rabelais et Montesquieu tiennent à l'exercice de la raison pour le bien-être de l'homme. Cette constatation nous renvoie à notre deuxième question, laquelle concerne, rappelons-le, l'acceptation de l'autre.

Afin de poursuivre notre réflexion sur ces deux questions, nous étudierons, dans le prochain chapitre, l'un des paramètres essentiels au contact avec l'autre, à savoir : comment dire l'autre, ou bien, comment rendre compréhensible à A la réalité de B.

## Chapitre II

### Une rhétorique de l'altérité

#### 1. La représentation du monde de l'autre et la traduction

Se renseigner sur les pays étrangers, avant l'ère de la télécommunication, revient à consulter des sources livresques, à moins de croiser un voyageur qui puisse satisfaire notre curiosité. En tout état de cause, la parole, qu'elle soit orale ou écrite, assure principalement la connaissance de l'autre<sup>1</sup> et le défi du voyageur qui aspire au rang du relationnaire, c'est-à-dire du rédacteur de récit de voyage,<sup>2</sup> reste le même : comment rapporter fidèlement le monde de l'autre.<sup>3</sup> La représentation d'une réalité connue ne pouvant guère passer que par les mots,<sup>4</sup> le voyageur rencontre un véritable obstacle quand il s'agit de dire vrai par rapport à l'inédit. En effet, comme le monde de l'autre est toujours perçu à travers la conscience du voyageur,<sup>5</sup> l'image qu'un récit construit de ce monde ne saurait jamais s'ériger uniquement sur des référents authentiques. En d'autres termes, dire l'« inouï »,<sup>6</sup> c'est intégrer l'imaginaire dans la relation,<sup>7</sup> car la perception du voyageur façonne ce que l'on peut appeler son expérience du terrain.<sup>8</sup> Il s'ensuit que le

---

<sup>1</sup> François Bon, « *Quart Livre, territoire inconnu* », *Magazine littéraire*, n° 319, mars 1994, p. 31.

<sup>2</sup> Le terme de relationnaire est de Philippe Antoine. Voir sa préface au *Roman et récit de voyage*, Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 5-8.

<sup>3</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 15-17.

<sup>4</sup> Voir aussi Antoine, « Préface », dans *Roman et récit de voyage, op. cit.*, p. 6.

<sup>5</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le Voyage aujourd'hui. La fiction encore possible? », dans *Roman et récit de voyage*, Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 249. L'étude de Gomez-Géraud constitue la conclusion de cet ouvrage.

<sup>6</sup> Nous nous permettons de substantiver, dans la présente étude, l'adjectif « inouï » dont l'acception littérale renvoie à ce dont on n'a jamais entendu parler.

<sup>7</sup> Gomez-Géraud, « Le Voyage aujourd'hui. La fiction encore possible? », *loc. cit.*, p. 252.

<sup>8</sup> L'expression « expérience personnelle de terrain » est de Mondher Kilani qui établit dans son étude un rapprochement entre le voyageur et l'ethnologue. Voir Kilani, *loc. cit.*, p. 8.

récit de voyage se constitue par un flottement entre écriture référentielle et écriture fictionnelle.<sup>9</sup>

Le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* témoignent de cette double appartenance du récit de voyage. Le voyage du *Quart Livre* porte en effet plusieurs traces d'expéditions réelles, dont les plus évidentes rappellent les voyages de Jacques Cartier vers le Canada et tout particulièrement son *Brief Recit et succincte narration* (1545).<sup>10</sup> En ce sens, le jour de départ de la flotte, « On moys de Juin, au jour des festes Vestales » (*QL* I, 848), fait allusion au 9 juin 1534, date à laquelle Jacques Cartier commence l'exploration de Terre Neuve et du Labrador.<sup>11</sup> En outre, si l'on admet que le pilote amiral de la flotte de Pantagruel, Jamet Brayer, désigne Jacques Cartier, l'itinéraire de celui-ci se révèle plus avantageux aux Pantagruélistes que la route suivie par les Portugais. Ici se font pleinement jour les objectifs des explorateurs français de l'époque qui cherchaient à trouver un passage au nord de l'Amérique pour raccourcir le voyage vers la Chine et l'Inde (*QL* I, 852).<sup>12</sup> À l'instar de Rabelais, Montesquieu s'inspire des relations rédigées par des voyageurs qui se sont déplacés vers les terres auxquelles se réfère son propre récit. Les œuvres de Jean-Baptiste Tavernier et de Jean Chardin figurent parmi ses sources principales.<sup>13</sup> Remarquons, par exemple, que les voyageurs

---

<sup>9</sup> Antoine, « Préface », dans *Roman et récit de voyage*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>10</sup> *QL*, Introduction, p. 815. Voir aussi Frank Lestringant, Josiane Rieu et Alexandre Tarrête, *Littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 262.

<sup>11</sup> Voir *QL* I, 848, n. 2.

<sup>12</sup> Voir *QL* I, 852, n. 36. Pour une étude approfondie et minutieuse des références géographiques dans l'œuvre de Rabelais, voir Abel Lefranc, *Les navigations de Pantagruel. Étude sur la géographie rabelaisienne*, Genève, Slatkine Reprints, 1967. Au sujet des recherches de l'époque relatives au passage du Nord-Ouest et de l'identité de Jamet Brayer ainsi que de celle de Xenomanes, voir notamment les pages 44-79.

<sup>13</sup> Jean-Baptiste Tavernier a fait paraître en 1675 la *Nouvelle Relation de l'intérieur du serrail du Grand Seigneur* (LP, Introduction, p. 55), qui est suivie de *Six Voyages de J.-B. Tavernier, en Turquie, en Perse et aux Indes* (1677-1679), lesquels ont fait objet de plusieurs réimpressions et de traductions en anglais, en allemand et en hollandais (Dédéyan, *op. cit.*, p. 20-21). L'œuvre de Chardin qui a fortement influencé Montesquieu est intitulée *Journal des Voyages du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales*

persans suivent à l'envers l'itinéraire parcouru par Tavernier et que leur voyage respecte même la durée des étapes du trajet réel.<sup>14</sup> En même temps, Montesquieu puise abondamment dans l'œuvre de Chardin, d'où provient, entre autres, la quasi-totalité des descriptions sur la vie et les mœurs des femmes persanes. Considérons à titre d'exemple le comportement de Roxane à l'égard d'Usbek. Roxane, qui refuse d'enlever son voile pour que son mari despotique puisse la voir, a le courage d'attaquer celui-ci avec un poignard, geste évident de désespoir et signe d'opposition aux désirs sexuels d'Usbek pendant les deux premiers mois du mariage (*LP XXIV*, 198-199). À Roxane correspond, dans le récit de Chardin, la fille d'Abas le Grand qui refuse longtemps de « regarder son mari en face » et qui se munit également d'un poignard.<sup>15</sup> Bien qu'il nous soit impossible d'étudier ici toute la richesse des allusions du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*, il est évident que Montesquieu et Rabelais intègrent dans leurs textes des anecdotes réelles.

Grâce à cette oscillation entre réalité et fiction, les deux œuvres, de même que toute relation de voyage, parviennent à se dérober à la notion du faux – notion qui se voit d'habitude impliquée dans un récit portant sur un fait insolite – pour y substituer celle du vraisemblable. En ce sens, l'essentiel est que les lecteurs contemporains des auteurs ont pu croire en la véracité de leurs récits.<sup>16</sup> Le caractère de la vraisemblance, fixé par les attitudes générales ou le sens commun d'un groupe, se modifie à l'évidence en fonction

---

(1771) (*ibid.*, p. 48, 260). En ce qui concerne d'autres influences sur les *Lettres persanes*, signalons surtout *L'Espion du Grand Seigneur, et ses relations secrètes, envoyées au Divan de Constantinople* (1674) de Jean-Paul Marana. Cette œuvre partage avec les *Lettres persanes* la forme épistolaire et le double regard entre l'Occident et l'Orient (*ibid.*, p. 56).

<sup>14</sup> Voir *LP VI*, 149, n. 2.

<sup>15</sup> Dédéyan, *op. cit.*, p. 49. Pour une étude sur les correspondances entre les *Lettres persanes* et d'autres sources littéraires portant sur l'Orient, voir Dédéyan, *op. cit.*, p. 48-65.

<sup>16</sup> Todorov, *La conquête de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 72.

de l'époque et de la société.<sup>17</sup> Autrement dit, ce qui apparaît comme vrai pour un groupe particulier est une donnée fluctuante. C'est peut-être en raison de cette fluidité du vraisemblable que Rabelais et Montesquieu semblent réticents à se fier uniquement aux allusions que leurs textes font à la réalité. De fait, les deux œuvres sont dotées de remarques explicites appuyant la véracité prétendue de la relation. Dans les *Lettres persanes*, le traducteur fictif insiste, dans son discours préliminaire, sur le fait que les Persans qui auraient écrit des lettres habitaient avec lui (*LP*, préface, 138). Les lettres constitueraient ainsi une relation rapportant un voyage réel.<sup>18</sup> En ce qui concerne le *Quart Livre*, le narrateur est non seulement prêt à nous donner les livres que Pantagruel reçoit de la part de son père (*QL* IV, 866), mais, au milieu du récit sur les Andouilles, il proclame : « Vous truphez ici, Beuveurs, et ne croyez que ainsi soit en verité comme je vous raconte. Je ne sçaurois que vous en faire. Croyez le si voulez ; si ne voulez, allez y veoir. Mais je sçay bien ce que je veidz. Ce feut en l'isle Farouche. Je vous la nomme » (*QL* XXXVIII, 1000). On cherche clairement, dans les deux cas, à confirmer la véridicité de la relation.

Puisque le récit des Persans semble plus probable, à nos yeux, que celui des Pantagruélistes, il est nécessaire d'insister sur l'importance de la malléabilité de la notion de vraisemblance relativement au *Quart Livre*. Si Christophe Colomb, arrivé sur la côte nord de Cuba à la fin de l'année 1492, note, dans son *Journal de voyage*, qu'il existe au Nouveau Monde des hommes avec un seul œil et d'autres avec des museaux de chien,<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Jean Raynaud, « Des divers genres de la littérature d'altérité », dans *L'altérité dans la littérature et la culture du monde anglophone*, Actes du colloque tenu au Mans en novembre 1991, Le Mans, Université du Maine, 1993, p. 145.

<sup>18</sup> Voir *LP*, Introduction, p. 58, n. 185.

<sup>19</sup> Colomb semble se fier à cette information qui lui parvient par des « truchements ». Cet exemple est cité par Lestringant, « Jeux de cartes », *op. cit.*, p. 35. Pour une discussion sur la façon dont des croyances



ceci ne relève pas d'une banalité. La question de l'existence d'êtres étranges en Amérique ne s'éclipse pas non plus au siècle suivant.<sup>20</sup> Jean Céard fait remarquer qu'à la Renaissance, les monstres sont considérés comme des « formes extrêmes de la variété », <sup>21</sup> laquelle est une caractéristique importante de la nature.<sup>22</sup> Par conséquent, les mondes et les êtres rencontrés par les voyageurs du *Quart Livre*, quoiqu'avivés par l'imagination, ne sont pas dénués de toute trace de vraisemblance aux yeux des lecteurs de Rabelais.

Or, il est essentiel de noter que ni Rabelais ni Montesquieu ne visent à nous donner une image complètement fidèle du monde de l'autre. Notons à ce propos les remarques de Jean Raynaud au sujet de l'effet de réel : « Ce n'est pas le degré de véracité qui entraîne la vraisemblance, mais plutôt la vraisemblance qui est capable de conférer à un énoncé une apparence véridique ». <sup>23</sup> Ce qui importe, somme toute, ne sont pas les inexactitudes que l'on pourrait reprocher aux deux auteurs dans les portraits qu'ils peignent des Persans et des êtres fantastiques,<sup>24</sup> mais l'horizon d'attente de leurs lecteurs contemporains par rapport à la véracité du récit.

---

prédéterminées de Colomb influencent sa perception du Nouveau Monde, voir Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, et surtout les pages 24-68.

<sup>20</sup> Selon Jean Céard, Jérôme Cardan influence la pensée française de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Ses œuvres *De subtilitate* (1550) et *De rerum varietate* (1557) connaissent plusieurs rééditions (Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Droz, 1996, p. 229, 511).

<sup>21</sup> Céard, *op. cit.*, p. 239.

<sup>22</sup> Céard commente ainsi l'attitude de Cardan à l'égard de la nature : « [...] [L]e décret de Nature est d'orner le monde; la diversité est une pièce essentielle de cette beauté » (Céard, *op. cit.*, p. 236).

<sup>23</sup> Raynaud, *loc. cit.*, p. 147.

<sup>24</sup> Tandis qu'il serait banal de reprocher à Rabelais des représentations incorrectes des terres visitées par les Pantagruélistes, plusieurs études sur Montesquieu abordent des écarts entre fiction et réalité en ce qui a trait à la société persane. Voir par exemple l'étude de Parvine Mahmoud, « Les Persans de Montesquieu », *French Review*, vol. 34, n<sup>o</sup> 1, octobre 1960, p. 44-50. Il est bien évident que Montesquieu a difficilement pu peindre un tableau complet et exact des us et coutumes persanes puisqu'il se sert principalement de sources de seconde main. Il nous semble cependant que plusieurs déformations dans les *Lettres persanes* sont voulues. Étant donné que Montesquieu connaissait à fond l'œuvre de Chardin, il est peu probable que les détails sur lesquels il diverge du récit de Chardin lui aient échappés. Que l'on pense par exemple, aux litières dans lesquels Montesquieu fait voyager les femmes d'Usbek (*LP* III, 144), bien que Chardin insiste sur l'absence de ces dernières à Ispahan : « Il n'y a d'autres *Voitures* en Perse que des *Montures* [...], où

La place qu'occupe l'« effet de vérité »<sup>25</sup> dans les récits voyage nous renvoie à la pertinence du terme de rhétorique dans l'acte de représenter l'autre. De fait, la rhétorique s'associe dès l'origine à l'idée de la persuasion.<sup>26</sup> Rapporter au monde A, auquel le narrateur appartient, la réalité du monde B repose en grande partie sur la capacité du narrateur de faire croire à la réalité du monde B. Voici comment François Hartog, à qui nous empruntons le concept de la rhétorique de l'altérité,<sup>27</sup> expose la préoccupation qui réside au cœur du récit de voyage : « Un narrateur, appartenant au groupe *a*, va raconter *b* aux gens de *a*; il y a le monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte; comment, de manière persuasive, inscrire le monde que l'on raconte dans le monde où l'on raconte : tel est le problème du narrateur ».<sup>28</sup> Dans cette formulation, un deuxième volet de la rhétorique de l'altérité se profile. Le narrateur, tentant de convaincre A du monde de B, doit avant tout s'interroger sur des méthodes qui lui permettraient de rendre compte de ce monde.<sup>29</sup> En effet, les voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* représentent le modèle type de tout relationnaire, car, s'efforçant de décrire les terres et les êtres inconnus qu'ils rencontrent, ils utilisent des moyens d'expression caractéristiques de tout récit sur l'autre. Étudions maintenant la rhétorique de l'altérité telle qu'elle est déployée dans les deux œuvres.

---

vont les femmes de qualité [...] On n'y a ni *Carosses*, ni *Chariots*, ni *Litieres*, ni *Chaises* [...] » (Chardin, *Voyages de Mr. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1711, tome IV, p. 120-121; cité dans *LP III*, 144, n. 5).

<sup>25</sup> Voir Todorov, *Les morales de l'histoire*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>26</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, *op. cit.*, p. 226-232. Selon la perspective de l'école sophiste, la rhétorique ne vise que l'adhésion des destinataires aux idées présentées par l'orateur. Ce point de vue, qui détache le discours de la véracité de son objet, est rejeté par Socrate selon qui la rhétorique doit être mise au service du vrai et du juste (*ibid.*). Nous verrons plus loin que la persuasion et la morale cohabitent au sein de la rhétorique telle qu'elle se présente dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*.

<sup>27</sup> Voir surtout Hartog, *op. cit.*, p. 331-394.

<sup>28</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 332.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 328.

S'il existe un écart entre les mondes A et B, cet écart est la raison d'être du récit de voyage, le but premier du relationnaire étant précisément de dire l'inconnu à partir de son expérience du terrain. Ce contact direct avec l'autre est primordial parce que tout ce que le voyageur juge étrange se range dans la catégorie de l'inconnu, que d'autres voyageurs en aient déjà enregistré l'existence ou non.<sup>30</sup> Or, la nouveauté, une fois perçue comme telle, se métamorphose rapidement en différence. Aussitôt que le voyageur tente de saisir la singularité de l'autre, quelque radicale qu'elle puisse paraître, il établit un lien entre le monde qu'il raconte et son monde d'origine. Ainsi, l'inédit revêt la figure du dissemblable, car la description de l'inconnu passe obligatoirement par le connu.<sup>31</sup> En d'autres termes, celui qui dit écart entre son monde et le monde de l'autre, dit du même coup relation entre les deux et la tâche du relationnaire est justement d'exprimer la réalité de B dans le monde de A. De ce point de vue, il s'agit au fond d'un travail de traduction,<sup>32</sup> puisque traduire signifie transposer non seulement un sens d'une langue à une autre, mais aussi une réalité à un mode d'expression, qu'il soit de nature verbale, visuelle ou autre.<sup>33</sup> Le relationnaire, tentant de rapporter la réalité de B dans les termes de A, joue donc le rôle de celui qui jette un pont entre les mondes A et B,<sup>34</sup> une fonction des plus importantes dans les œuvres que nous étudions.

Il est curieux de remarquer que Montesquieu nous présente la figure du traducteur dès l'entrée en matière des *Lettres persanes*. La préface de celles-ci constitue en effet une sorte de « notes de traducteur »<sup>35</sup> où le sur-narrateur déclare : « Je ne fais [...] que

---

<sup>30</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 86.

<sup>31</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 331; Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>32</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 64-66, 331-332.

<sup>33</sup> Luigi Monga, *loc. cit.*, p. 410.

<sup>34</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 532.

<sup>35</sup> Voir *LP*, Introduction, p. 58, n. 185.

l'office de Traducteur : toute ma peine a été de mettre l'Ouvrage à nos mœurs » (LP 138). Nous qualifions l'auteur de ces remarques de sur-narrateur, car les *Lettres persanes* se révèlent comme une double traduction. Comme le traducteur français prétend avoir traduit les lettres de voyageurs persans,<sup>36</sup> ce sont ces derniers qui sont de véritables relationnaires, des « passeur[s] entre là-bas et ici »,<sup>37</sup> c'est-à-dire, ceux qui ont dû traduire l'inédit du monde occidental en la langue de leur monde d'origine. Si nous jouons le jeu de la double-traduction, ce qui importe dans notre étude est cette traduction première. C'est elle en effet qui jette la lumière sur la façon dont les narrateurs persans saisissent le monde occidental. À l'encontre de l'œuvre de Montesquieu, la figure du relationnaire-traducteur est moins explicite dans le *Quart Livre*. Les voyageurs dévoilent, tout de même, en filigrane, l'activité de traduction puisque parmi les membres de l'équipage figurent des truchements (*QL* I, 848). Sans s'en rendre compte peut-être, les Pantagruélistes, tels les Persans, font office de traducteurs.

## 2. Les procédés de traduction

Si nous admettons avec Martine Sauret que voyage, lecture et écriture s'articulent dans une sorte de triangle,<sup>38</sup> il est bien évident que le voyageur ne peut ni lire ni (d)écrire les terres étrangères que par le prisme de la langue qui lui est propre. Dire l'inconnu amène alors le relationnaire à employer plusieurs procédés de traduction, y compris la comparaison, l'analogie et l'inversion.

---

<sup>36</sup> Puisque les voyageurs persans sont les narrateurs de leurs divers récits et que les destinataires de leurs lettres sont les narrataires, le traducteur fictif des *Lettres persanes* se mue en une sorte de sur-narrateur (LP, préface, 137-138). À noter que nous aborderons dans le prochain chapitre les effets de la traduction prétendue.

<sup>37</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 532.

<sup>38</sup> Martine Sauret, « Écrits cartographiques : mouvances et distorsions chez Montaigne et Rabelais », *Romance Languages Annual*, vol. 11, 1999, p. 111.

La comparaison est la première méthode à laquelle recourt le relationnaire pour expliquer le monde B au monde A. Comparer constitue, en effet, le moyen le plus évident pour exprimer la réalité inconnue puisque celui qui compare rapproche un élément *x* d'un élément *y*.<sup>39</sup> En ce sens, aux yeux des Persans, « Paris est aussi grand qu'Ispahan » (*LP* XXII, 190), l'empire du Tsar est plus grand que la Perse (*LP* XLIX, 264) et Rica dit ceci au sujet des femmes françaises : « Les femmes de Perse sont plus belles que celles de France; mais celles de France sont plus jolies [...] : les unes sont plus tendres, & plus modestes; les autres sont plus gayes, & plus enjouées » (*LP* XXXII, 221). Si les *Lettres persanes* ne manquent pas d'exemples de comparaison, les voyageurs du *Quart Livre* en font un emploi encore plus fréquent. Qu'il s'agisse de « l'estrange mort de Bringuenarilles » qui est comparée à celles d'Eschyle, du poète Anacréon et de Boccace (*QL* XVII, 916-920); des habitants de l'île des Macræons qui sont « tous artizans telz que voyez en l'Arsenac de Venise »; des bois de la même île qui sont « comme si feust la forest de Ardeine » (*QLXXXV*, 950); ou encore des descriptions de Quaresmeprenant (*QL* XXX-XXXI, 968-974) et de Mardigras (*QL* XLI, 1014), les comparaisons pullulent dans l'œuvre de Rabelais. Ceci ne devrait pas étonner si l'on considère l'importance de la notion de ressemblance dans le discours savant du XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>40</sup> En effet, selon Michel Foucault, la quête du sens des choses exigeait à cette

---

<sup>39</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 348-350. À noter que les lettres en italique, choisis au hasard, désignent des éléments ou des réalités quelconques.

<sup>40</sup> Michel Foucault écrit dans *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* : « Jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui conduit pour une grande part l'exégèse et l'interprétation des textes; c'est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l'art de les représenter » (p. 32). Voir surtout le chapitre intitulé « La prose du monde » dans *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, (1966) 2003, p. 32-59.

époque de dévoiler les éléments qui se ressemblent.<sup>41</sup> Citons à titre d'exemple la description du physique de Mardigras :

Du cousté de la Transmontane advola un grand, gras, gros, gris pourceau, ayant æsles longues et amples comme sont les æsles d'un moulin à vent. Et estoit le pennaige rouge cramoisy, comme est d'un Phœnicoptere, qui en Languegoth est appellé Flammant. Les œilz avoit rouges et flamboyans comme un Pyrope; les aureilles verdes comme une Esmeraulde prassine; les dens jaulnes comme un Topaze; la queue longue, noire comme marbre Lucullian; les pieds blancs, diaphanes et transparens comme un Diamant, et estoient largement pattez, comme sont des Oyes et comme jadis à Tholose les portoit la royne Pedaucque (*QL* XLI, 1014).

Outre la profusion de la conjonction « comme » qui tisse un lien entre le terme comparé du monde de B et le terme comparant du monde de A, ce passage illustre un trait clef de la comparaison. Le relationnaire emploie, au début de la description, le terme approximatif de « pourceau » avant de modifier la réalité que ce terme désigne ordinairement au moyen d'une longue paraphrase.<sup>42</sup> Dès lors, Mardigras est un pourceau, à cela près qu'il possède des ailes, un plumage et les yeux rouges, les oreilles vertes, les dents jaunes, la queue noire et les pieds blancs. Pour rendre compte de Mardigras, le narrateur transforme ainsi un signifiant connu afin de l'appliquer à un signifié du monde nouveau.<sup>43</sup> Dans cette optique, plus il est difficile de saisir le référent du monde inconnu, plus la paraphrase est longue et plus les modifications sémantiques du signifiant de départ sont profondes. À l'inverse, plus la nouvelle réalité décrite ressemble au monde du voyageur, moins la déformation du signifié connu est grande. Considérons en ce qui touche le dernier scénario les observations de Rica au sujet des spectateurs dans les loges d'une salle de théâtre :

---

<sup>41</sup> Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>42</sup> Voir Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 81-83, 86-87.

<sup>43</sup> Voir Timothy Hampton, « Signs of Monstrosity : The Rhetoric of Description and the Limits of Allegory in Rabelais and Montaigne », dans *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Laura Lunger Knoppers et Joan B. Landes (dir.), Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 66.

Tout le Peuple s'assemble sur la fin de l'après-dînée, & va jouer une espece de Scene, que j'ai entendu appeller Comedie : le grand mouvement est sur une estrade, qu'on nomme le Theatre [le plateau d'un théâtre] : [A]ux deux côtes on voit dans de petits reduits, qu'on nomme loges, des hommes & des femmes, qui jouent ensemble des Scenes muettes, à peu près comme celles, qui sont en usage en notre Perse. [...] Là les Acteurs ne paroissent qu'à demi-corps, & ont ordinairement un manchon par modestie, pour cacher leurs bras. Il y a en bas une troupe de gens debout, qui se moquent de ceux, qui sont en haut sur le Theatre [sic], & ces derniers rient à leur tour de ceux, qui sont en bas (LP XXVI, 204).

La réaction de Rica est semblable à celle du narrateur du *Quart Livre*. Il discerne la réalité de l'autre sur la base d'une réalité connue. Ainsi, le comportement des couches sociales supérieures, qui s'offrent une place dans les loges, est perçu comme étant un ensemble de scènes muettes. L'important est de noter que, dans un cas comme dans l'autre, comparer revient à mettre en relief non seulement des ressemblances, mais aussi et surtout des différences puisque l'écart s'inscrit dans le signifiant même :<sup>44</sup> le pourceau est volant et les nombreuses scènes qui se déroulent à la Comédie-Française manquent de véritables spectateurs.<sup>45</sup>

L'analogie, le deuxième procédé de traduction, s'apparente à la comparaison dans la mesure où elle constitue une comparaison de type complexe. Tandis que la comparaison élémentaire relie un élément du monde B à un élément du monde A, l'analogie est d'un grand secours au voyageur incapable de trouver dans le monde A l'équivalent d'une réalité du monde B.<sup>46</sup> L'analogie se construit alors au moyen de quatre termes ou bien deux binômes dont les rapports se présentent de la manière suivante :  $s$  est à  $t$  ce que  $x$  est à  $y$ .<sup>47</sup> Que l'on pense ici, par exemple, à la population de

---

<sup>44</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 349-350; Jerome Schwartz, *Irony and Ideology in Rabelais : Structures of Subversion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 183.

<sup>45</sup> Nous aurons l'occasion de revenir, dans le prochain chapitre, à l'épisode de la Comédie-Française où tous les mouvements sont perçus comme faisant partie du spectacle.

<sup>46</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 350.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 353-354.

l'île de Ruach. Les discussions que tient ce peuple lors du repas portent sur les qualités de vents, tout comme les buveurs à qui s'adresse le narrateur du *Quart Livre* parlent lors des banquets des qualités du vin (*QL XLIII*, 1018). De plus, alors que ces derniers s'approvisionnent d'une bouteille lors de leurs voyages, les insulaires se munissent d'un soufflet (*QL XLIII*, 1020). En ce qui concerne les *Lettres persanes*, il est aussi intéressant de mentionner que Rica décrit la Bible comme l'Alcoran des Chrétiens (*LP XXII*, 194) que de remarquer l'observation suivante d'Usbek : « [H]uit jours de prison, ou une legere amende frappent autant l'esprit d'un Européen, nourri dans un Pays de douceur, que la perte d'un bras intimide un Asiatique » (*LP LXXVIII*, 352). Ces exemples éclairent la manière dont la comparaison et l'analogie rapprochent les mondes A et B, en passant l'autre au crible du même.<sup>48</sup>

À côté de la comparaison et de l'analogie, l'inversion se range comme le dernier procédé de traduction au sens strict. Dans l'inversion, qui se réalise sur la base de deux termes  $x$  et  $y$ ,  $x$  est diamétralement opposé à  $y$ . On y reconnaît facilement la dynamique qui participe des discours utopiques.<sup>49</sup> Bien que la différence entre  $x$  et  $y$  aille, dans une certaine mesure, à l'encontre du rapprochement qui rend possible la comparaison, l'inversion permet de saisir une réalité inconnue qui serait autrement complètement dénuée de sens.<sup>50</sup> Remarquons, par exemple, les Chiquanous du *Quart Livre*. Ceux-ci gagnent leur vie en se laissant rouer de coups, ce qui est, comme le dit le narrateur, « en plein Diametre contraire » aux coutumes de Rome où de nombreux habitants gagnent leur vie en assaillant les autres de diverses manières (*QL XII*, 894). De même, Nargum s'étonne, dans les *Lettres persanes*, de la façon dont les Moscovites reçoivent leurs

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 348, 355.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 91-93, 332.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 334.



hôtes : « Dès qu'un étranger entre dans la maison, le mari lui présente [*sic*] sa femme; l'étranger la baise; & cela passe pour une politesse faite au mari » (*LP XLIX*, 265). Cette manière d'agir se montre toute contraire à celle des maris persans, incarnés par Usbek, qui séquestrent leurs femmes, à quelques sorties près, dans un harem vigoureusement surveillé par les eunuques noirs.<sup>51</sup> Dans les exemples abordés jusqu'ici, les voyageurs mentionnent visiblement les termes comparants – c'est-à-dire les termes connus par le voyageur qui permettent de saisir l'inconnu – lesquels sont, dans les cas qui nous concernent, Rome et la Perse. Pourtant, ces termes, puisque présumés, passent souvent sous silence.<sup>52</sup>

De fait, l'inversion constitue le procédé qui fait transparaître, plus nettement que la comparaison et l'analogie ne le font, une prétention à l'universalité de la part du voyageur. Peu importe que l'élément *x*, qui provient du monde du voyageur, soit explicite ou implicite; si les réalités du monde du relationnaire s'érigent en norme, *y*, à savoir l'élément inconnu, incite un profond étonnement parce qu'il est justement l'inverse de *x*.<sup>53</sup> Considérons à titre d'exemple les remarques de Rica sur Paris, cette ville « bâtie en l'air ». L'emploi de cette expression se base sur le présumé suivant : en Perse les villes sont construites sur terre, car les habitations ordinaires<sup>54</sup> sont bâties les

---

<sup>51</sup> L'emprisonnement des femmes orientales étant un motif important des *Lettres persanes*, nous nous limitons ici à ces deux passages au début de l'œuvre. Usbek s'adresse ainsi à son premier eunuque noir : « Tu es le Gardien fidèle des plus belles femmes de Perse; je t'ai confié ce que j'avois dans le monde de plus cher; tu tiens en tes mains les clefs de ces portes fatales, qui ne s'ouvrent que pour moi » (*LP II*, 142). De même, Fatmé, l'une des femmes d'Usbek, signale sa claustration extrême dans sa lettre adressée à ce dernier : « Quand je t'épousai, mes yeux n'avoient point encore vu le visage d'un homme; tu es le seul encore dont la vue m'ait été permise » (*LP VII*, 151).

<sup>52</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 334.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 332-334.

<sup>54</sup> Au début du même paragraphe, la hauteur des maisons de Paris fait penser à Rica qu'elles sont certainement habitées pas des astrologues (*LP XXII*, 190). Même si l'on suppose que cette remarque fasse allusion à la véritable taille d'une sorte d'ateliers d'astrologues, profession dont la présence, selon Chardin, était effectivement importante à cette époque à Ispahan (voir *LP XXII*, 190, n. 2), il ne faut pas oublier que

unes à côté des autres. À Paris, Rica se rend compte, bien entendu, de l'architecture différente et de l'existence d'étages et de paliers habités par plusieurs familles. Il ne peut cependant exprimer ces particularités urbaines qu'en utilisant l'opposition terre/air, et en développant l'utopie de la ville suspendue dans le vide. La disposition des demeures de Paris frappe donc puisqu'elle ne se réalise pas uniquement sur l'axe horizontal (*LP XXII*, 190). L'œuvre de Rabelais nous livre dans le personnage de Quaresmeprenant un autre bon exemple où la perception propre au voyageur conduit à l'élaboration d'une véritable utopie. Voici comment Xenomanes décrit quelques activités de Quaresmeprenant : « Rioit en mordant, mordoit en riant. [...] Se baignoit dessus les haulx clochers, se seichoit dedans les estangs et rivieres. Peschoit en l'air et y prenoit Escrevisses decumanes [gigantesques]. Chassoit on profond de la mer et y trouvoit Ibices [bouquetins], Stamboucqs [boucs] et Chamoys » (*QL XXXII*, 978).<sup>55</sup> De même que la construction de maisons « en l'air » étonne Rica, une pêche aérienne frappe l'esprit des Pantagruélistes. N'empêche qu'en comparaison avec les observations de Rica, l'inversion « filée » qui fait partie des remarques de Xenomanes a pour conséquence d'accentuer l'utopie.

L'inversion contribue, sans nul doute, à l'appréhension du monde de l'autre, mais ses limites ne tardent pas à apparaître. Les particularités du monde que le voyageur raconte ne se montrent pas toujours comme une projection en négatif du monde où il raconte, sinon tous les nouveaux mondes que le voyageur visite seraient identiques.<sup>56</sup> La

---

le commun des mortels ne vit pas dans de telles demeures. Par ailleurs, aucune indication dans le texte ne laisse entendre que ces demeures d'astrologues ressemblent à un ensemble de maisons superposées.

<sup>55</sup> Voir *QL XXXII*, 978, n. 17, 18.

<sup>56</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 52, 335.

comparaison, l'analogie et l'inversion font plutôt surgir une description plurielle des terres étrangères.

Il ne fait donc pas de doute que traduire l'autre, c'est rapprocher les mondes A et B. Non pas que les voyageurs évitent d'insister sur les dissimilitudes, tant s'en faut ; mais les différences qu'ils relèvent passent pour susceptibles d'être évaluées, sondées et, partant, maîtrisées<sup>57</sup> quoique les tableaux de l'autre reposent, dans une certaine mesure, sur des approximations de divers degrés. De fait, tout se passe comme si les trois procédés de traduction, pour indispensables qu'ils soient, se montrent insuffisants pour une mise en scène fidèle de l'inouï. C'est surtout grâce à l'« intraduisible » et à l'« insaisissable »<sup>58</sup> que se dégage dans le récit de voyage un discours admiratif.<sup>59</sup>

### 3. Le degré d'altérité dans la représentation du monde de l'autre

Ce n'est pas un hasard si les mots « autre » et « étranger » sont souvent interchangeables. L'altérité, en tant que transcription de la non-appartenance, postule que B est plus ou moins familier à A. Ainsi, c'est le degré de familiarité du voyageur avec le monde qu'il visite, c'est-à-dire le degré d'altérité, qui charpente pour lui « l'accessibilité de l'inaccessible », lequel est le propre du monde de l'autre.<sup>60</sup> Pourtant, la curiosité, à savoir la « pulsion à connaître »,<sup>61</sup> qui implique une activité mentale cherchant à apaiser

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>58</sup> Nous nous permettons, dans cette étude, tout comme dans le cas de l'inouï, de substantiver désormais les adjectifs « intraduisible » et « insaisissable ».

<sup>59</sup> Voir Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 82.

<sup>60</sup> Gabriella Hima, « Interkulturalität und Alterität in fiktionalen Reiseberichten », *Trans : Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, vol. 14, février 2003, <[http://www.inst.at.proxy.lib.uwaterloo.ca/trans/14Nr/hima\\_reiseberichte14.htm](http://www.inst.at.proxy.lib.uwaterloo.ca/trans/14Nr/hima_reiseberichte14.htm)>, p. 2; page consultée le 4 mars 2004. À noter que nous traduisons l'expression « l'accessibilité de l'inaccessible » (« Zugänglichkeit des Unzugänglichen ») qui est de Bernhard Waldenfels et a été citée par Hima, *loc. cit.*, p. 2.

<sup>61</sup> Voir Gaudenzio Boccazzi *et al.*, *La curiosité à la Renaissance*, Paris, Éditions SEDES, 1986, p. 7.

la soif de connaissance est justement éveillée par la différence des terres étrangères.<sup>62</sup> Comme l'esprit curieux trouve la réponse ultime à sa « pulsion » dans la connaissance sensible de l'inconnu,<sup>63</sup> le voyageur se livre volontiers, lors de son expérience du terrain, à l'admiration<sup>64</sup> de tel ou tel aspect qui s'impose à son attention. Cet intérêt se reflète par la suite dans le récit qu'il rédige.

Par ailleurs, il va de soi pour le public du lieu où l'on raconte que l'ailleurs contient des bizarreries ou des singularités. Ces merveilles-curiosités, pour emprunter l'expression de François Hartog, font donc partie intégrante du récit du voyageur.<sup>65</sup> Remarquons, par exemple, dans les *Lettres persanes*, la réaction d'Usbek devant Livourne. Il estime que « [c]'est un grand spectacle pour un Mahometan de voir pour la première fois une Ville Chrétienne » dont les édifices, les habits et les coutumes, entre autres, le surprennent (*LP XXI*, 189). De même, Rica qualifie le spectacle auquel il assiste à la Comédie-Française de « chose assez singulière, quoiqu'elle se passe tous les jours à Paris » (*LP XXVI*, 204), alors qu'il relève plus tard, en parlant de l'impuissance de l'Académie française à imposer au peuple le bon usage de la langue, des bizarreries que l'on ne peut pas du tout voir en Perse (*LP LXXI*, 330). Les voyageurs du *Quart Livre*, à l'instar des Persans, s'intéressent aux particularités de l'autre. Ils demandent au vieux Macrobe, par exemple, de leur montrer « ce que estoit spectable et insigne » sur

---

<sup>62</sup> Voir Gaudenzio Boccazzi *et al.*, *op. cit.*, p. 7-14; Diana J. Schaub, *op. cit.*, p. 92. Cette « pulsion à connaître » qui définit la curiosité s'applique, à notre avis, tant au XVI<sup>e</sup> qu'au XVIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>63</sup> Rappelons ici que la connaissance sensible est érigée en principe fondamental de la science naturelle du XVI<sup>e</sup> siècle. Voir Gaudenzio Boccazzi *et al.*, *op. cit.*, p. 14-17.

<sup>64</sup> Guy Demerson donne la définition suivante du verbe admirer tel qu'il s'applique à l'œuvre de Rabelais : « considérer avec une curiosité sympathique ou hostile, ou encore un étonnement amusé et/ou perplexe [...] un être ou une institution » (Guy Demerson, *L'esthétique de Rabelais*, Paris, Éditions SEDES, 1996, p.73-74). Cette définition s'applique également, à nos yeux, aux *Lettres persanes*, puisque, bien que le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1718 – selon laquelle admirer veut dire « considerer avec surprise, avec estonnement ce qui paroist merueilleux » (cité dans *LP 213*, n. 3) – mette l'accent sur les connotations positives, on ne peut nier que les diverses observations des Persans relèvent aussi du mépris ou de la perplexité.

<sup>65</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 356-357.

l'île des Macræons (*QL XXV*, 950), ce qui amène le Macrobe à leur faire visiter, dans la forêt, des monuments en ruine. De plus, lors du dîner avec des Papimanes, le narrateur note « deux choses memorables » : tous les plats sont servis en faisant une farce magistrale et des jeunes filles s'occupent du service (*QL LI*, 1048-1050). Tous ces exemples illustrent que le *thôma*,<sup>66</sup> c'est-à-dire l'élément constitutif des merveilles-curiosités, se définit par ce qui est jugé digne d'être remarqué dans le monde de l'autre ou bien mémorable aux yeux du voyageur – comme le dit le narrateur du *Quart Livre*.<sup>67</sup>

Le *thôma* procède habituellement de qualités remarquables.<sup>68</sup> Considérons, à titre d'exemple, les mœurs de l'île Ennasin où débarquent les Pantagruélistes. Bien que tous les insulaires, que l'on nomme Allianciers, soient parents entre eux, leurs parentés ne sont pas celles du sang, mais plutôt verbales (*QL IX*, 880-886). Voici comment le narrateur décrit les relations de parenté des Allianciers :

Un bachelier en busche, passant, dist à une jeune bachelette : « Hey, hey, hey! Tant y a que vous veidz, Muse. – Je vous voy (respondit elle), Corne, volontiers. » « Acouplez les (dist Panurge) et leurs soufflez au cul. Ce sera une cornemuse. » Un aultre appella une sienne « ma truie », elle l'appella son « foin ». Là me vint en pensement que ceste truie volontiers se tournoit à ce foin. [...] Un averlant [poivrot], causant avecques une jeune gualoise, luy disoit : « Vous en souvieigne, vesse! – Aussi fera, ped. » respondit elle. « Appellez vous (dist Pantagruel au Podestat [de l'île]) ces deux là parens? [...] – Bonnes gens de l'aultre monde (respondit le Potestat), vous avez peu de parens telz et tant proches comme sont ce Ped et ceste Vesse. Ilz sortent invisiblement tous deux ensemble d'un trou en un instant (*QL IX*, 884-886).

Outre la scatologie et le ton ludique, ce passage rend explicite, les alliances singulières de cette île. En effet, la seule liaison qui s'apparente aux parentés du monde des voyageurs

---

<sup>66</sup> Le terme de *thôma* est de François Hartog, *op. cit.*, *passim*; voir surtout les pages 356-364. À noter que l'orthographe du mot « *thôma* », selon la transcription de Hartog, comprend un trait situé au-dessous de l'accent circonflexe de la lettre « o ». Comme nous ne sommes pas en mesure de réaliser cette accentuation, nous reproduisons seulement l'accent circonflexe.

<sup>67</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 356-357.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 358.

apparaît lorsqu'un « grand vieillard enasé » considère une petite fille d'environ trois ou quatre ans comme son père et que la fille s'adresse à ce dernier en lui disant « ma fille » (*QL IX*, 882). Il n'en demeure pas moins que cette relation est qualitativement extraordinaire. On y reconnaît facilement la mise en œuvre de l'inversion, laquelle s'avère évidemment très propice à l'expression du *thôma*.<sup>69</sup> Pour s'en convaincre, il suffit de noter que Quaresmeprenant travaille en ne faisant rien et ne fait rien en travaillant (*QL XXXII*, 979) ou que des gens singuliers étonnent Rica par leur aptitude à parler sans rien dire (*LP LXXX*, 357).

Le *thôma* emprunte, en plus de la voie de l'inversion, celles de la comparaison et de l'analogie. Citons à cet effet les observations d'Usbek à propos de Louis XIV :

Le Roi de France est vieux : nous n'avons point d'exemples dans nos Histoires d'un Monarque, qui ait si long-tems régné. [...] Il est magnifique, sur tout dans ses bâtimens : il y a plus de Statuës dans les Jardins de son Palais, que de Citoyens dans une grande Ville : sa Garde est aussi forte, que celle du Prince, devant qui tous les trones se renversent [le roi de Perse] [...] (*LP XXXV*, 229-230).

Le nombre de statues dans le Château de Versailles ainsi que la puissance de la garde du roi sont tous les deux comparables à une réalité du monde persan. Voilà donc comment le *thôma* s'exprime au moyen de la comparaison. Mais qu'en est-t-il de l'analogie? Comme Usbek indique que les Persans n'ont jamais connu un monarque qui ait régné aussi longtemps que Louis XIV – qui, à la date de cette lettre d'Usbek, était roi depuis soixante-dix ans –<sup>70</sup> l'on pourrait croire que ce passage esquivait des rapports analogiques. Toutefois, il s'agit ici d'un cas particulier de l'analogie. Usbek fait voir que Louis XIV est aux Français ce qu'aucun monarque n'est aux Persans, procédant sous cet angle par une voie analogique. De fait, si l'absence d'équivalence réelle dans le monde persan

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>70</sup> Voir *LP XXXV*, 229, n. 1.

pour ce qui est de la durée du règne du roi français empêche de compléter véritablement l'analogie, cette impossibilité accentue le *thôma* au plus haut degré.

Par ailleurs, ces observations d'Usbek à propos de la longueur du règne de Louis XIV, du nombre impressionnant de statues qu'il possède et de la puissance de sa garde nous amènent à constater que le *thôma* est aussi défini par ce qui est rendu digne de mémoire en raison de l'importance quantitative. Il est néanmoins indispensable de remarquer que le quantitatif et le qualitatif communiquent dans la mesure où ce qui est quantitativement remarquable revêt une qualité mémorable.<sup>71</sup> C'est ainsi que Louis XIV se révèle, d'après Usbek, magnifique.<sup>72</sup>

Alors que les *Lettres persanes* comprennent de nombreuses descriptions où le *thôma* s'exprime quantitativement, on ne saurait nier que l'œuvre de Rabelais témoigne d'un plus grand nombre d'indications quantitatives. Les énumérations multiples du *Quart Livre* ont effectivement tendance à se prolonger de façon à former des listes interminables. Attirons par exemple notre attention sur un passage portant sur le régime de Messere Gaster, premier maître ès arts du monde. Voici un échantillon de ce que les Gastrolatres, ses serviteurs, lui offrent en sacrifice lors des jours « maigres entrelardez » :<sup>73</sup>

Caviat, Boutargues, Beurre frays, Purées de poys, Espinars, Arans blancs bouffiz, Arans sors, Sardaines, Anchoys, Tonnine, Caules emb'olif [choux à l'huile],<sup>74</sup> Saulgrenées de febves, Sallades, cent diversitez [...], Saulmons sallez, Anguilletes sallées, Huytres en escalles [...] Lamproyes à saulce d'Hippocras, Barbeaulx, Barbillons, Meuilles, Meuilletz, Rayes, Casserons, Esturgeons, Balaines, Macquereaulx, Pucelles, Plyes, Huytres frites, Pectoncles, Languoustes,

<sup>71</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 358-361.

<sup>72</sup> De même, Rica est ébahi par la mode capricieuse des femmes parisiennes, laquelle change à une telle vitesse que, si une femme s'absente de Paris pendant six mois, ses vêtements sont tellement démodés que son fils la méconnaît (*LP* XCVI, 400).

<sup>73</sup> Il s'agit des jours d'abstinence en dehors du carême, lesquels sont intercalés entre les jours gras (voir *QL* LX, 1090, n. 1).

<sup>74</sup> Voir *QL* LX, 1092, n. 3.

Espelans, Guourneaux, Truites, Lavaretz, Guodepies, Poulpres, Limandes, Carreletz, Maigres, Pageaux, Gougeons [...] (*QL LX*, 1090-1092).

Cette liste, dont nous n'avons même pas reproduit la moitié, nous surprend d'autant plus que le régime en question est censé être maigre et que la liste d'aliments offerts à Messere Gaster durant les jours gras, laquelle est dressée dans le chapitre précédent, n'est pas beaucoup plus longue (*QL LIX*, 1082-1090). Ainsi, tout comme nous avons pu l'observer à propos des comparaisons hyperboliques et de l'inversion « filée », les relationnaires du *Quart Livre* sont moins réticents que leurs confrères des *Lettres persanes* à fournir des précisions minutieuses. Il s'agit, dans le cas qui nous concerne ici, de l'importance quantitative de ce qu'ils observent. Quoi qu'il en soit, il est certain que tant les Pantagruélistes que les voyageurs persans s'appliquent à discerner le *thôma* en décrivant, dans un exposé aussi détaillé qu'ils le jugent nécessaire, les particularités des mondes étrangers qu'ils visitent.

Par ailleurs, il est curieux de constater que le *thôma* produit, en plus des descriptions, des digressions.<sup>75</sup> On peut citer à cet effet la lettre XXXVI des *Lettres persanes* où Rica développe une réflexion sur le statut des femmes. Voici l'une des conclusions qu'il tire : « Mais c'est une véritable injustice : nous [les hommes] employons toutes sortes de moyens pour leur abbatre le courage [celui des femmes] : les forces seroient égales, si l'éducation l'étoit aussi : éprouvons-les dans les talens, que l'éducation n'a point affoiblis; & nous verrons si nous sommes si forts » (*LP XXXVI*, 232). Les rapports entre les femmes et les hommes en Occident suscitent donc chez Rica des considérations qui vont à l'encontre du pouvoir despotique qu'exerce Usbek sur ses

---

<sup>75</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 360.



femmes, et des préceptes religieux qui postulent la soumission de la femme à l'homme.<sup>76</sup> Pour ce qui est du *Quart Livre*, un exemple significatif de digression nous est fourni par les propos que tiennent des Pantagruélistes sur la nature des noms propres. Pantagruel fait venir deux capitaines nommés Riflanadouille et Tailleboudin afin de se préparer contre une embuscade possible des Andouilles. Suite à la suggestion d'Epistemon que les noms des deux capitaines prévoient la victoire de la compagnie sur la population des Andouilles, les compagnons se lancent dans une discussion sur la capacité de prévoir tel ou tel événement à l'aide des noms propres (*QL XXXVII*, 994-1000). Cette discussion prolongée n'aurait jamais eu lieu sans la rencontre des voyageurs avec les Andouilles, mais, du coup, elle suspend momentanément la trame même du récit. En d'autres termes, si les digressions surviennent, c'est parce que le contact avec l'autre les provoque.

Envisagé sous cet aspect, le *thôma* peut façonner le récit par le biais de digressions. Aussi les digressions se rapprochent-elles des descriptions en ce qu'elles deviennent une sorte d'instrument d'expression des bizarreries de l'autre.<sup>77</sup> Cependant, il existe une distinction fondamentale entre les rapports qui relient le *thôma* aux digressions et ses liens avec les descriptions. Contrairement aux digressions, la longueur des descriptions, nées de l'« effort langagier »<sup>78</sup> des voyageurs de saisir la réalité de l'autre, est conditionnée par l'étrangeté des merveilles-curiosités. De quoi dépend alors le degré du *thôma*? À vrai dire, tout comme l'altérité est une donnée relative, l'échelle du *thôma*

---

<sup>76</sup> Rica clôt cette lettre par les lignes suivantes : « Tu verras, mon cher Ibben, que j'ai pris le goût de ce pays-ci, où l'on aime à soutenir des opinions extraordinaires, & à réduire tout en paradoxe. Le Prophete a décidé la question, & a réglé les droits de l'un, & de l'autre Sexe : les femmes, dit-il, doivent honorer leurs maris; leur maris les doivent honorer : mais ils ont l'avantage d'un degré sur elles ». Bien qu'il s'agisse ici d'une citation du Coran, II, 228, ce passage fait aussi allusion au christianisme et au judaïsme (Genèse, II, 18, 20-24; Éphésiens, V, 22) (*LP XXXVI*, 233, n. 12).

<sup>77</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 360.

<sup>78</sup> L'expression est de Jean-Philippe Beaulieu, « La description de la nouveauté dans les récits de voyage de Cartier et de Rabelais », *Renaissance et Réforme*, vol. 9, n° 2, mai 1985, p. 109.

dépend du voyageur, d'une part, et du lecteur, de l'autre. Évidemment, il incombe au voyageur de déterminer, en filtrant ses expériences du terrain, ce qui est digne de mémoire, et donc d'être rapporté; mais n'oublions pas que ses connaissances préalables, qui instituent des critères d'évaluation du *thôma*, sont issues du monde où il raconte et qu'elles impliquent en conséquence un nous dont le lecteur fait partie.<sup>79</sup> Description ou digression, relationnaire ou lecteur, dans tous les cas, c'est le *thôma* qui, en fournissant la matière première de la traduction, engendre le récit.<sup>80</sup>

Il est clair que l'expression du *thôma*, se joignant aux trois procédés de traduction, occupe une place importante dans la rhétorique de l'altérité, d'autant plus qu'elle confère au récit un effet de sérieux.<sup>81</sup> Comme le récit de voyage vise à dire et à faire voir l'autre, la rhétorique de l'altérité repose surtout sur la vision du relationnaire et sur celle du public. L'impression la plus immédiate que le voyageur reçoit des terres étrangères étant de nature visuelle – tout particulièrement quand la voie de la communication verbale reste fermée –,<sup>82</sup> l'œil sert de moyen pour mesurer le *thôma*. Ainsi s'explique le fait que la vue est maintes fois mentionnée explicitement au moment où le relationnaire rapporte une singularité.<sup>83</sup> Soulignons, en reprenant deux passages déjà abordés, que le narrateur du *Quart Livre* a vu l'Allancier âgé appeler la fillette « mon père » (*QL IX*, 882) et que Rica précise de même qu'il a vu le spectacle à la Comédie-Française (*LP XXVI*, 204). L'autopsie, c'est-à-dire l'examen attentif de l'autre rendu possible par un regard rapproché sur lui, permet donc au voyageur de reconnaître et d'évaluer le *thôma*. Elle rend cependant difficile, voire insurmontable, la tâche du relationnaire de « montrer à

---

<sup>79</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 359.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 363-364.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>82</sup> Monga, *loc. cit.*, p. 412.

<sup>83</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 363, 382-383.

l'œil »<sup>84</sup> du public, de visualiser pour lui les particularités de l'autre au moyen de l'expression verbale.

Comment se fait-il alors que l'effort de traduire fidèlement les merveilles-curiosités finisse souvent par créer une image, laquelle, sitôt entrevue, s'évanouit? Si le relationnaire nous livre une description minutieuse du monde de l'autre, pourquoi arrive-t-elle à trahir son intention initiale?<sup>85</sup> Une réponse possible à ces questions nous ramène à la transformation du signifiant par rapport à son signifié habituel, conjoncture inhérente à toute tentative de dire l'inédit. En ce sens, une description détaillée occasionne *ipso facto* l'emploi d'un grand nombre d'approximations réalisées par la mise en œuvre de tous les procédés de traduction. Pourtant, une représentation de l'autre bâtie uniquement sur le modèle ressemblance/différence expose vite ses limites.<sup>86</sup> L'objet ou l'être que le relationnaire s'évertue de décrire s'hybride et son image se construit par une accumulation d'éléments et de caractéristiques entre lesquels il n'existe souvent pas de liens dans le monde du voyageur.<sup>87</sup> Citons à cet effet un bref extrait de la description du physique de Quaresmeprenant :

Quaresmeprenant, disoit Xenomanes continuant, quant aux parties externes estoit un peu mieulx proportionné [en comparaison avec ses parties internes], exceptez les sept costes qu'il avoit outre la forme commune des humains. Les orteilz avoit comme une espinette organisée [avec un orgue].<sup>88</sup> Les ongles, comme une vrille. Les pieds, comme une guinterne. Les talons, comme une massue. La plante [du pied], comme un creziou. Les jambes, comme un leurre. Les genoilz, comme un escabeau. Les cuisses, comme un crenequin [arbalète à pied]. Les anches, comme un vibrequin [vilebrequin]. Le ventre à poulaines, boutonné selon la mode antique et ceinct à l'antibust [...] (*QL XXXI*, 972).

---

<sup>84</sup> Voir Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 17.

<sup>85</sup> Gilles Polizzi, « "Les corbeaux noirs aussi blancs que signes" : topiques du renversement des navigations de Panurge aux romans rabelaisiens », *Colloquium helveticum : Cahiers suisses de littérature comparée*, vol. 27, 1999, p. 87.

<sup>86</sup> Kilani, *loc. cit.*, p. 5.

<sup>87</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 86-87.

<sup>88</sup> Voir *QL XXXI*, 972, n. 1.

Bien que Xenomanes tente de saisir l'essence de Quaresmeprenant, il nous livre l'image d'un être d'autant plus difforme que son corps, constitué d'éléments qui ressemblent à de véritables objets, ne se conforme en rien à l'ensemble harmonieux de la machine humaine au sens cartésien du terme.<sup>89</sup> C'est pourquoi Pantagruel, suite aux propos de Xenomanes, hésite même à considérer Quaresmeprenant comme homme : « Voylà [...] une estrange et monstrueuse membreure d'home, si home le doibs nommer » (*QL* XXXII, 978). Même si Rabelais puise considérablement dans l'imaginaire afin d'animer un nombre plus élevé d'êtres étranges que Montesquieu, les relationnaires des *Lettres persanes* nous montrent aussi des êtres hybrides. Remarquons par exemple qu'Usbek constate, tout comme Pantagruel, les traits contradictoires qu'il observe chez l'autre en déclarant ceci avant de peindre le portrait composite de Louis XIV : « J'ai étudié son caractere, & j'y ai trouvé des contradictions, qu'il m'est impossible de resoudre » (*LP* XXXV, 229). En considérant les caractéristiques du roi de France, Usbek s'étonne qu'il ait un ministre de dix-huit ans et une maîtresse âgée de quatre-vingts ans; que le roi valorise autant l'oisiveté chez ses courtisans que les campagnes de ses capitaines; et qu'il préfère souvent un homme qui l'aide lorsqu'il se met à table à un guerrier qui remporte des batailles (*LP* XXXV, 230).<sup>90</sup> Il ressort de tous ces passages que les relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*, soucieux de dire l'autre, recourent à des descriptions

---

<sup>89</sup> Voir *QL* XXX, 970, n. 22.

<sup>90</sup> Parmi ces êtres étranges figurent dans le *Quart Livre*, pour s'en tenir aux plus importants, le « Tarande » que Pantagruel envoie à son père, Bringuenarilles, les Andouilles et Mardigras. Quant aux *Lettres persanes*, signalons que Rica remarque chez l'alchimiste, qui est en train de dépenser des sommes exorbitantes, « une complication singuliere de richesses, & de pauvreté » (*LP* XLIII, 246; à noter que le rédacteur de cette lettre est Rica et non pas de Rhedi, voir *LP* 245, n. 1). L'alchimiste pense en effet être riche puisqu'il se croit capable de transmuter en l'or des métaux, en y appliquant une certaine liqueur; seulement, ces métaux ne deviennent de l'or que de par leur couleur (*LP* XLIII, 245-247).

précises qui se fondent sur ce que l'on peut désigner, selon l'expression de Jean-Philippe Beaulieu, de registre objectif.<sup>91</sup>

Or, les relationnaires, se rendant compte que l'image de l'autre se dissipe au fur et à mesure qu'ils la construisent, cherchent à compenser cette déficience. Pour ce faire, ils ajoutent au registre objectif un registre subjectif, lequel s'articule au moyen d'un vocabulaire de l'admiration. On aura déjà noté l'emploi prodigieux que font les relationnaires de mots comme singulier, extraordinaire, remarquable, bizarre, étrange, mémorable, admirable, etc. De tels vocables, quoique leur nombre soit limité, visent à exprimer au lecteur, voire à lui faire sentir, un éventail d'émotions allant de l'émerveillement à la crainte. Il s'agit ici à l'évidence des sentiments que les voyageurs ont éprouvés lors de leurs diverses rencontres avec l'autre.<sup>92</sup> Le lexique de l'admiration, tout émotif qu'il soit, ne parvient pourtant pas à combler les lacunes d'une description objective.

En pareille occurrence, les gravures et les peintures, telles que celles qui accompagnent une pléthore de récits de voyage réels, s'avèrent une solution possible. C'est ce qui vient spontanément à l'esprit de Rica qui songe à faire faire un portrait d'un capucin.<sup>93</sup> Il importe cependant de noter que les diverses représentations picturales des réalités étrangères, tout comme leur contrepartie scripturaire, ne sont pas dénuées d'éléments imaginaires et que le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* n'en comportent pas. Ces remarques nous renvoient encore une fois à la pierre de touche du récit de voyage : la

---

<sup>91</sup> Jean-Philippe Beaulieu, *loc. cit.*, p. 107.

<sup>92</sup> Beaulieu, *loc. cit.*, p. 106-107; Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 82, 89.

<sup>93</sup> Rica écrit : « Etant l'autre jour dans ma chambre je vis entrer un Dervis extraordinairement habillé : sa barbe descendoit jusques à sa ceinture de corde; il avoit les pieds nuds; son habit étoit gris, grossier, & en quelques endroits pointu : le tout me parut si bizarre, que ma premiere idée fut d'envoyer chercher un Peintre, pour en faire une fantaisie [petit portrait] » (*LP XLVII*, 260).

vraisemblance. De fait, les voyageurs des deux œuvres sont bien conscients de leur incapacité à rapporter d'une manière complètement fidèle les réalités nouvelles. Le narrateur du *Quart Livre* le confirme dans son récit sur l'île de Ruach où il déclare dans la première phrase : « [...] vous jure par l'estoille Poussiniere que je trouvay l'estat et la vie du peuple estrange plus que je ne diz » (*QL XLIII*, 1018). À l'instar de ce dernier, Usbek admet sans équivoque ceci dès son arrivée à Livourne, première halte en Occident : « [I]l y a jusques dans les moindres bagatelles quelque chose de singulier, que je sens, & que je ne sçais pas dire » (*LP XXI*, 189). Par conséquent, il semble clair que le génie des relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* est d'exploiter au maximum le perpétuel balancement entre réalité et fiction.

Si les différents procédés de traduction, accompagnés du lexique de l'admiration, sont indispensables dans la tentative du relationnaire de saisir des merveilles-curiosités de l'autre, il importe peu qu'ils ne s'acquittent jamais de leur tâche. Bien que le relationnaire ne réussisse pas à donner un sens univoque à telle ou telle réalité, son récit ne perd guère en vraisemblance. C'est que cette dernière naît, dans toute relation sur l'autre, précisément des traces de l'insaisissable,<sup>94</sup> lesquelles sont d'ailleurs consubstantielles au *thôma*. Ceci ne veut pas dire que le relationnaire tente à la dérobée d'omettre ou de déformer des détails dans l'intention de parsemer son récit de traces artificielles de l'insaisissable. Son effort de faire voir au lecteur les étrangetés qu'il a vues de ses yeux est au contraire teinté tout naturellement d'intraduisible.

Jusqu'ici nous avons étudié la manière dont l'autopsie, en tant que mesure du *thôma*, rend laborieuse la relation portant sur l'autre. Ajoutons maintenant que l'œil a en

---

<sup>94</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 336.

même temps une autre fonction; il sert aussi à certifier l'authenticité du *thôma*.<sup>95</sup> En effet, la description de l'autre qui a pour garant l'œil du voyageur crée un très grand effet d'étrangeté. C'est là une autre raison pour laquelle les voyageurs truffent leur récit d'un grand nombre de marques d'énonciation qui matérialisent la présence de l'œil.<sup>96</sup> Dans ce contexte, un excellent exemple nous est fourni dans ce qui est chronologiquement la dernière lettre d'Usbek. Il s'efforce alors de mettre l'accent sur le mal qu'un mauvais ministre peut engendrer dans un pays. Pour certifier le caractère incroyable de la décadence des Indes, pays doté à l'origine d'une bonté naturelle, Usbek structure ses observations autour de huit « j'ai vu » qui se succèdent.<sup>97</sup> Le *Quart Livre* ne comporte pas de descriptions de nature aussi hyperbolique pour mettre en relief des marques concrètes de l'autopsie, mais la vue y joue un rôle tout aussi grand. Notons, par exemple, que le narrateur du *Quart Livre* atteste avoir vu « un Tarande »,<sup>98</sup> animal rare que Pantagruel achète sur l'île de Medamothi, changer de couleur en fonction de sa proximité aux objets colorés et de ses émotions :

Si est ce que je l'ay veu couleur changer non à l'approche seulement des choses colorées, mais de soy mesmes, selon la paour et affections qu'il avoit. Comme, sus un tapiz verd, je l'ay veu certainement verdoyer, mais, y restant quelque espace de temps, devenir jaulne, bleu, tanné, violet par succes, en la façon que

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 395-396.

<sup>97</sup> Usbek écrit dans cette lettre à Rhedi : « Tu sçais que j'ai long-tems voyagé dans les Indes, j'y ai vû une Nation naturellement généreuse, pervertie en un instant depuis le dernier des Sujets jusques aux plus grands, par le mauvais exemple d'un Ministre : j'y ai vû tout un Peuple chez qui la generosité, la probité, la candeur, & la bonne foi ont passé de tout tems pour les qualitez naturelles, devenir tout à coup le dernier des Peuples [...]. J'ai vû la foi des Contrats bannie [...]. J'ai vû des debiteurs avarés [...] feindre un paiement au lieu de le faire, & porter le couteau dans le sein de leurs bienfaiteurs. J'en ai vû d'autres plus indignes encore, acheter presque pour rien, ou plutôt ramasser de terre des feuilles de chêne, pour les mettre à la place de la substance des veuves et des orphelins. J'ai vû naître soudain dans tous les cœurs une soif insatiable des richesses. J'ai vû se former en un moment une detestable Conjuración de s'enrichir [...] par la ruine du Prince, de l'Etat, & de ses Concitoyens. J'ai vû un honnête Citoyen dans ces tems malheureux, ne se coucher qu'en disant, j'ai ruiné une famille aujourd'hui; j'en ruinerai une autre demain. » (*LP* CXXXVIII, 528-529). Voir à ce sujet aussi *LP* CXXXVIII, 529, n. 3.

<sup>98</sup> Cet animal est soit un renne soit un élan. Voir *QL* IV, 856, n. 18.

voiez la creste des coqs d'Inde couleur scelon [*sic*] leurs passions changer (*QL* II, 856).

Souvenons-nous, de plus, du fait que le narrateur du *Quart Livre* invite son public à aller voir ce qu'il a vu dans le but d'atténuer le scepticisme à l'égard des événements qui se sont déroulés sur l'île Farouche (*QL* XXXVIII, 1000). Ces exemples démontrent clairement que l'œil constitue le garant le plus sûr du *thôma*.<sup>99</sup>

Que se passe-t-il alors si le voyageur n'a pas vu ou s'il n'a pas pu voir personnellement ? Dans ce cas, le voyageur fait appel à l'oreille ; il n'a pas vu, mais il a entendu. Autrement dit, il s'informe auprès de ceux qui ont vu une réalité quelconque ou qui l'ont apprise par l'intermédiaire de quelqu'un qui dit l'avoir vue.<sup>100</sup> Il est intéressant de noter, par exemple, que les voyageurs du *Quart Livre* se fient à plusieurs informateurs. Que l'on pense ici au truchement qui éclaire les Pantagruélistes sur la manière dont les Chiquanous incitent leurs clients à les battre (*QL* XII, 894-896) ; ou encore à Xenomanes, ce « grand voyageur » (*QL* I, 848), qui renseigne ses compagnons sur Quaresmeprenant (*QL* XXIX-XXXII, 964-980) et sur les relations entre celui-ci et les Andouilles (*QL* XXIX, 966 ; XXXV, 988-990). En ce qui touche les *Lettres persanes*, la figure du guide est incarnée, par exemple, par l'homme qu'Usbek rencontre dans une maison de campagne près de Paris. À force d'interroger ce guide au sujet de différentes personnes qu'il observe, parmi lesquelles figurent un fermier, un prédicateur, un poète, un vieux guerrier et un homme galant, le voyageur persan dresse une véritable galerie de portraits de mondains (*LP* LVI, 253-259). Cet exemple s'apparente à celui du truchement du *Quart Livre* en ce qu'il illustre que la vue et l'ouïe ne s'excluent pas forcément.<sup>101</sup> En ce

---

<sup>99</sup> Voir Hartog, *op. cit.*, notamment les pages 379-383, 395-407.

<sup>100</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 407.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 428.



sens, les voyageurs persans et les Pantagruélistes appréhendent diverses réalités de l'autre par la vue, mais souvent ils demandent aux informateurs des renseignements qu'ils n'auraient pas pu obtenir autrement.

Si la vue est plus valorisée que l'ouïe,<sup>102</sup> ces modes perceptifs constituent tous les deux de meilleurs garants du *thôma* que la lecture.<sup>103</sup> En d'autres termes, le « j'ai lu » vaut moins que le « j'ai vu » et le « j'ai entendu ».<sup>104</sup> Les récits antérieurs influencent certainement, et pour le moins initialement, la façon dont les voyageurs perçoivent les terres étrangères. Ils invoquent d'ailleurs des textes divers pour expliquer tel ou tel détail. On ne peut guère ignorer, par exemple, les nombreuses références de Pantagruel aux écrits des Anciens ou celles que font les Persans aux préceptes du Coran. Cependant, c'est l'expérience du terrain qui investit le relationnaire de plus grands pouvoirs de persuasion puisque celui-ci raconte ce qu'il a vécu ou entendu; c'est tout au moins la croyance du lecteur. Il est intéressant de constater, dans ce contexte, qu'un stratagème avantageux se présente au voyageur. Ce dernier peut, en vue d'accréditer sa propre relation, réfuter ce qu'il juge faux dans un autre récit.<sup>105</sup> Quoique cette ruse commode s'emploie fréquemment dans les récits de voyage réels,<sup>106</sup> les relationnaires du *Quart*

---

<sup>102</sup> Il est curieux de noter ici que Pantagruel, qui se fie aux informations de Xenomanes et des autres guides, remet en question la valeur du ouï-dire. Pantagruel se rapporte dans le passage suivant à l'opinion de Frère Jean qui dit avoir entendu que, si un serpent entre dans l'estomac d'une personne, on n'a qu'à pendre celle-ci par les pieds et tenir du lait chaud près de la bouche pour que le serpent sorte de l'estomac : « Vous, dist Pantagruel, l'avez ouy dire; aussi avoient ceulx qui vous l'ont raconté. Mais tel remede ne feut oncques veu ne leu » (*QL XLIV*, 1024).

<sup>103</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 86; voir la n. 1 à la même page. Voir aussi Hartog, *op. cit.*, p. 419-424.

<sup>104</sup> Nous empruntons la forme de ces expressions verbalisées de Hartog, *op. cit.*, *passim*, voir surtout les pages 396-440.

<sup>105</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 440-443.

<sup>106</sup> Que l'on pense, par exemple, à Jean de Léry qui s'attaque aux *Singularitez de la France Antarctique* (1557) d'André Thevet. Voir surtout la préface de Léry à son *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 2<sup>e</sup> éd., Frank Lestringant (éd.), Paris, Librairie Générale Française, 2003, p. 61-99.

*Livre* et des *Lettres persanes* s'en servent à peine.<sup>107</sup> Par voie de conséquence, ceci entraîne une mise en valeur de l'expérience immédiate des voyageurs des deux œuvres.

Somme toute, rapporter l'ailleurs implique nécessairement trois principaux procédés de traduction : la comparaison, l'analogie et l'inversion. À cette recette du voyageur, qui vise à fabriquer une représentation fidèle de l'autre, s'ajoute tout un vocabulaire de l'admiration. Ensuite, l'intraduisible, que les voyageurs cherchent d'habitude à éliminer de toutes leurs forces, devient paradoxalement un ingrédient clef de la rhétorique de l'altérité. Centrée sur le *thôma*, cette dernière dépend surtout de l'œil du voyageur, mais aussi de son oreille et de ses connaissances livresques. Ces trois mesures et garants du *thôma* trahissent leur présence par le biais de nombreuses marques d'énonciation. C'est là pourtant que surgit un autre paradoxe de la rhétorique de l'altérité. Tandis que le traducteur ordinaire est censé s'effacer devant les paroles du destinataire, les relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* qui traduisent l'autre, qui racontent le monde B au monde A, loin de s'extraire de la relation, insistent sur leur implication dans celle-ci à titre de témoins. En d'autres termes, le relationnaire intègre inévitablement, dans sa traduction de l'autre, son expérience personnelle du voyage.

#### **4. Le monde et l'antimonde**

Si la présence du voyageur dans le récit est attestée par diverses marques d'énonciation, celles-ci relèvent de différentes relations de distance et de proximité entre

---

<sup>107</sup> Le cas le plus évident où l'on contredit une source livresque constitue les propos de Pantagruel au sujet des licornes dociles, achetées comme le « Tarande » sur l'île de Medamothi. Ce dernier est abasourdi par le fait que les auteurs anciens tiennent les licornes pour farouches, sauvages et dangereuses, et qu'ils affirment que l'on n'en a jamais vu de vivantes (*QL IV*, 864).

le voyageur et l'autre. Remarquons tout d'abord que les marques d'énonciation les plus évidentes sont de nature grammaticale.<sup>108</sup> Les voyageurs des deux œuvres utilisent souvent les pronoms personnels sujet « je » et « nous », appuyant ainsi clairement la différence entre leur monde et celui de l'autre. Voici comment Hartog synthétise cette relation : « Nous, c'est le monde où l'on raconte, face au monde que l'on raconte, c'est nous par rapport à eux ».<sup>109</sup> Il est important d'insister sur les pronoms « je » et « nous », car on trouve dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes* un flottement constant entre les premières personnes du pluriel et du singulier, même si elles représentent toutes les deux le monde d'origine du voyageur.<sup>110</sup> En ce sens, dans les deux œuvres, plusieurs relationnaires prennent la parole et s'expriment au moyen du pronom « je ». Dans les *Lettres persanes*, la pluralité de « je » ne surprend guère puisqu'elle s'harmonise parfaitement avec la forme épistolaire de l'œuvre. Toutefois, le « nous » y occupe une place tout aussi importante. Bien qu'Usbek déclare dans la lettre VI « [...] nous quittâmes la Perse [...] », le « nous » incarne, par métonymie, le groupe et l'unité socioethnique du monde d'origine des voyageurs, à savoir du monde persan. Ce nous collectif s'oppose alors, tout au long du voyage, au monde de l'autre. Notons, par exemple, que Rica et Usbek utilisent le pronom « nous » pour signaler leur arrivée à Paris.<sup>111</sup>

Les « je » dans le *Quart Livre*, à l'encontre des « je » dans les *Lettres persanes*, s'expriment par l'intermédiaire d'un narrateur principal. Il n'en reste pas moins que tous

<sup>108</sup> Augusto Ponzio, « Altérité et écriture d'après Bakhtine », *Littérature*, vol. 57, février 1985, p. 124.

<sup>109</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 434.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 433-434.

<sup>111</sup> Rica ouvre sa lettre à Ibben en déclarant : « Nous sommes à Paris depuis un mois [...] » (LP XXII, 190), de même qu'Usbek commence ainsi sa lettre à Nessir : « Nous sommes à present à Paris [...] » (LP XXV, 202).

les voyageurs se muent en relationnaires dès qu'ils interviennent dans le récit, quoique leurs énoncés nous parviennent au moyen d'un discours rapporté direct. Ainsi, tant le narrateur du *Quart Livre* que Pantagruel peuvent décrire le « Tarande » en employant le pronom « je ».<sup>112</sup> En même temps, les voyageurs du *Quart Livre*, parmi lesquels figure le narrateur,<sup>113</sup> n'hésitent pas à utiliser le pronom « nous ». Le plus souvent, c'est le narrateur qui y recourt pour indiquer, par exemple, les arrivées des voyageurs sur des îles et leurs départs : « Continuant nostre route, au jour subsequence passasmes Procuration, qui est un pays tout chaffouré et barbouillé. Je n'y congneu rien. Là veismes des Procultous et Chiquanous, gens à tout poil. Ilz ne nous inviterent à boyre ne à manger [...] » (*QL XII*, 894). Ce passage indique, en plus du flottement entre les pronoms « je » et « nous », que, sur le plan grammatical, l'écart entre les mondes A et B se concrétise non seulement à l'aide de pronoms personnels, mais aussi par le moyen d'adjectifs possessifs (« nostre route »).<sup>114</sup> En ce sens, soulignons que Rica solidifie son appartenance à son pays d'origine, au « nous » persan, en constatant, par exemple, que les scènes muettes jouées dans les loges de la Comédie-Française ressemblent à celles qu'il connaît en « [leur] Perse » (*LP XXVI*, 204).<sup>115</sup>

Il ne faut pourtant pas oublier que l'usage de pronoms personnels sujet et d'adjectifs possessifs n'est pas un privilège exclusif réservé aux seuls relationnaires. Les habitants des terres étrangères ne manquent pas de signaler que les visiteurs ne font pas

---

<sup>112</sup> Le narrateur déclare, comme nous l'avons vu plus haut : « Si est ce que je l'ay veu couleur changer [...] » (*QL II*, 856). De même, Pantagruel écrit dans la lettre destinée à son père : « J'ay icy trouvé un Tarande de Scythie, animal estrange et merveilleux à cause des variations de couleur en sa peau et poil [...] » (*QL IV*, 864).

<sup>113</sup> Remarquons que le narrateur du *Quart Livre* précise qu'avant la tempête le pilote commande à tous, y compris, entre autres, « nous aultres voyagiers », d'être en alerte (*QL XVIII*, 922).

<sup>114</sup> Voir Hartog, *op. cit.*, p. 433.

<sup>115</sup> À noter que Rica dit « notre Perse » puisque sa lettre est adressée à un destinataire inconnu dont nous savons néanmoins qu'il est d'origine persane (*LP XXVI*, 204).

partie de leur société. Citons à cet effet ce que dit le podestat de l'île Ennasin aux voyageurs du *Quart Livre* :

Vous aultres, gens de l'aultre monde, tenez pour chose admirable que d'une famille Romaine [...] sortirent trois cens six hommes de guerres tous parens, avecques cinq mille aultres souldars [...]. De ceste terre, pour un besoing, sortiront plus de trois cens mille, tous parens et d'une famille. [...] – Quelle mere (dist le Potestat) entendez vous? C'est parenté de vostre monde. Ilz [Ped et Vesse] ne ont pere ne mere (*QL IX*, 882, 886).

Compte tenu des parentés singulières des Allianciers, il est évident que pareilles remarques, faites par les étrangers que les voyageurs rencontrent, viennent souvent accentuer le gouffre qui sépare leurs univers respectifs. Tel est aussi le cas des *Lettres persanes*. Notons, par exemple, que dès que des Français en compagnie de Rica apprennent que ce voyageur « transplanté de si loin » (*LP*, préface, 138) est persan, ils déclarent que « [c]'une chose bien extraordinaire » et posent par la suite la question épineuse : « Comment peut-on être Persan? » (*LP XXVIII*, 214).<sup>116</sup> Des passages que nous venons de citer découlent que les relationnaires, tout comme les habitants des pays qu'ils décrivent, mettent l'accent sur les différences entre les mondes où l'on raconte et le monde que l'on raconte, différences relayées notamment par des marques d'énonciation.

Afin de rendre mieux compte des dissimilitudes entre le voyageur et l'autre, nous proposons à présent de nommer le monde d'origine du relationnaire tout simplement *monde*, et le monde de l'autre que le relationnaire s'efforce de décrire, *antimonde*. Nous nous inspirons ici évidemment du concept des schémas actantiels associé surtout aux études du conte folklorique. Nous nous permettons cependant de modifier légèrement

---

<sup>116</sup> Ces remarques adressées à Rica s'associent à ce que dit Usbek au sujet des Français : « [...] [L]es François n'imaginent pas que notre Climat [celui de la Perse] produise des hommes » (*LP XLVI*, 253).

l'acception des mots « monde » et « anti-monde ».<sup>117</sup> Dans cette optique, une première remarque d'ordre terminologique s'impose : le préfixe « anti » dans le mot *antimonde* ne signifie pas forcément que l'autre se mue en « anti-même », ce qui relèverait de la règle opératoire de l'inversion.<sup>118</sup> Nous avons vu que bien d'autres outils scripturaires s'avèrent nécessaires pour saisir les merveilles-curiosités de l'autre. En ce sens, le préfixe « anti » renvoie avant tout à l'écart, à la dissimilitude entre les mondes A et B, dissimilitude symbolisée par l'absence du trait d'union dans notre conception du mot *antimonde*. Rica résume judicieusement la signification que nous attribuons à ce terme quand il écrit : « [...] [L]es hommes du Païs, où je vis, & ceux du Païs, où tu es, sont des hommes bien differens » (*LP XXII*, 196). Ajoutons que la nature de cette différence de l'autre se reflète également dans le préfixe « anti », et ce dans la mesure où « anti » connote, tout comme le mot altérité, une négation, mais non pas nécessairement un jugement. Je suis, ou bien nous sommes, ce que l'autre n'est pas; c'est le je ou le nous, le *monde*, face à l'autre, l'*antimonde*.<sup>119</sup>

Dans cette perspective, il faut noter une dissemblance majeure entre les œuvres de Rabelais et de Montesquieu. Alors que dans le *Quart Livre* la France constitue le monde, dans les *Lettres persanes*, elle se présente comme antimonde puisque les voyageurs sont d'origine persane. Ainsi s'explique que le traducteur fictif des *Lettres persanes* note que les Persans le considéraient comme « un homme d'un autre monde » (*LP*, préface, 138).

---

<sup>117</sup> Voir Marc Angenot, *Glossaire : pratique de la critique contemporaine*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1979, p. 176, 113-114. Angenot renvoie à l'œuvre de Vladimir Propp, *Morphologie du conte : suivi de Les transformations des contes merveilleux*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

<sup>118</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 332.

<sup>119</sup> Nous utiliserons désormais, sauf indication contraire, les mots *monde* et *antimonde* dans l'acception que nous venons de leur attribuer. Dans l'intention de ne pas nuire à la lecture de notre texte, nous cessons à ce point de mettre ces termes en italique. En ce qui concerne le mot *monde*, plus susceptible de prêter à la confusion, si nous lui attribuons une acception autre que celle dans la notion que nous venons de proposer, nous l'indiquerons au moyen d'un déterminatif.

Il serait en effet plus juste de parler des antimondes dans les deux œuvres. Comme nous l'avons constaté, le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* se structurent autour d'un va-et-vient entre différents îlots de contact. Puisque ceux-ci renferment une rencontre des voyageurs avec l'autre, il ne serait pas abusif de qualifier chaque îlot de contact d'antimonde.

En outre, le degré d'altérité, lequel se transcrit par la mesure du *thôma* déterminée par le voyageur, se laisse concevoir en termes de distance entre monde et antimonde. Dans les œuvres de Rabelais et de Montesquieu, cette distance s'articule selon trois axes, le premier mesurant la distance spatiale et le deuxième la distance socioculturelle, ou celle « des mœurs, & des manières » (*LP*, préface, 139). Quant à la relation entre ces deux premiers axes, on est enclin à déclarer que celui qui est éloigné géographiquement, l'est aussi sur le plan socioculturel. L'incorporation du troisième axe, celui du jugement, entraîne la dynamique suivante : si l'on estime sa propre culture, on juge celui qui est proche plus estimable que celui qui est loin. Tzvetan Todorov forge, pour décrire cette relation entre les trois axes de distance, l'expression « règle d'Hérodote ». Il remarque, dans ce contexte, que, selon l'*Enquête* d'Hérodote, le respect que portent les Perses envers les autres diminue au fur et à mesure que ceux-ci s'éloignent de la Perse.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 239. Todorov cite à ce sujet ce passage de l'*Enquête* d'Hérodote : « Parmi les autres peuples ils estiment d'abord, après eux-mêmes toutefois, leurs voisins immédiats, puis les voisins de ceux-là, et ainsi de suite selon la distance qui les en sépare; les peuples situés le plus loin de chez eux sont à leurs yeux les moins estimables : comme ils se jugent le peuple le plus noble à tout point de vue, le mérite des autres varie pour eux selon la règle en question, et les nations les plus éloignées leur semblent les plus viles (I, 34) » (Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 239). Cette vision du monde semble être également celle d'Hérodote lui-même. Hartog résume ainsi la dynamique qui sous-tend les descriptions faites par Hérodote des divers pays dans ses *Histoires* : « Ces "colonnes" de peuples que le rhapsode [Hérodote] se plaît à disposer ont en effet un sens : en s'éloignant de l'"équateur", on va, en gros, du plus civilisé au plus barbare, ou du moins barbare au plus sauvage, avant d'atteindre les immenses déserts, où il n'y a plus rien, où l'espace se perd et les paroles s'évanouissent. » (Hartog, *op. cit.*, p. 510-511).

Curieusement, la règle d'Hérodote s'applique mieux, dans notre étude, au voyage des Pantagruélistes qu'à celui des voyageurs persans.

Le *Quart Livre* tisse, dès le tout début du voyage, le lien entre les axes spatial et socioculturel de la règle d'Hérodote. En ce sens, le troisième chapitre traite en partie de « l'étrange manière de sçavoir nouvelles bien soudain des pays estrangers et loingtains » (*QL III*, 858). Gargantua envoie, surtout pour s'enquérir de la progression du voyage de son fils, l'un de ses vaisseaux rejoindre Pantagruel. Aussitôt que les envoyés de Gargantua débarquent sur l'île de Medamothi où se trouve Pantagruel, ce dernier attache aux pattes d'un pigeon une bandelette blanche avant de le laisser s'envoler. Comme il a des petits dans le nid d'où il a été enlevé, le « celeste messaigier » retourne chez Gargantua dont les inquiétudes se dissipent à la vue de la bandelette blanche (*QL III*, 858-860). Voilà donc l'étrange manière de recevoir des nouvelles. Cependant, l'île de Medamothi, première escale des voyageurs, se présente-t-elle vraiment comme pays étranger et lointain? Évidemment cet îlot de contact révèle aux voyageurs des curiosités. Ils y admirent de nombreuses « marchandises exotiques et peregrines [étrangères] » (*QL II*, 854), tels que des tableaux, des tapisseries et divers animaux. Ces marchandises ne sont pourtant pas toutes issues de cette île. À l'occasion des foires annuelles du lieu, elles y ont été transportées par les plus célèbres marchands d'Afrique et d'Asie. Par ailleurs, il est important de remarquer que les objets que se procurent les Pantagruélistes ne leur sont pas complètement inconnus. Ils sont capables de reconnaître, par exemple, les motifs des tableaux, voire d'identifier le peintre de l'un d'entre eux.<sup>121</sup> N'empêche que le tableau de ce dernier est « rare et precieux » (*QL II*, 854) et ainsi en est-il des autres marchandises,

---

<sup>121</sup> Il s'agit de Charles Charmois, peintre orléanais, qui a été effectivement employé par François I<sup>er</sup> à Fontainebleau (voir *QL II*, 854, n. 8).



parmi lesquelles on compte le « Tarande » et les « Unicornes » (*QL* II, 856). Si ce premier îlot de contact nous enseigne de nous méfier des apparences – leçon capitale du voyage sous multiples aspects – l'île de Medamothi, dont le nom signifie d'ailleurs « nul lieu », <sup>122</sup> constitue bel et bien un antimonde. C'est cependant un antimonde plus proche du monde que les îlots de contact où les voyageurs débarquent par la suite. <sup>123</sup>

Or, quoique l'on ne puisse affirmer que chaque peuplade rencontrée apparaît plus étrange et moins estimable que la précédente, <sup>124</sup> le voyage du *Quart Livre* progresse suivant un mouvement général vers les antimondes plus étranges et plus inquiétants. En ce sens, les voyageurs, ayant quitté l'île Ennasin, arrivent sur l'île de Cheli, troisième escale qui se révèle moins étrange que l'escale précédente. Les habitants de Cheli sont à l'évidence courtois. Il s'agit toutefois d'une courtoisie exagérée – la reine et ses dames de cours désirent embrasser tous les Pantagruélistes – et Pantagruel, prenant pour excuse le bon temps, refuse l'offre du roi Panigon de rester sur l'île jusqu'au surlendemain (*QL* X, 886-888). Certes, l'île de Cheli est plus accueillante que celle de « ces mal plaisans Allianciers » (*QL* X, 886); mais, si elle plaisait véritablement aux voyageurs, Pantagruel n'aurait pas à inventer des excuses pour partir. Quoiqu'il en soit, l'épisode de l'île de Cheli où les Pantagruélistes boivent abondamment (« [...] après boyre vingt et cinq ou trente foys par home, Panigon nuos donna congié ») (*QL* IV, 888) signale que le boire et le manger constituent au cours du voyage des indices de la distance socioculturelle entre le monde et l'antimonde en question et, partant, ils influencent le jugement des voyageurs

---

<sup>122</sup> Voir la *Briefve declaration*: « Medamothi : nul lieu, en Grec » (*QL* 1143).

<sup>123</sup> Nous divergeons ici de l'opinion de Smith qui considère cette île comme « [...] moment de passage entre les deux mondes [celui du connu ou du Continent paternel et celui de la singularité ou de l'insularité] » (Smith, *op. cit.*, p. 128-129). Nous partageons tout à fait son avis sur la coprésence du connu et de l'inconnu, mais nous l'expliquons en termes de distance entre monde et antimonde.

<sup>124</sup> Voir Edwin M. Duval qui base son jugement sur le critère de la *philautia* ou de l'*anticaritas* : « [...] each successive island appears worse than the last » (Edwin M. Duval, *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, Genève, Librairie Droz, 1998, p. 69).

sur cet antimonde. Le rôle que jouent la nourriture et la boisson dans le contact avec l'autre se manifeste de la manière suivante : si la rencontre avec un antimonde donne lieu à un repas, qu'il soit maigre ou copieux, cet antimonde est, sur le plan socioculturel, moins éloigné du monde que des antimondes où les voyageurs n'ont pas l'occasion de boire ou de manger.<sup>125</sup>

Sous cet angle, précisons, en revenant brièvement sur l'île de Medamothi, qu'avant de prendre la route de retour, Malicorne, l'écuyer envoyé par Gargantua, « feut de tous festoyé, salué et accollé à double rebraz » et Pantagruel « bancqueta avecques l'escuyer » (*QL* IV, 866). De plus, à la fin de la visite de l'île Ennasin, les Pantagruélistes vont dans un cabaret où « [l']on [fait] nopces à la mode du pays. Au demourant chere et demye [plus que bonne chère] » (*QL* IX, 886). Il est peu probable que les voyageurs soient passifs devant ces festivités, vu qu'ils se sont rendus au cabaret pour se rafraîchir. Bien que les parentés verbales des Allianciers rendent cet antimonde plus étrange que l'île de Medamothi, il ne faut pas oublier que les voyageurs sont en mesure de déceler les liens sémantiques des alliances des insulaires. Néanmoins, le boire et le manger s'y présentent d'une manière moins explicite que dans le premier antimonde (*QL* IX, 880-886), ce qui confirme le fait que l'île Ennasin, le deuxième antimonde visité, est plus étrange que l'île de Medamothi, le premier antimonde où abordent les voyageurs.

Cela étant, notons que l'île de Procuration et les îles de Thohu et Bohu, c'est-à-dire les quatrième et cinquième îlots de contact respectivement, sont plus éloignés du monde que tous les antimondes précédents. Si, sur l'île de Procuration, le narrateur ne se

---

<sup>125</sup> Il est intéressant de remarquer que la flotte de Pantagruel banquette avant de lever l'ancre: « Les Thalassiens [...] feirent de leurs maisons force vivres et vinage apporter. Tous beurent à eulx. Ilz beurent à tous » (*QL* I, 850). De plus, tous les repas auxquels participent les voyageurs contribuent à l'esprit carnavalesque du *Quart Livre*, sur lequel nous nous pencherons plus en détail dans le prochain chapitre.

sent pas du tout bien accueilli, c'est peut-être parce que les habitants n'invitent les Pantagruélistes ni à boire ni à manger.<sup>126</sup> Ensuite, les voyageurs débarquent dans un antimonde encore plus bizarre. Bringuenarilles, l'avaleur de moulins à vent, ayant avalé tous les ustensiles de cuisine, comme les poêles et les chaudrons, les Pantagruélistes ne trouvent rien à frire sur les îles de Thohu et Bohu (QL XVII, 916).<sup>127</sup> L'impossibilité de cuisiner, et donc de manger, est mise en relief par le nom des îles qui, faisant allusion au début de la Genèse, rappelle l'état « vague » et « vide » de la terre avant que Dieu ne l'anime par son souffle.<sup>128</sup> La vacuité qui caractérise ces îles<sup>129</sup> se dédouble dans la mesure où nous pouvons supposer qu'en pareille occurrence, les Pantagruélistes ne puissent qu'avoir l'estomac creux. Ces circonstances signalent que les îles de Thohu et Bohu constituent jusque-là l'antimonde le plus éloigné.

Après cet îlot de contact étrange, vient l'île des Macræons. C'est un antimonde qui renferme moins de singularités que le précédent, en dépit de la sombre forêt qui héberge de vieux Démons et Héros. Après tout, les Macrobes leur font bon accueil, et tout le monde boit et festoie joyeusement (QL XXV-XXVI, 950-956).<sup>130</sup>

Le fait que les prochains îlots de contacts se révèlent de plus en plus insolites s'exprime également par les préoccupations alimentaires des voyageurs. En ce qui concerne l'île Farouche, demeure des Andouilles, il est primordial de remarquer que les Pantagruélistes sont en train de dîner joyeusement au moment où Pantagruel aperçoit les Andouilles qui les guettent. Par la suite, les voyageurs soupçonnant une embuscade se

---

<sup>126</sup> Le narrateur du *Quart Livre* précise : « Je n'y congneu rien. Là veismes des Procultous et Chiquanous, gens à tout le poil. Ilz ne nous inviterent à boyre ne à manger » (QL XII, 894).

<sup>127</sup> Rabelais prend à la lettre une expression proverbiale, ce qui accentue l'impossibilité de faire la cuisine sur les îles de Thohu et Bohu (QL XVII, 916 ; voir la n. 2 à la même page).

<sup>128</sup> Voir QL XVII, 916, n. 17.

<sup>129</sup> Voir la *Briefve declaration* : « Thohu et Bohu : Hebrieu : deserte et non cultivée » (QL 1144).

<sup>130</sup> Le narrateur du *Quart Livre* écrit : « Et Dieu sçayt comment il y eut beu et guallé » (QL XXV, 950).

consacrent à des préparations afin de pouvoir se défendre. Ainsi semblent étroitement liées les interruptions du repas et la bataille qui suit. Cette bataille contre les Andouilles est menée par une véritable armée de cuisiniers, qui, vu la densité de la population « andouillique », seraient théoriquement en mesure de préparer un repas copieux pour les Pantagruélistes. L'île Farouche est pourtant si peu accueillante que même l'apparition des cuisiniers n'entraîne pas de nouveau repas, lequel aurait pu compenser pour celui qui a été interrompu (*QL* XXXV-XXXVII, 988-1000; XXXIX-XLI, 1004-1016). Le caractère peu aimable de cet antimonde se confirme d'ailleurs par le comportement des voyageurs à l'issue de la bataille. Malgré la réconciliation et les promesses de Niphleseth, reine des Andouilles, d'envoyer désormais, en signe de fidèle soumission, des Andouilles au royaume d'origine de Pantagruel, celui-ci, après avoir interrogé Niphleseth au sujet de Mardigras, ne converse plus avec elle et se retire sans tarder en son navire (*QL* XLII, 1016-1018).

Ensuite, en passant par l'île de Ruach dont les habitants ne mangent et ne boivent que du vent<sup>131</sup> et par l'île des Papefigues, d'où les voyageurs se retirent vite,<sup>132</sup> les compagnons font leur onzième escale sur l'île des Papimanes. Si les croyances des habitants, adorateurs inconditionnels du Pape, pourraient susciter la méfiance des voyageurs,<sup>133</sup> n'oublions pas que Pantagruel verse aux Papimanes, avant son départ, une importante contribution monétaire et que les compagnons dînent et boivent copieusement

---

<sup>131</sup> Le narrateur du *Quart Livre* déclare : « [...] [J]e trouvay l'estat et la vie du peuple estrange plus que je ne diz. Ilz ne vivent que de vent. Rien ne beuvent, rien ne mangent, si non vent » (*QL* XLIII, 1018).

<sup>132</sup> Le narrateur du *Quart Livre* précise : « Entendens la catastrophe et fin de l'histoire [à propos du laboureur du pays des Papefigues et le petit Diable], nous retirasmes en nostre nauf. Et là ne feismes aultre sejour » (*QL* XLVII, 1034).

<sup>133</sup> À noter, par exemple, que le narrateur nous dit ceci au début du premier chapitre du *Quart Livre* : « [...] Pantagruel prenent congé du bon Gargantua, son pere, icelluy bien priant (comme en l'Eglise primitive estoit louable coustume entre les saints Christians) pour le prospere naviguaige de son filz et toute sa compaignie [...] » (*QL* I, 848).

dans cette île (*QL XLVIII-LIV*, 1036-1066).<sup>134</sup> L'île des Papimanes constitue en effet le dernier antimonde qui rompt la progression des voyageurs vers des antimondes encore plus étranges dont le premier est celui des paroles gelées.

La rencontre avec les paroles gelées, se greffant, tout comme celle avec les Andouilles, sur la cessation abrupte d'un banquet, se montre fort inquiétante. Même si le malaise des voyageurs se dissipe quelque peu vers la fin de cette rencontre où Pantagruel jette des paroles gelées sur le tillac du navire, cet antimonde ne demeure pas moins bizarre. Non seulement cet îlot de contact est-il privé d'un espace clairement circonscrit, mais l'autre – ces paroles gelées (se) fondant littéralement entre les mains des voyageurs – est, à un seul mot près, incompréhensible et désagréable (*QL LV-LVI*, 1068-1074).<sup>135</sup>

Le prochain îlot de contact en est le dernier au sens strict. C'est pourquoi l'antimonde où habite Messere Gaster est « une isle admirable entre toutes aultres » (*QL LVII*, 1074). Non pas que son étrangeté provienne, à l'instar des îles de Thohu et Bohu ou de l'île de Ruach, d'un manque de nourriture; cet antimonde frappe tout au contraire en raison de l'abondance de nourriture que consomme Messere Gaster.<sup>136</sup> Qui aurait jamais pensé que Pantagruel – à qui nous devons après tout l'expression de la faim pantagruélique – s'indigne d'une profusion de nourriture et de boisson? Voici sa réaction, toute surprenante qu'elle soit, au repas de Messere Gaster : « Voyant Pantagruel ceste villenaille de sacrificateurs et multiplicité de leurs sacrifices, se fascha et feust descendu, si Epistemon ne l'eust prié veoir l'issue de ceste farce » (*QL LX*, 1090). Le

---

<sup>134</sup> Le narrateur du *Quart Livre* déclare : « Croyez que la repaisaille feut copieuse et les beuvettes numereuses » (*QL LI*, 1048).

<sup>135</sup> Le narrateur du *Quart Livre* précise : « Les quelz [les paroles gelées], estre quelque peu eschauffez entre nos mains, fondoient comme neiges et les oyons realement, mais ne les entendions, car c'estoit language Barbare. [...] Et y veids des parolles bien picquantes, des parolles sanglantes [...], des parolles horricques et aultres assez mal plaisantes à veoir » (*QL LVI*, 1072-1074).

<sup>136</sup> Voir surtout *QL LVII*, 1078-1080 ; *LIX-LX*, 1082-1096.

comportement de Pantagruel témoigne clairement des liens entre les différents axes de distance entre le monde et l'antimonde où demeure Messere Gaster. Il n'est pas fortuit en outre que le principe de la règle d'Hérodote réapparaisse dans cet épisode. Le narrateur note que Gaster a inventé les moyens de navigation, dans le but de transporter le grain dans des pays qui en manquent : « Si la mer ou rivieres ont empesché la traicte, il inventa basteaux, gualeres et navires [...] pour oultre mer, oultre fleuves et rivieres naviger, et de nations barbares, incongneues et loing separées, Grain porter et transporter » (*QL* LXI, 1098). Ces propos, qui rappellent ceux énoncés sur l'île de Medamothi, les enrichissent dans la mesure où ils joignent aux axes spatial (« loing separées ») et socioculturel (« incongneues ») de la distance celui du jugement (« barbares »). Ainsi, il est clair que dans le *Quart Livre*, plus un antimonde est éloigné du monde sur les plans spatial et socioculturel, moins les voyageurs l'estiment. Du premier îlot de contact jusqu'au dernier, la boucle est bouclée et la règle d'Hérodote s'applique, *mutatis mutandis*, à l'ensemble des escales que font les voyageurs dans les différents antimondes.

Si nous considérons l'ensemble du parcours des voyageurs, nous constatons que l'écart entre monde et antimonde s'agrandit jusqu'au point où tout contact direct avec l'autre devient irréalisable. Après avoir passé une journée sur l'île de Messere Gaster, les Pantagruélistes arrivent au large de l'île de Chaneph, mais le manque de vent les empêche d'y aborder. Il faut remarquer que l'absence de vent pourrait très bien constituer, dans une certaine mesure, un prétexte pour éviter un contact avec cette île. C'est là une hypothèse tout à fait plausible étant donné que l'île de Chaneph, comme l'indique son nom, n'héberge que des hypocrites.<sup>137</sup> Il est vrai que Pantagruel ne se renseigne sur cette île que dans le chapitre suivant. Cependant, Xenomanes, qui répond à

---

<sup>137</sup> Voir la *Briefve declaration*: « Chaneph : Hypocrisie. Hebr. » (*QL* 1149).

la question de Pantagruel, en est fort bien au courant. C'est peut-être pourquoi il n'insiste initialement pas à s'approcher de cette île malgré le manque de vent ou d'y retourner une fois que le vent se lève (*QL* LXIII, 1104-1108; LXIV, 1108-1110).

Le refus des voyageurs d'entrer en contact avec l'autre sera catégorique dans l'épisode sur l'île de Ganabin qui abrite, non pas des hypocrites, mais des voleurs et des larrons.<sup>138</sup> Comme dans le cas de l'île de Chaneph, les voyageurs se refusent à aborder cette île avant de savoir, à l'exception de Xenomanes près, qui sont ses habitants. Toutefois, Pantagruel répond cette fois manifestement de façon négative à la question de Xenomanes qui lui demande s'il veut y faire escale (*QL* LXVI, 1118-1120). L'étrangeté de cet antimonde est telle qu'il semble flotter autour d'elle une aura de répulsion : « Je sens, dist Pantagruel, en mon ame retraction urgente, comme si feust une voix de loing ouye, laquelle me dict [*sic*] que ne y doibvons descendre » (*QL* LXVI, 1120). Voilà comment les deux dernières îles – après l'île de Tapinois où habite Quaresmeprenant, sur qui Xenomanes renseigne néanmoins les voyageurs en détail – ne constituent pas de véritables lieux de rencontre. Les îles de Chaneph et de Ganabin, ainsi que l'île de Tapinois, peuvent tout au plus aspirer au statut d'îlots de contact potentiels.<sup>139</sup> En tout état de cause, la règle d'Hérodote se voit, en gros, à l'œuvre tout au long du voyage du *Quart Livre*.

Si nous venons de nous pencher uniquement sur l'œuvre de Rabelais, c'est que le jeu des trois axes de distance est tout autre dans les *Lettres persanes*. Dans l'œuvre de Montesquieu, celui qui est proche géographiquement est, au lieu de l'être également sur

---

<sup>138</sup> Voir la *Briefve declaration* : « Ganabim : larrons. Hebr. » (*QL* 1149).

<sup>139</sup> À noter que les Pantagruélistes longent aussi les îles de Nargues et Zargues, celles de Teleniabin et Geneliabin, et celles de Enig et Evig (*QL* XVII, 920), lesquelles peuvent aussi être considérées comme des îlots de contact potentiels.

l'axe socioculturel, éloigné sur ce plan et, donc, peu apprécié. Il en découle que l'on valorise celui qui habite au loin. Nous désignerons ce phénomène, en empruntant une expression de Tzvetan Todorov, par « règle d'Homère ». Todorov remarque dans ce contexte qu'Homère laisse entendre dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée* qu'il apprécie ceux qui habitent dans les terres éloignées par rapport à la Grèce.<sup>140</sup> Examinons alors comment la règle d'Homère s'applique aux *Lettres persanes*.

Rappelons tout d'abord une différence majeure entre l'œuvre de Rabelais et celle de Montesquieu. Contrairement au *Quart Livre*, où les Pantagruélistes suivent ensemble un seul et même parcours, plusieurs voyageurs dans les *Lettres persanes* se déplacent dans divers antimondes.<sup>141</sup> Cependant, il est indéniable que l'itinéraire parcouru par les voyageurs persans se caractérise globalement par un mouvement vers des antimondes plus estimés, parce que plus éloignés du monde.

Tout comme le fait le narrateur du *Quart Livre* pour la règle d'Hérodote, Usbek, porte-parole de tous les voyageurs persans, fait d'emblée référence à la règle d'Homère puisqu'il met en valeur les connaissances que les voyageurs ne peuvent acquérir qu'ailleurs. Voici ce qu'il déclare dans la première lettre de l'œuvre :

Rica & moi sommes peut-être les premiers parmi les Persans, que l'envie de sçavoir ait fait sortir de leur Pays; & qui ayent renoncé aux douceurs d'une vie tranquille, pour aller chercher laborieusement la Sagesse. Nous sommes nés dans

---

<sup>140</sup> Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 355-356. Todorov considère Homère comme le premier « exotiste » célèbre et précise ceci à ce sujet: « Au chant XIII de l'*Illiade*, Homère évoque en effet les Abioi, alors population la plus éloignée parmi celles que connaissent les Grecs, et les déclare “les plus justes des hommes”; et au chant IV de l'*Odyssée* il suppose qu’“aux confins de la terre (...) la vie pour les mortels n'est que douceur” » (Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 356). Voir aussi Hartog: « La proximité spatiale est transformée en éloignement culturel » (Hartog, op. cit., p. 198).

<sup>141</sup> Au nombre des voyageurs persans on compte bien sûr Usbek et Rica, mais aussi Rhedi, et dans une moindre mesure Nargum et le haji Ibbi. Il faut noter que le voyage de Nargum se présente comme un cas à part puisque cet envoyé demeure en Moscovie par ordre du roi de Perse: « Les ordres du Roi des Rois me retiennent depuis cinq ans dans ce païs-ci; où j'ai terminé plusieurs negociations importantes » (LP XLIX, 264). Notons en outre que le haji Ibbi ne rédige qu'une lettre qui contient ses réflexions sur la naissance de Mahomet. Bien qu'il ne nous apprenne rien sur un antimonde, il est possible que ses réflexions soient incitées par son séjour à Paris, lieu d'expédition de sa lettre (LP XXXVII, 234-235).



un Royaume florissant; mais nous n'avons pas cru que ses bornes fussent celles de nos connoissances; & que la lumiere Orientale dût seule nous éclairer » (*LP I*, 141).

Bien que ces propos indiquent que les voyageurs persans ne manquent pas complètement d'estime personnelle, la sagesse se trouve ailleurs et les Persans, cherchant à s'affranchir de leur monde, se dirigent vers l'Occident.

Dès qu'Usbek quitte la Perse, à une journée d'Erivan, il énonce un jugement fortement négatif sur l'Empire ottoman : « [...] [J]'ai senti une douleur secrète, quand j'ai perdu la Perse de vuë, & que je me suis trouvé au milieu des perfides Osmanlins. A mesure, que j'entrois dans les Pays de ces profanes, il me sembloit que je devenois profane moi-même » (*LP VI*, 149). Usbek, étant chiite, dénonce vigoureusement, dans cette lettre en provenance d'Erzéron, la profanation des Turcs qui adhèrent au sunnisme.<sup>142</sup> L'Empire ottoman, antimonde voisin du monde qu'est la Perse, frappe ainsi l'esprit du voyageur en raison des croyances religieuses. Celles-ci inquiètent tellement Usbek qu'il les vitupère de nouveau deux mois plus tard<sup>143</sup> et après presque trois mois de séjour à Erzéron.<sup>144</sup> Usbek écrit ceci dans sa lettre adressée au Mollack Mehemet Ali : « Je suis au milieu d'un Peuple profane : permet que je me purifie avec toi [...] » (*LP XV*, 174). Ce n'est que lors de son voyage vers Smyrne via Tocat qu'Usbek se montre attentif à d'autres aspects de cet antimonde qui provoque chez lui le mépris. Quoiqu'il croie qu'aucune ville entre Tocat et Smyrne ne mérite d'être nommée, il s'étonne de la faiblesse de l'Empire turc qu'il a probablement pu observer en partie lors du trajet entre

---

<sup>142</sup> Voir *LP VI*, 149, n. 4

<sup>143</sup> La lettre VI est datée du 10 juin 1711 et la lettre XV du 11 août 1711.

<sup>144</sup> Alors qu'Usbek indique qu'il va passer trois ou quatre mois à Erzéron (*LP VI*, 149), Jean-Paul Schneider précise qu'il y reste quatre-vingt-sept jours. Voir le tableau établi par Schneider dans son étude intitulée « Les jeux du sens dans les *Lettres persanes*. Temps du roman et temps de l'histoire », *Revue Montesquieu*, n° 4, 2000, p. 153. Voir aussi *LP XVI*, 176, n. 9; la note renvoie à l'étude de Schneider.

les deux villes. Il dénonce avec véhémence, tout particulièrement, les caprices de leur gouvernement despotique, lequel abuse de son pouvoir à tous les niveaux.<sup>145</sup>

Usbek ne s'arrête pourtant pas là. Parce que les Ottomans ont abandonné les arts, voire l'art militaire, et qu'ils restent des ignorants, Usbek les étiquette comme de vrais barbares. En effet, la seule ville ottomane qui ait du mérite aux yeux du voyageur persan est Smyrne : « Dans toute cette vaste étenduë de païs, que j'ai traversé; je n'ai trouvé que Smirne, qu'on puisse regarder comme une Ville riche, & puissante; ce sont les Européens, qui la rendent telle; & il ne tient pas aux Turcs, qu'elle ne ressemble à toutes les autres » (*LP XVIII*, 182). En raison du statut exceptionnel qu'Usbek lui accorde, la ville de Smyrne peut être considérée comme un antimonde autonome de celui que représente l'Empire ottoman. De fait, Smyrne est un antimonde valorisé précisément à cause de la présence des Européens qui viennent des antimondes encore plus éloignés, partant plus estimés.

Cette gradation indiquant un parcours vers des antimondes de plus en plus valorisés est rendue encore plus explicite dans la prochaine lettre que rédige Usbek sur les terres étrangères qu'il visite. La lettre XXI, écrite à Livourne, premier arrêt en Occident, tisse un lien fort avec l'antimonde précédent puisque Usbek la destine à Ibben qui se trouve justement à Smyrne. Les quarante jours de navigation qui séparent Smyrne de Livourne symbolisent non seulement la distance entre Livourne et le monde d'origine du voyageur, mais font naître une appréciation encore plus positive. En ce sens, Livourne, est « [...] une Ville nouvelle [...] un témoignage du genie des Ducs de

---

<sup>145</sup> Usbek écrit : « Les Bachas [une sorte de gouverneur de province], qui n'obtiennent leurs emplois qu'à force d'argent, entrent ruinés dans les Provinces, & les ravagent comme des païs de Conquête. Une milice insolente n'est soumise qu'à ses caprices : les places sont demantelées; les Villes desertes; les Campagnes desolées; la culture des terres, & le Commerce entierement abandonnés » (*LP XVIII*, 180; voir la n. 4 à la même page).

Toscane [...] la ville d'Italie la plus florissante » (*LP XXI*, 188). Même si Livourne est digne de l'attention d'Usbek et de son compagnon Rica, les deux voyageurs persans ont l'intention de se rendre encore plus loin : « le dessein de Rica, & le mien est de nous rendre incessamment à Paris, qui est le siege de l'Empire d'Europe » (*LP XXI*, 189). Comme la lettre au sujet de Livourne est suivie par la première lettre sur Paris, il est évident que cette ville française constitue la station ultime du parcours de ces deux Persans. C'est la sphère constituée par Paris et par ses alentours qui renferme le plus grand nombre d'îlots de contact dont profitent Usbek et Rica, et c'est là aussi où ils trouvent les antimondes les plus estimables. Un excellent exemple de l'émerveillement qu'éprouve Usbek face aux antimondes éloignés nous est fourni par son commentaire sur la philosophie :

Il y a ici des Philosophes [...] [qui] laissez à eux-mêmes, privez des saintes merveilles, [...] suivent dans le silence les traces de la Raison humaine. Tu [Hasein Dervis de la Montaigne de Jaron] ne sçaurois croire jusqu'où ce Guide les a conduits. [...] La connoissance de cinq ou six veritez a rendu leur Philosophie pleine de miracles; & leur a fait faire plus de prodiges & de merveilles, que tout ce qu'on nous raconte de nos Saints Prophetes (*LP XCIV*, 392-394).

Ainsi, le voyage d'Usbek et de Rica les amène là où leur admiration des antimondes, qui sont spatialement éloignés de leur monde, atteint ses plus hauts degrés.

Qu'en est-il alors des autres voyageurs persans? Leur parcours ressemble-t-il à celui d'Usbek et de Rica? L'itinéraire des autres voyageurs persans, contrairement à celui de ces derniers, ne peut être si facilement reconstitué. N'empêche que Rhedi, qui assure une correspondance importante avec Usbek et avec Rica,<sup>146</sup> partage leur point de vue au sujet des antimondes éloignés. Citons à cet effet un passage tiré de sa première

---

<sup>146</sup> Alors qu'il n'écrit que quatre lettres à Rica et à Usbek, il en reçoit trente et une de la part de ces derniers. Il est donc, après Usbek, le personnage qui reçoit le plus grand nombre de lettres.

lettre portant sur son lieu de séjour, Venise : « [...] [M]on esprit se forme tous les jours : [...] je m'applique à la Medecine, à la Physique, à l'Astronomie : j'étudie les Arts; enfin je sors des nuages, qui couvroient mes yeux dans le Païs de ma naissance » (*LP XXIX*, 215). Ces réflexions font pleinement écho au propos d'Usbek au sujet du départ de la Perse et des mérites du savoir occidental.

De plus, Rhedi se rapproche d'Usbek et de Rica sous un autre aspect, lequel nous renvoie à des écarts dans l'application de la règle d'Homère dans les *Lettres persanes*. Il s'agit ici des opinions dépréciatives que les Persans portent sur les antimondes éloignés. Que l'on pense ici à Rhedi qui s'indigne du manque d'« eau vive » à Venise,<sup>147</sup> ou à Rica qui dénonce la crédulité du magistrat qui base ses décisions, non pas sur l'érudition des lois, mais sur la plaidoirie de l'avocat;<sup>148</sup> ou encore à Usbek qui réprovoque la futilité de la Querelle d'Homère,<sup>149</sup> les critiques négatives jaillissent et les voyageurs ne visent aucunement à les dissimuler.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> C'est la raison pour laquelle Rhedi déclare Venise profane dans la même lettre où il loue le discours savant dont il profite : « Mais cette Ville profane manque du tresor le plus precieux, qui soit au monde; c'est-à-dire, d'eau vive; il est impossible d'y accomplir une seule ablution legale. [...] Sans cela, mon cher Usbek, je serois charmé de vivre dans une Ville, où mon esprit se forme tous les jours [...] » (*LP XXIX*, 215). À en juger par l'énumération des domaines de savoir qu'il fait, il semble très évident que Venise le tient, malgré lui, sous le charme.

<sup>148</sup> Le magistrat ne possède plus de livres. Il a dû les vendre afin d'acheter ses provisions, c'est-à dire des « patentes par lesquelles le roi officialise l'achat d'une charge de justice au Parlement » (cité dans *LP LXVI*, 316, n. 1) : « Et comment peut-on les appliquer [les lois], si on ne les sçait pas? [demanda Rica] Si vous connoissiez le Palais, reprit le Magistrat, vous ne parleriez pas comme vous faites : nous avons des Livres vivans, qui sont les avocats : ils travaillent pour nous, & se chargent de nous instruire. Et ne se chargent-ils pas aussi quelquefois de vous tromper, lui repartis-je [Rica]? Vous ne feriez donc pas mal de vous garantir de leurs embuches : ils ont des armes avec lesquelles ils attaquent votre équité [...] » (*LP LXVI*, 317).

<sup>149</sup> Usbek écrit : « Mais ce qui me choque de ces beaux esprits; c'est qu'ils ne se rendent pas utiles à leur Patrie, & qu'ils amusent leurs talens à des choses pueriles : par exemple, lorsque j'arrivai à Paris, je les trouvai échauffez sur une Dispute la plus mince, qui se puisse imaginer : il s'agissoit de la reputation d'un vieux Poëte Grec, dont depuis deux mille ans on ignore la Patrie aussi bien que le tems de sa mort. Les deux parties avouoient que c'étoit un Poëte excellent : il n'étoit question que du plus ou du moins de merite, qu'il falloit lui attribuer » (*LP XXXIV*, 226-227).

<sup>150</sup> Dans ce contexte, Nargum se rapproche d'Usbek, de Rica et de Rhedi en ce qu'il ne trouve guère de quoi véritablement louer des Moscovites sinon que le Tsar est, tout comme les Persans, ennemi des Turcs (*LP XLIX*, 264-266).

Toujours est-il que les antimondes éloignés du monde sur l'axe spatial possèdent des qualités fortement appréciables. La preuve en est, outre l'expression de jugements positifs que nous avons déjà mentionnés, que nul voyageur ne retourne finalement en Perse. Certes, Usbek, accablé du désordre qui ravage son sérail, dit vouloir quitter ce qu'il juge momentanément être un « climat barbare » afin de retourner dans sa patrie (*LP* CXLVII, 540). Il se rend cependant rapidement compte de l'impossibilité de réaliser ce projet :

Malheureux que je suis! Je souhaite de revoir ma patrie, peut-être pour devenir plus malheureux encore! Eh qu'y ferai-je? Je vais rapporter ma tête à mes Ennemis. Ce n'est pas tout : j'entrerai dans le Serrail : il faut que j'y demande compte du tems funeste de mon absence : & si j'y trouve des coupables, que deviendrai-je? [...] Que sera-ce s'il faut que je voye, s'il faut que j'entende ce que je n'ose imaginer sans fremir? (*LP* CXLVII, 541).

Bien qu'Usbek indique que ce sont la peur de ses ennemis et des bouleversements irréparables survenus à l'intérieur du sérail qui l'empêchent de rentrer chez lui, on ne saurait y voir les seules raisons qui le retiennent à Paris. De fait, l'attrait de cet ailleurs se montre plus irrésistible qu'Usbek ne semble vouloir l'admettre. Remarquons en ce sens que, même s'il est au courant de la situation au sérail à partir de février 1718 – circonstance théoriquement susceptible de nuire aux projets qui l'occupent comme voyageur –, Usbek ne délaisse pas sa correspondance durant cette année.<sup>151</sup> Par ailleurs, il ne laisse supposer en rien un retour en Perse dans ses deux dernières lettres, lesquelles constituent chronologiquement les deux dernières lettres de l'œuvre.<sup>152</sup> Autrement dit, le

---

<sup>151</sup> Cette correspondance comprend la longue série de lettres adressées à Rhedi, où Usbek traite de la dépopulation mondiale (*LP* CIX à CXVIII, 435-462), une lettre destinée au Mollack Mehemet Ali (*LP* CXIX, 463-464) et une autre lettre adressée à Rhedi (*LP* L. S. 6, 555-557).

<sup>152</sup> La dernière lettre des *Lettres persanes* dans l'ordonnance séquentielle est celle de Roxane qui est datée du 8 mai 1720 (*LP* CL, 544). Les deux dernières lettres d'Usbek datent du 26 octobre et du 11 novembre 1720 respectivement (*LP* L. S. 8, 559-562; CXXXVIII, 528-530). Dans la lettre du 26 octobre 1720, il s'agit des hommes en quête du savoir, alors que la lettre du 11 novembre 1720 porte sur le mal que peut provoquer un mauvais ministre. Il est probable, comme l'affirment plusieurs chercheurs, qu'Usbek a reçu

désir fugace de retour que formule Usbek un an plus tôt n'a pas de suite.<sup>153</sup> C'est ainsi que les attitudes d'Usbek, comme celles de Rhedi, se reflètent, à divers degrés, dans cet aveu de Rica : « [...] [J]'ai pris le goût de ce pays-ci [...] » (LP XXXVI, 233). Il en découle que le parcours et les observations des voyageurs des *Lettres persanes* respectent dans leur ensemble la règle d'Homère.

Qu'il s'agisse de la règle d'Homère dans les *Lettres persanes* ou de la règle d'Hérodote dans le *Quart Livre*, la paire monde/antimonde nous a permis de dépister divers rapports qui s'établissent entre les relationnaires et les étrangers qu'ils rencontrent. En même temps, cette paire illustre un aspect crucial de tout récit sur l'autre : le fait que celui-ci repose toujours sur l'articulation de deux termes. Quoiqu'il existe dans les deux œuvres un grand nombre d'îlots de contact, les voyageurs ne sauraient faire face qu'à un antimonde à la fois.<sup>154</sup> Cette dualité qui sous-tend le rapport avec l'autre détermine également l'acte de traduction. Le relationnaire, qui – faisant appel aux différents procédés de la rhétorique de l'altérité – traduit la réalité d'un antimonde particulier dans son monde, exclut par principe un tiers monde, dans cette traduction. Les relations duelles avec l'autre, combinées à la multitude d'antimondes visités, entraînent un renforcement de l'unité du monde du relationnaire puisque la perspective qui émane de son monde constitue la seule constante dans le récit. C'est alors que se profile la position de pouvoir qu'occupe le relationnaire.

Si traduire revient à transposer des réalités d'un antimonde vers le monde, ce qui importe est précisément la façon dont le relationnaire comble cet espace entre la matière à

---

la dernière lettre de Roxane au moment où il rédige la lettre du 11 novembre 1720 (voir LP CXXXVIII, 530, n. 5; les éditeurs renvoient aussi à l'étude de Schneider, *loc. cit.*, p. 133-134). Nous pouvons donc supposer qu'Usbek desserre les liens qui l'attachaient à son pays d'origine.

<sup>153</sup> À noter que la lettre CXLVII, dont nous avons cité un extrait plus haut, date du 4 octobre 1719.

<sup>154</sup> Hartog, *op. cit.*, p. 392-394.

traduire et son expression verbale. Dans cette optique, la traduction, s'associant étroitement à l'interprétation,<sup>155</sup> ne s'avère jamais une transformation zéro.<sup>156</sup> Citons à cet effet une remarque pertinente qu'adresse, dans les *Lettres persanes*, un géomètre à un traducteur : « Quoi, Monsieur, dit le Geometre; il y a vint ans que vous ne pensez pas? Vous parlez pour les autres, & ils pensent pour vous ? [...] [J]'estime autant qu'un autre les sublimes Genies, que vous travestissez : mais vous ne leur ressemblerez point [...] » (LP CXXIII, 472). Qualifier une traduction de travestissement se révèle juste en ce qui concerne le récit de voyage, car la traduction semble toujours s'y effectuer, dans une certaine mesure, dans le sens thème, et non pas dans le sens version. À y regarder de près, les relationnaires appliquent inévitablement sur l'antimonde en question une grille de savoir issue du monde et ordonnent cet antimonde en fonction de la présence ou de l'absence d'éléments connus.<sup>157</sup> Ainsi procèdent également les relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*.

Il est cependant curieux de remarquer que la traduction de l'autre que nous présentent le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* dépasse de loin le simple objectif de rapporter l'antimonde au monde. Dans le prochain chapitre, nous étudierons la manière dont la rhétorique de l'altérité élaborée par Rabelais et par Montesquieu brise la notion du simple passage de l'antimonde au monde afin de rendre possible la mise en place de voies de communication plurielles, et partant plus fructueuses.

---

<sup>155</sup> Wolfgang Iser et al., « Wolfgang Iser's "On Translatability" », Table ronde tenue lors du *Congrès sur le Discours Humaniste* en avril 1994, *Surfaces*, n° 6, 1996, p. 3-4.

<sup>156</sup> Annie Brisset, « Alterity in Translation : An Overview of Theories and Practices », dans *Translation translation*, Susan Petrilli (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2003, p. 114-115. Brisset se réfère à Barbara Folkart, *Le conflit des énonciations : traduction et discours rapporté*, Montréal, Balzac, 1991, p. 127-129, 437.

<sup>157</sup> Voir Hartog, *op. cit.*, p. 376-377.

## Chapitre III

### L'altérité du soi

#### 1. L'exotopie et le voyage au sein du monde du lecteur

Il est clair, en considérant les différents procédés de la rhétorique de l'altérité que nous avons abordés, que la traduction de l'autre dans le récit de voyage est de nature unilatérale.<sup>1</sup> Tout simplement, comme le fait remarquer dans les *Lettres persanes* le géomètre au traducteur : « [Si] vous traduisez toujours, on ne vous traduira jamais » (*LP* CXXIII, 472). Autrement dit, le relationnaire, étant le seul à assumer le rôle de traducteur, est obligatoirement le sujet du discours et l'autre, son objet. Cette asymétrie de la traduction de l'autre s'accorde en effet avec le déplacement qu'implique le voyage. À la mobilité spatiale du voyageur qui se déplace vers les pays inconnus s'oppose la stase des habitants de ces pays.<sup>2</sup> Certes, dire l'autre suppose que le relationnaire remanie le langage qui lui est propre afin de saisir des réalités nouvelles auxquelles il s'expose. C'est pourquoi l'on pourrait avancer que la traduction de l'autre est teintée d'un certain degré de réciprocité.<sup>3</sup> De plus, dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, les relationnaires accordent volontiers la parole à l'autre au moyen du discours direct rapporté. Toutefois, il ne faut pas oublier que c'est le relationnaire qui a toujours le bien exclusif des finalités de la rhétorique de l'altérité<sup>4</sup> et que la mise en œuvre de celle-ci

---

<sup>1</sup> Voir Karlheinz Stierle, « Translatio Studii and Renaissance : From Vertical to Horizontal Translation », dans *The Translatability of Cultures : Figurations of the Space Between*, Sanford Budick et Wolfgang Iser (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 56.

<sup>2</sup> Andreas Motsch, « Espace de l'ethnographe et altérité », *Texte : Revue de critique et de théorie littéraire*, vol. 23-24, 1998, p. 57.

<sup>3</sup> Brisset, *loc. cit.*, p. 125. Brisset se réfère ici à Wolfgang Iser, « On Translatability », *The European Messenger*, vol. 4, n° 1, 1995, p. 30-38.

<sup>4</sup> Kilani, *loc. cit.*, p. 13-14.



entraîne nécessairement une réification de l'autre : l'autre est représenté, il ne se représente pas.

Si alors, dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, l'autre ne se représente pas, il n'en a peut-être pas besoin. En effet, les antimondes que les relationnaires rapportent se montrent, sous bien des aspects, bizarrement moins étranges que l'on ne pourrait le croire. Il est indispensable de remarquer que nous nous positionnons, dans cette partie de notre étude, sauf indication contraire, par rapport au public réel des deux œuvres, et, en dernière analyse, par rapport aux surdestinataires des deux auteurs, à savoir des lecteurs qu'ils avaient, plus ou moins consciemment, envisagés.<sup>5</sup> Bien que la familiarité des antimondes visités dans les *Lettres persanes* s'impose plus manifestement à l'esprit du lecteur – les voyageurs persans se déplacent clairement vers la France – les mondes étrangers où s'arrêtent les Pantagruélistes se révèlent tout aussi connus. Le fait que les divers antimondes où se rendent les voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* sont reconnaissables pour les lecteurs indique que les deux œuvres atteignent le premier objectif de la traduction : renforcer le propre, le soi. Néanmoins, la rhétorique de l'altérité déployée dans les deux œuvres est telle qu'elle y fait prévaloir le second objectif qui consiste à mettre en valeur l'autre.<sup>6</sup>

Le voyage même, qui est motivé par le désir de voir les nouveautés, favorise évidemment ce second objectif. Ainsi, les voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* se déplacent vers des aires étrangères où ils visent à acquérir une expérience du terrain. Leur approche ressemble effectivement à celle de la discipline moderne de

---

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, op. cit., p. 170-171.

<sup>6</sup> Brisset, *loc. cit.*, p. 111. En ce qui concerne les visées de la traduction, Brisset se rapporte ici à Henri Meschonnic, *Pour la poésie II : épistémologie de l'écriture poétique de la traduction*, Paris, Éditions Gallimard, 1973.

l'ethnologie dont l'un des principes premiers postule que le regard extérieur, donc étranger, est en quelque sorte plus lucide que le regard intérieur, indigène, car il est apte à enrichir ce dernier. C'est qu'un être n'ayant pas la connaissance d'une autre société considère comme naturelles des réalités de son pays d'origine.<sup>7</sup> Mikhaïl Bakhtine a, sous cet angle, élaboré la notion d'exotopie, terme qui désigne le fait de se trouver à l'extérieur d'un soi collectif, d'un nous – à savoir d'un groupe ethnique ou socioculturel – ou bien d'un soi individuel, d'un je. Voici ce qu'il énonce au sujet du regard extérieur qui se pose sur un nous collectif :

Dans le domaine de la culture, l'exotopie est le moteur le plus puissant de la compréhension. Une culture étrangère ne se révèle dans sa complétude et dans sa profondeur qu'au regard d'une *autre* culture (et elle ne se livre pas dans toute sa plénitude car d'autres cultures viendront qui verront et comprendront davantage encore).<sup>8</sup>

En ce sens, les Pantagruélistes et les Persans, ne faisant pas partie des antimondes qu'ils visitent, apportent une perspective nouvelle sur ces derniers. L'importance de l'extériorité de l'autre dans la compréhension et dans sa constitution du soi apparaît également, comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, au niveau individuel :

À vrai dire, dans la vie, nous opérons de même [comme un auteur qui doit adopter une vision autre de lui-même lorsque le héros de son œuvre est autobiographique], nous jugeant du point de vue des autres, essayant de comprendre, de prendre en compte ce qui est transcendant à notre propre conscience [...]; en un mot, nous sommes constamment à l'affût des reflets de notre vie, tels qu'ils se manifestent dans la conscience des autres, qu'il s'agisse d'aspects isolés ou du tout de notre vie, nous allons jusqu'à tenir compte du coefficient de valeur avec lequel notre vie se présente aux autres et qui diffère profondément de celui dont elle s'assortit lorsque nous la vivons pour nous-mêmes.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., p. 30.

<sup>8</sup> Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, Alfreda Aucouturier (trad.), Paris, Éditions Gallimard, (1979) 1984, p.348.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 37.

Remarquons que le mot « transcendant » se présente comme la contrepartie d'immanent et désigne des éléments qui nous sont extérieurs, mais qui sont tout aussi indispensables à la formation de notre soi, de notre conscience de nous-mêmes, que les éléments immanents, ceux que nous considérons comme faisant déjà partie de nous-mêmes.<sup>10</sup> Que l'exotopie s'articule sur le plan culturel, spatial ou temporel, l'important est que l'autre jouisse, grâce à sa non-appartenance, d'un « surplus de vision » sur l'entité qu'il observe.<sup>11</sup> L'entité observée profite idéalement de ce regard d'autrui qui lui permet de s'affranchir des vérités acquises et d'approfondir sa connaissance de soi. C'est dans cette perspective que nous nous proposons d'étudier, dans le présent chapitre, le regard pénétrant des voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*.

Dans l'œuvre de Montesquieu le regard de l'autre provient clairement d'un ailleurs et est dirigé vers la France. Les Persans sont frappés par tout ce qu'ils observent. Usbek écrit à ce propos : « [...] [T]out m'intéresse, tout m'étonne : je suis comme un enfant dont les organes encor tendre sont vivement frappés par les moindres objets. » (*LP* XLVI, 253). La perception des mœurs françaises et occidentales des voyageurs persans est fort différente de celle des personnages, et, partant, des lecteurs, français. Ceci ne veut pas dire que les voyageurs se contentent d'admirer tout simplement les étrangetés

---

<sup>10</sup> Voir Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, op. cit., p. 145-146. Todorov emploie, dans sa traduction de ce passage, le mot « transgredient » au lieu du terme de transcendant.

<sup>11</sup> Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 44-45, 347-348. Bien que Bakhtine utilise le concept de surplus de vision surtout dans le cadre de son étude des rapports entre l'auteur et le héros (voir aussi son ouvrage intitulé *La poétique de Dostoïevski*, 2<sup>e</sup> éd., Isabelle Kolitcheff (trad.), Paris, Éditions du Seuil, (1963) 1970, p. 110-111), il est évident que ce concept s'applique également aux domaines culturel et éthique en général. En témoignent, outre les remarques de Bakhtine sur le processus de la connaissance d'une culture, un nombre de passages de l'*Esthétique de la création verbale* ayant une portée universelle : « Ce surplus constant de ma vision, de mon savoir par rapport à l'autre, est conditionné par la place que je suis le seul à occuper dans le monde : cette place-ci, en cet instant précis, dans un ensemble de circonstances données – tous les autres se situant hors de moi [...] Le surplus de ma vision, par rapport à autrui, instaure une sphère particulière de mon activité, c'est-à-dire un ensemble d'actes intérieurs ou extérieurs que je suis le seul à pouvoir performer par rapport à cet autre et qui le complètent justement là où il ne peut pas se compléter lui-même » (Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 44-45).

dont ils font l'expérience. Ils s'efforcent tout au contraire de les démêler. Étant donné qu'ils ne succombent pas aux vérités que la plupart des Français tiennent pour naturelles, les voyageurs persans sont fort bien disposés à discerner les particularités françaises. Il convient de mettre en relief, dans ce contexte, qu'il s'agit de la majorité des Français. Les personnages-guides français des Persans, qui se sont affranchis des préjugés qu'ils reconnaissent chez leurs compatriotes, font exception à cette règle. Citons à cet effet ce que le bibliothécaire de l'abbaye Saint-Victor, après avoir, entre autres, désapprouvé l'entreprise des exégètes de l'Écriture sainte,<sup>12</sup> avoue à Rica à la fin de leur première rencontre :

Vous voyez, Monsieur, que je pense librement, & que je vous dis tout ce que je pense; je suis naturellement naïf, & plus encore avec vous qui êtes un Etranger, qui voulez sçavoir les choses, & les sçavoir telles qu'elles sont : si je voulois, je ne vous parlerois de tout ceci qu'avec admiration : je vous dirois sans cesse; cela est divin; cela est respectable; il y a du merveilleux : & il en arriveroit de deux choses l'une; ou que je vous tromperois; ou que je me deshonorerois dans votre esprit (*LP CXXVIII*, 488).

Le bibliothécaire signale, dans ce passage, la volonté des étrangers de se renseigner sur les réalités françaises (« [...] vous qui êtes un Etranger, qui voulez sçavoir les choses [...] ») et de les observer sous une lumière nouvelle et souvent décapante (« [...] & les sçavoir telles qu'elles sont »). En effet, il n'est pas le seul à relever la perspicacité du regard des Persans. Le traducteur fictif le fait au tout début des *Lettres persanes* où il déclare qu'il s'est étonné que les voyageurs persans connaissent les mœurs des Français dans les moindres détails (*LP*, préface, 139).

---

<sup>12</sup> Le bibliothécaire déclare à ce propos : « Ces Auteurs [...] n'ont point cherché dans l'Écriture ce qu'il faut croire; mais ce qu'ils croient eux-mêmes : ils ne l'ont point regardée comme un Livre, où étoient contenus les Dogmes qu'ils devoient recevoir; mais comme un Ouvrage qui pourroit donner de l'autorité à leurs propres idées » (*LP CXXVIII*, 486).

Il faut cependant souligner que, quoique Montesquieu ait certainement voulu mettre à profit la vogue des écrits orientalistes de l'époque pour diffuser son œuvre, l'origine persane des visiteurs importe moins que leur exotopie. En d'autres termes, le choix spécifique de la Perse est fortuit puisque ce qui compte est l'extériorité de l'étranger, c'est-à-dire l'opposition entre Français et non-Français.<sup>13</sup> Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la lettre que rédige un Français au sujet des Espagnols. Le Français leur reproche d'avoir exploré le Nouveau Monde sans connaître véritablement leur terre natale. En réaction à cette lettre tombée dans les mains de Rica, celui-ci fait remarquer qu'un Espagnol qui serait en France saurait bien venger sa nation (*LP LXXV*, 341-347). Ainsi, le Français en Espagne, et probablement l'Espagnol en France, perçoivent aussi clairement la réalité des terres étrangères qu'ils visitent que les Persans qui sont en France.<sup>14</sup>

Sous cet angle, le mot « naïf », employé par le bibliothécaire, introduit une nuance intéressante. La naïveté des voyageurs persans est en effet double et Montesquieu exploite ingénieusement les deux acceptions du mot. Les Persans sont d'abord naïfs parce qu'ils dévoilent, comme l'indique le bibliothécaire, la nature véritable de ce qu'ils décrivent.<sup>15</sup> Curieusement, le deuxième sens du mot sert de moyen pour panser les plaies ouvertes par la sagacité et la naïveté première des voyageurs. Autrement dit, les propos

---

<sup>13</sup> Earl Jeffrey Richards, « The Referential Quality of National Images in Literary Texts : The Case of Montesquieu's *Lettres persanes* », dans *Europa provincia mundi*, Joep Leerssen et Karl Ulrich Syndram (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1992, p.310, 313.

<sup>14</sup> C'est l'étude des *Lettres persanes* par Todorov qui a attiré notre attention sur cet exemple. Voir Tzvetan Todorov, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *Romanic Review*, vol. 74, n° 3, mai 1983, p. 306.

<sup>15</sup> Robert Benet, « Du regard de l'Autre dans les *Lettres persanes* : investigation, voilement, dévoilement », *L'information littéraire*, vol. 44, n° 3, 1992, p. 10.

pénétrants des Persans qui pourraient mettre en colère des Français, les froisser, sont aptes à être pardonnés puisque proférés par les étrangers naïfs et ignorants.<sup>16</sup>

Dans le *Quart Livre*, l'exotopie, qui assure l'acuité du regard de l'autre, est aussi à l'œuvre, mais d'une manière différente de celle des *Lettres persanes*. Les voyageurs du *Quart Livre*, à l'encontre des Persans qui viennent en France, quittent, à première vue, le territoire français pour boulinguer sur « la mer Oceane » (*QL XXV*, 952). En effet, le narrateur du *Quart Livre* explique, au tout début de la relation, l'itinéraire des voyageurs, en évoquant les voyages de Jacques Cartier vers Terre Neuve et le Labrador (*QL I*, 852). Toujours est-il que le parcours est rendu d'autant plus ambigu que de multiples références suggérant un déplacement à l'intérieur du bassin méditerranéen pullulent dans le récit.

Remarquons, par exemple, que les voyageurs, après avoir visité l'île Ennasin, laquelle ressemble par sa forme et par sa situation à la Sicile (*QL IX*, 880),<sup>17</sup> rencontrent des moines qui se rendent au concile de Chesil, allusion évidente au concile de Trente.<sup>18</sup> Croiser un nombre important de moines sur l'océan – ils voyagent en neuf hourques – est d'ailleurs une circonstance fort invraisemblable (*QL XVIII*, 920-922). Par contre, en dehors de la fiction du *Quart Livre*, il n'est pas inhabituel de rencontrer des religieux dans la Méditerranée. Frank Lestringant note, dans ce contexte, qu'à l'époque se forment de véritables flottes de hauts dignitaires ecclésiastiques qui voyagent, par exemple, vers Rome à l'occasion du conclave de 1534 qui élira le successeur de Clément VII.

---

<sup>16</sup> Voir Céline Spector, *Montesquieu. Les « Lettres persanes » : de l'anthropologie à la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 7.

<sup>17</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 176.

<sup>18</sup> Voir aussi *QL XVIII*, 922, n. 5

En outre, la tempête qui s'élève après la rencontre avec des moines, faisant partie de la « famille des *Tempêtes en mer* » qu'a établie Lestringant, a, de par sa nature, son origine dans la Méditerranée.<sup>19</sup> Il faut aussi remarquer que l'intégralité du vocabulaire marin employé lors de cet épisode est, à une exception près, celui de navigateurs méditerranéens.<sup>20</sup>

Suite à la tempête et après que Pantagruel a avisé son équipage de prendre garde au « Siroch », vent du sud-est qui souffle dans le bassin méditerranéen (*QL XXII*, 938),<sup>21</sup> divers bateaux, telles quatre gondoles et six frégates, que les Macrobes leur envoient en aide, portent tous des noms qui relèvent de la Méditerranée (*QL XXIII*, 942).<sup>22</sup> Ensuite, Pantagruel, débarqué sur l'île, demande au vieux Macrobe si les mers avoisinantes sont soumises aux tempêtes, tout comme le sont deux lieux dans « la mer Oceane » et plusieurs lieux dans « la mer Mediterranée » (*QL XXVI*, 952). En guise de réponse, le vieux Macrobe réplique : « Amys peregrins, icy est une des isles Sporades, non de vos Sporades qui sont en la mer Carpathie, mais des Sporades de l'Ocean [...] » (*QL XXV*, 952). La mention de « la mer Carpathie », c'est-à-dire de la mer de l'Archipel située dans la Méditerranée orientale,<sup>23</sup> et des « Sporades de l'Océan » soulignent la juxtaposition des deux espaces maritimes.

Cette juxtaposition se voit accentuée dans la suite du récit où se faufilent d'autres références à la mer méditerranéenne. Remarquons, par exemple, qu'au régime copieux

---

<sup>19</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 177-178. Au sujet des *Tempêtes en mer*, voir aussi Lestringant, « La famille des "Tempêtes en mer" : essai de généalogie (Rabelais, Thevet et quelques autres) », dans *Écrire le monde à la Renaissance : quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Frank Lestringant (dir.), Caen, Paradigme, 1993, p. 139-157.

<sup>20</sup> L'exception est le mot civadière qui signifie beaupré. Voir *QL* 922, XVIII, n. 10.

<sup>21</sup> Voir *QL XXII*, 938, n. 4.

<sup>22</sup> Voir *QL XXIII*, 942, n. 21.

<sup>23</sup> Voir *QL XXVI*, 952, n. 1.

de Messere Gaster figurent, lors des « jours maigres entrelardez », des poissons de la Méditerranée (*QL LX*, 1090-1092).<sup>24</sup> Bien que notre examen ne prétende aucunement à l'exhaustivité, il est clair que, compte tenu des passages que nous avons tirés surtout du début du *Quart Livre*, les références multiples à la Méditerranée remettent en question l'hypothèse d'un voyage vers Terre-Neuve et le Labrador.

Par ailleurs, les antimondes que les Pantagruélistes visitent ressemblent à s'y méprendre à la France et, dans une moindre mesure, à l'Europe. Alors que le *Quart Livre* renferme des allusions à d'autres pays européens et notamment à Rome, il est indéniable que les préoccupations françaises – comme, par exemple, la vie de cour (*QL X*, 886-890), le manque de communication verbale engendrant la violence physique (*QL XII-XVII*, 894-916) et l'opposition royale à la papauté (*QL XLVIII-LIV*, 1036-1066) – sont mises au premier plan dans cette œuvre de Rabelais.<sup>25</sup> Il en résulte que l'espace marin sur lequel les Pantagruélistes s'aventurent pourrait facilement se superposer à l'espace national. Au fond, les voyageurs du *Quart Livre* n'ont jamais quitté la France.

Si nous admettons que le territoire français est l'espace dans lequel s'effectue le trajet des Pantagruélistes, leur expérience du terrain s'apparente étroitement à celle des aventuriers persans. De fait, les voyageurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* font tous escale dans différents îlots de contact qui abritent des réalités issues du vécu des lecteurs français. L'exotopie des voyageurs des deux œuvres leur permet de percevoir ce qui touche la société française de l'époque respective des auteurs dans une optique autre que celle des lecteurs. Avant d'examiner la nature du regard extérieur sur la France, il

---

<sup>24</sup> Voir *QL LX*, 1092, n. 13, 15.

<sup>25</sup> Nous divergeons ici de l'avis de Guy Demerson qui insiste sur l'importance de Rome dans le *Quart Livre*. Demerson affirme que « [...] c'est toujours plus ou moins, d'escale en escale, à Rome qu'abordent Pantagruel et les compagnons [...] » (p. 994). Voir son étude sur Rabelais dans le *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 976-996.



faut noter au préalable que notre étude rejoint ici la notion d'îles mentales élaborée par Alfred Glauser. Voici comment il s'exprime au sujet du *Quart Livre* :

Ce voyage est fait d'étapes dans des îles qui sont chaque fois le lieu d'une manie, le refuge de personnages rendus ridicules par une idée qui détermine les traits de leur corps, de leur costume, de leurs discours. Les îles sont une série d'huis-clos; elles abritent et encouragent un défaut [...], chacune étant un lieu de l'esprit humain, une limite, un lopin.<sup>26</sup>

Les îlots de contact s'associent évidemment à la notion d'îles mentales, mais ils s'en distinguent sous certains angles importants. Les îlots de contact dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes* sont souvent susceptibles d'être vus comme des îles mentales, ou plus précisément de les englober, bien que l'inverse ne soit pas toujours possible. Ainsi, la rencontre des Pantagruélistes avec les moines constitue une île mentale, puisqu'elle laisse entendre le mal provoqué par ceux qui tiennent à une interprétation rigoureuse des préceptes religieux.<sup>27</sup> Le mal s'exprime, dans ce cas, par la tempête qui se lève suite à cette rencontre (*QL XVIII-XXII*, 920-942). Cependant, nous ne considérons pas la rencontre avec des moines comme un îlot de contact, car ils ne sont pas véritablement des étrangers ni dans l'esprit des voyageurs ni dans celui des lecteurs. En revanche, la maison du magistrat que visite Rica et l'île Ennasin constituent de bons exemples d'îlots de contact et d'îles mentales. Rica lève alors le voile sur la crédulité du magistrat (*LP LXVI*, 316-317), de même que les Pantagruélistes révèlent la manière dont des alliances de mots sont en effet des alliances artificielles et intéressées (*QL IX*, 880-886).

De plus, les différentes rencontres des Pantagruélistes et des Persans avec l'autre ne mènent pas obligatoirement à une révélation de « manies » ou plus généralement

---

<sup>26</sup> Alfred Glauser, *Rabelais créateur*, Paris, Éditions A.-G. Nizet, 1966, p. 239-240.

<sup>27</sup> Le narrateur du *Quart Livre* précise que les religieux « [...] alloient au concile de Chesil pour grabeler les articles de la foy contre les nouveaulx hæreticques » (*QL XVIII*, 920-922).

d'aspects négatifs sur lesquelles Glauser met l'accent. Que l'on songe par exemple au vieux Macrobe de l'île des Macraëons que les voyageurs du *Quart Livre* qualifient de « bon » (*QL XXVI*, 952) ou aux louanges des Persans au sujet des progrès du savoir de l'Occident.<sup>28</sup> Les îlots de contact peuvent à l'évidence faire ressortir des jugements positifs sur l'autre.

Selon nous, il convient donc d'insister davantage sur la conception des îles mentales du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* en tant que « lieu[x] de l'esprit humain », comme le note Glauser. En ce sens, nous pouvons dire que les voyageurs des deux œuvres observent diverses particularités du vécu des Français, quel que soit le jugement que ceci peut susciter chez le lecteur français. L'essentiel est que ce dernier se perçoive à travers le regard extérieur du voyageur dont Usbek résume éloquemment la préoccupation : « Etranger que j'étois, je n'avois rien de mieux à faire que d'étudier selon ma coùtume sur [*sic*] cette foule de gens [...] dont les caracteres me presentoient toujours quelque chose de nouveau [...] des gens, que je ne sçaurois demêler [...] » (*LP XLVI*, 253-254). Nous voilà revenus à l'importance de l'exotopie que mettent en œuvre Rabelais et Montesquieu dans l'intention de renvoyer aux lecteurs une image autre de leur propre réalité. Après tout, bien que l'exotopie des voyageurs soit fictive, la distanciation qui en découle se produit réellement.

## **2. L'effet de distanciation**

Alors que tout écrivain tend évidemment à neutraliser la perception acquise du monde, Rabelais et Montesquieu dépassent, dans une certaine mesure, cet entendement

---

<sup>28</sup> Voir, par exemple, les lettres d'Usbek et de Rhedi que nous avons mentionnées dans le chapitre précédent (*LP XXIX*, 215; *XCIV*, 392-396).

tacite.<sup>29</sup> De fait, le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* embrassent clairement ce que l'on nomme communément de nos jours l'effet de distanciation. En ce sens, il ne fait pas de doute que les lecteurs français, s'observant par le prisme du regard des voyageurs, prennent leurs distances avec ce que ces derniers leur montrent. Montesquieu se prononce explicitement sur l'écart entre la perception des voyageurs persans et celle des Français dans ses « Quelques réflexions sur les *Lettres persanes* » :<sup>30</sup> « Il est prié de faire attention que tout l'agrément consistoit dans le contraste éternel entre les choses réelles, & la manière singulière, naïve, ou bizarre, dont elles étoient aperçues » (LP 569).<sup>31</sup> Bien que Montesquieu semble donc faire un usage plus conscient de la distanciation,<sup>32</sup> celle-ci occupe une place primordiale tant dans les *Lettres persanes* que dans le *Quart Livre*. Les relationnaires des deux œuvres se plaisent, peu importe le phénomène, à relever les insolences de façon à surprendre, à dérouter, voire à dépayser le lecteur français.<sup>33</sup>

L'effet de distanciation procède évidemment de la traduction que font les relationnaires. Si, comme le dit Marie-Christine Gomez-Géraud, le connu sert de prototype pour dire l'inconnu,<sup>34</sup> ce prototype est volontiers déformé au plus haut degré dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*. Quoique la langue française constitue, au fond, le prototype dans les deux cas, les relationnaires provoquent sans cesse des

---

<sup>29</sup> Robert S. Groos, « The Enigmas of Quaresmeprenant : Rabelais and Defamiliarization », *Romanic Review*, vol. 69, 1978, p. 22.

<sup>30</sup> Les « Quelques réflexions sur les *Lettres persanes* », rédigées par Montesquieu, sont généralement jointes à la publication de l'œuvre à partir de 1758. Elles constituent une sorte de réponse partielle à l'abbé Gaultier qui vitupère Montesquieu dans un pamphlet paru en 1751 (LP, Introduction, p. 27-30).

<sup>31</sup> Voir aussi Theodore E. D. Braun, « Montesquieu, *Lettres persanes*, and Chaos », dans *Disrupted Patterns : On Chaos and Disorder in the Enlightenment*, Theodore E. D. Braun et John A. McCarthy (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 79-90. Braun, qui cite ces propos particuliers dans son étude (p. 88), a éveillé notre intérêt pour eux.

<sup>32</sup> Selon Todorov, « Montesquieu est le premier à faire un usage aussi conscient et systématique du procédé de distanciation [...] » (Todorov, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *loc. cit.*, p. 306).

<sup>33</sup> Michel Jeanneret, « Rabelais, les monstres et l'interprétation des signes (*Quart Livre* 18-42) », dans *Writing the Renaissance : Essays on Sixteenth-century French Literature in Honor of Floyd Gray*, Raymond C. La Charité (dir.), Lexington, French Forum, 1992, p. 72.

<sup>34</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 83.

remotivations entre signifiants et signifiés que connaissent des lecteurs. Ainsi, ils restructurent – pour pasticher ici le célèbre titre de Michel Foucault –<sup>35</sup> des rapports habituels entre les mots et les choses.<sup>36</sup> Citons, à titre d'exemple, un passage tiré de la première lettre de Rica portant sur le roi de France :

D'ailleurs ce Roi est un grand Magicien : il exerce son Empire sur l'esprit même de ses Sujets : il les fait penser comme il veut : S'il n'a qu'un million d'écus dans son Tresor, & qu'il en ait besoin de deux, il n'a qu'à leur persuader qu'un écu en vaut deux, & ils le croient. S'il a une guerre difficile à soutenir, & qu'il n'ait point d'argent, il n'a qu'à leur mettre dans la tête qu'un morceau de papier est de l'argent, & ils en sont aussi-tôt convaincus : il va même jusqu'à leur faire croire qu'il les guérit de toutes sortes de maux en les touchant, tant est grande la force, & la puissance, qu'il a sur les Esprits (*LP XXII*, 192).

Ces observations de Rica ont trait à la pratique de dévaluation des espèces opérée par la royauté, aux billets de crédit et au papier-monnaie propre au Système de Law.<sup>37</sup> Le monarque français, faisant appel à tous les moyens possibles afin de régler les dettes de la Couronne, y parvient, selon Rica, comme par enchantement. Si le roi de France détient traditionnellement le pouvoir de guérir des écrouelles,<sup>38</sup> il est logique, aux yeux de Rica, qu'il soit capable d'accomplir d'autres miracles. Il y a lieu de noter au passage que les relationnaires du *Quart Livre* font également allusion à ce pouvoir des rois de France dans l'épisode de l'île de Ruach. Seulement, le roi de cette île ne guérit pas les malades en les touchant, mais il leur distribue un peu de vent remontant à Éole, en faisant lâcher ce vent d'une vessie. (*QL XLIII*, 1020). Ici et là, le roi de France fait office de magicien et ces croyances provoquent, dans les deux cas, le rire chez le lecteur.

---

<sup>35</sup> Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, op. cit.

<sup>36</sup> Timothy Hampton, « "Turkish Dogs" : Rabelais, Erasmus, and the Rhetoric of Alterity », *Representations*, n° 41, hiver 1993, p. 67.

<sup>37</sup> Voir *LP XXII*, 192, n. 9, 10.

<sup>38</sup> Voir à ce sujet le premier chapitre de notre étude.

En ce qui concerne le *Quart Livre*, la description de Quaresmeprenant constitue un autre exemple significatif qui a pour résultat de déconcerter le lecteur. Alors que le relationnaire fait l'anatomie de Quaresmeprenant en employant le véritable discours médical de l'époque – Rabelais, médecin, en étant bien capable –, les différentes parties intérieures sont comparées à des animaux et surtout à des objets.<sup>39</sup> Quaresmeprenant a, par exemple, « [l'] entonnoir,<sup>40</sup> comme un oiseau de masson » et « [l'] estomach, comme un baudrier » (*QL XXX*, 968). Il importe de noter que les motifs de Quaresmeprenant et de Mardigras ne sont pas inconnus dans la culture française de l'époque.<sup>41</sup> Toutefois, le relationnaire pousse, dans le *Quart Livre*, la description de Quaresmeprenant à l'extrême. Les listes de comparaisons qu'il dresse, lesquelles énumèrent des parties intérieures et extérieures de Quaresmeprenant ainsi que ses comportements, finissent par défigurer l'image connue de celui-ci (*QL XXX-XXXII*, 968-978).<sup>42</sup> Le lecteur se trouve alors indécis devant le portrait nouveau de Quaresmeprenant.

L'effet de distanciation issu de l'effort descriptif des relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* se manifeste surtout sur le plan lexical. On peut dire, en paraphrasant Robert Benet, que le vocabulaire utilisé par les relationnaires des deux œuvres viole la territorialité sémantique du lecteur.<sup>43</sup> En ce sens, certaines pages du *Quart Livre* devraient probablement laisser les lecteurs de la Renaissance aussi perplexes que ceux du XXI<sup>e</sup> siècle. Les relationnaires de Rabelais emploient, en plus des termes grecs et latins, des mots arabes, turcs, slaves, allemands et un grand nombre de termes

---

<sup>39</sup> Schwartz, *op. cit.*, p. 183.

<sup>40</sup> Il s'agit d'un « canal situé dans le troisième ventricule du cerveau » (*QL XXX*, 968, n. 3).

<sup>41</sup> Voir à ce sujet l'étude de Barbara C. Bowen, « Lenten Eels and Carnival Sausages », *L'Esprit créateur*, vol. 21, 1981, p. 12-25.

<sup>42</sup> Schwartz, *op. cit.*, p. 183.

<sup>43</sup> Benet, *loc. cit.*, p. 10.

hébreux.<sup>44</sup> À ces termes étrangers, ils ajoutent des expressions vulgaires et des archaïsmes français. Il n'est donc pas fortuit que la *Briefve declaration d'aulcunes diction plus obscures contenües on quatriesme livre des faicts et dictis heroïcques de Pantagruel*, qui n'accompagne que quelques exemplaires de l'édition du *Quart Livre* de 1552, est par la suite toujours jointe à l'œuvre. Même si l'on remet parfois en question l'attribution de ce glossaire à Rabelais,<sup>45</sup> il n'en demeure pas moins que son existence témoigne nettement de sa nécessité. Il est curieux de remarquer que la *Briefve declaration* s'apparente ainsi aux dictionnaires issus des découvertes géographiques du XVI<sup>e</sup> siècle. Les voyageurs de la Renaissance, tout comme ceux des époques ultérieures, incorporent dans leurs récits des lexiques de termes étrangers. C'est que les voyageurs, se voyant dans l'impossibilité de trouver dans leur langue l'équivalent d'une réalité nouvelle, doivent parfois emprunter des mots indigènes qu'ils peuvent regrouper par la suite dans un glossaire afin de mieux en expliquer le sens.<sup>46</sup> Cependant, il existe une différence capitale entre pareils dictionnaires des récits de voyage et l'œuvre de Rabelais, différence qui est liée à l'origine de tels vocables.

De fait, Rabelais ne manque pas d'inventer des mots et de l'admettre ouvertement. On lit en ce sens dans la *Briefve declaration* : « Bringuenarilles : nom faict à plaisir, comme grand nombre d'autres en cestuy livre » (*QL* 1147). Pourtant, peu de mots, y compris Bringuenarilles, nom de l'avaleur de moulins à vent, atteignent le caractère insolite des termes proférés dans l'épisode des Chiquanous. Cette fois c'est

---

<sup>44</sup> Voici un échantillon de termes étrangers et de leurs définitions tirés de la *Briefve declaration* : « Teleniabin et Geleniabin : Dictions Arabicques : Manne et Miel rosat » (*QL* 1144); « Musaphiz : en langue Turque et Sclavonicque, docteurs et prophetes » (*QL* 1141); « Aber Keids : en Allemant, vilifiez, Bisso » (*QL* 1142); « Bacbouc : Bouteille, en Hebrieu [...] » (*QL* 1142).

<sup>45</sup> Voir *QL*, *Briefve declaration*, 1141, n. 1.

<sup>46</sup> Voir Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 92-114.

Panurge qui, enfonçant le chapeau de guide, renseigne ses compagnons au sujet du remède qu'a employé le seigneur de Basché pour se débarrasser des Chiquanous. Voici comment se plaint Trudon, tambourineur du seigneur de Basché (*QL* XII, 897), de l'attaque inattendue des Chiquanous : « Il ne leurs a suffis m'avoir ainsi lourdement morrambouzevezen gouzequoquemorguatasacbacguevezinemaffressé mon paouvre œil : d'abondant ilz m'ont defoncé mon tabourin » (*QL* XV, 908). Comment ne pas s'ébahir devant un tel délire verbal? Le lecteur, tout en y reconnaissant des bribes de termes connus, tels que le syntagme final « m'a froissé », <sup>47</sup> ne peut qu'être frappé de ce verbe inventé. Notons au passage que, malgré la présence de pareils mots-valises saugrenus, la verve langagière de Rabelais fait de lui l'un des écrivains fondateurs de la langue française. Qu'ils soient de pures inventions ou des archaïsmes et des régionalismes dont il a ranimé l'usage, de nombreux mots du français moderne – tels qu'agriculture, explorer, exotique, parfum, scandale et ventriloque – remontent aux écrits de Rabelais. <sup>48</sup>

Enfin, il ne faut pas passer sous silence un autre procédé qui vise à détraquer le fonctionnement de la langue. Ce procédé cher à Rabelais consiste à prendre les proverbes au pied de la lettre. Qu'il suffise de mentionner ici le proverbe « petite pluie abat grand vent » qu'énonce Panurge en racontant l'histoire d'un mari qui urine sur le derrière de son épouse parce qu'elle vesse (*QL* XLIV, 1022). <sup>49</sup>

Les relationnaires des *Lettres persanes*, tout comme ceux du *Quart Livre*, font un emploi fréquent de la « défamiliarisation linguistique ». <sup>50</sup> L'un des éléments qui frappe

<sup>47</sup> Voir *QL* XV, 908, n. 8.

<sup>48</sup> André Belleau, *Notre Rabelais*, Montréal, Éditions du Boréal, 1990, p. 24-25; Lise Gauvin, *La fabrique de la langue : de François Rabelais à Réjean Ducharme*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 57-59.

<sup>49</sup> Au sujet de Rabelais, voir aussi l'étude de Jean Céard, « Le fantastique d'en deçà », *Magazine littéraire*, vol. 319, mars 1994, p. 49-51.

<sup>50</sup> Nous nous sommes permis de traduire l'expression « défamiliarisation linguistique » (« linguistic defamiliarization ») qui est de Robert S. Groos, *loc. cit.*, p. 22.

l'esprit du lecteur tout au long de la lecture de l'œuvre est la façon de dater les lettres. Les relationnaires se servent dans la datation de leur correspondance des mois lunaires, calendrier qui existe en Perse à côté du calendrier solaire. Toutefois, la mention de l'année n'est pas conforme aux habitudes persanes. Les indications de l'année ne se basent ni sur l'Hégire ni sur la naissance du Prophète; elles s'accordent avec l'ère chrétienne. Par conséquent, les dates des lettres forment un curieux amalgame des calendriers oriental et occidental. La première lettre de l'œuvre porte, par exemple, la date du « 15. de la Lune de Saphar 1711 », ce qui correspond au 15 avril 1711.<sup>51</sup> Ainsi, les lecteurs français de l'époque – et ceux de nos jours –, qui ignorent le calendrier lunaire persan, se trouvent dans l'impossibilité de saisir les mois précisés dans la mention de la date.

L'opacité qui émane de la datation désoriente le lecteur français probablement moins que les termes persans qui foisonnent au sein du récit. En effet, de nombreux termes persans, comme, par exemple, moufti, dervis (*LP* XXII, 194-195), carvanseraï (*LP* XLIV, 249) et courouc (*LP* XLV, 251), demeurent sans explication. Il incombe alors au lecteur français de deviner le sens de tel ou tel mot à l'aide du contexte.

Remarquons, en dernier lieu, une particularité qui a trait à la nomination dans les *Lettres persanes*. Seuls les noms propres des personnages persans sont indiqués. Tous les étrangers que les relationnaires rencontrent ne sont désignés que par l'intermédiaire de leur fonction ou de leur statut social. Notons, par exemple, qu'il n'existe aucune mention du nom du Roi-Soleil, à savoir Louis XIV, dans le récit, bien que l'on se réfère à lui à plusieurs reprises. À l'arrivée des Persans, Rica le désigne comme étant le « Roi de

---

<sup>51</sup> Dédéyan, *op. cit.*, p. 123-124. Voir aussi *LP*, Annexe, 72-78. Nous nous sommes servis dans cette étude de la table qui figure dans ces pages de l'annexe et qui dresse, entre autres, une liste indiquant les dates des différentes lettres conformément au calendrier de l'ère chrétienne.



France » (*LP* XXII, 191) et, plus tard, Usbek évoque sa mort en précisant que « le Monarque qui a si longtemps régné n'est plus » (*LP* LXXXIX, 380). De telles remarques ne demandent pas d'explications supplémentaires, car le lecteur français sait très bien à qui ou à quoi se réfère le relationnaire persan. Néanmoins, la profusion de paraphrases et de termes désignant des professions, tels que le géomètre, le traducteur, le bibliothécaire et le magistrat, pour s'en tenir à des personnages que nous avons déjà rencontrés, gêne les habitudes langagières des lecteurs.

Compte tenu des passages touchant à la défamiliarisation linguistique, l'utilisation du lexique qui choque les habitudes des lecteurs ne doit pas forcément s'appliquer à leur vécu. La bizarrerie du vocabulaire peut très bien provenir des propos des relationnaires qui, de temps à autre, ne s'emploient pas à dire l'autre, c'est-à-dire les réalités françaises. Que l'on songe ici aux nombreuses digressions du *Quart Livre* ou bien à l'intrigue du sérail dans les *Lettres persanes*. La simple présence du vocabulaire utilisé d'une manière inattendue, quel que soit le contexte dans lequel il apparaît, contribue à la désorientation du lecteur. Il s'agit pourtant d'une désorientation à laquelle le lecteur participe volontiers, car elle se produit dans l'allégresse du moment.

### **3. Le monde comme spectacle généralisé et la panacée du rire carnavalesque**

Si nous venons de traiter des sources de l'effet de distanciation, c'est que le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* peuvent, en tant que récits de voyage, être considérés comme une mise en spectacle de l'autre.<sup>52</sup> Rappelons que le but ultime de tout relationnaire est de faire voir et de faire sentir, au moyen de la rhétorique de l'altérité, ce qu'il a vu et senti lors de son expérience du terrain. Le regard extérieur, que le voyageur porte sur

---

<sup>52</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 50-52.

l'antimonde qu'il observe, enferme l'autre et, conformément au principe du *panopticon*, exerce sur lui un certain pouvoir.<sup>53</sup> Selon ce principe, le relationnaire se mue en une sorte de metteur en scène qui procède, par le biais de son récit, à une théâtralisation de l'espace de l'autre.<sup>54</sup> Seulement voilà, dans la perspective des lecteurs, les relations entre observateur et observé sont brouillées dans les œuvres de Rabelais et de Montesquieu. La mise en scène de l'autre a bien sûr lieu dans les deux œuvres, mais cet autre, ce sont justement les lecteurs français. Souvenons-nous ici des Allianciers qui appellent les Pantagruélistes « gens de l'autre monde » (*QL IX*, 882). Cette dénomination signale que les lecteurs du *Quart Livre*, qui s'identifient aux Pantagruélistes, sont en position d'observés. Cette situation des lecteurs est mise en évidence encore plus explicitement dans les *Lettres persanes* où Rica nous livre une description intéressante de la curiosité des Parisiens :

Lorsque j'arrivai [à Paris], je fus regardé comme si j'avois été envoyé du Ciel : Vieillards, hommes, femmes, enfans, tous vouloient me voir : [...] enfin jamais homme n'a tant été vû que moi. [...] Je trouvois de mes Portraits par tout; je me voyois multiplié dans toutes les boutiques, sur toutes les cheminées, tant on craignoit de ne m'avoir pas assez vû. [...] [Je résolus] à quitter l'habit Persan, & à en endosser un à l'Européenne [...] [L]ibre de tous les ornemens étrangers, je me vis appretié au plus juste : j'eus sujet de me plaindre de mon tailleur, qui m'avoit fait perdre en un instant l'attention & l'estime publique : [...] je demurois quelquefois une heure dans une compagnie, sans qu'on m'eût regardé [...] (*LP XXVIII*, 213-214).

De ce passage ressort clairement la façon dont le voyageur persan détrône, en prenant personnellement charge de la mise en scène, les observateurs parisiens qui grouillent

---

<sup>53</sup> Béatrice Durand-Sendrail, « Mirage des Lumières : politique du regard dans les *Lettres persanes* », *L'Esprit créateur*, vol. 28, n° 4, hiver 1988, p. 75-76.

<sup>54</sup> Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 58.

autour de lui.<sup>55</sup> Rica, las d'être épié, finit par observer la réaction des Français à son changement vestimentaire.

En définitive, les lecteurs de Rabelais et de Montesquieu qui s'attendent à ce que les récits des voyageurs les instruisent sur les terres étrangères de l'autre se rendent compte que leur propre monde est objet d'observation. Il ne faut cependant pas qualifier cette modulation du regard de simple retournement ou de renversement entre observateur et observé. Il se trouve que les lecteurs français ne perdent pas leur place d'observateurs lorsqu'ils se découvrent observés. Ils assistent en ce sens à leur propre mise en scène. Tout comme au spectacle à la Comédie-Française – qui a d'ailleurs lieu tous les jours (*LP* XXVI, 204) – les Français assument, durant la lecture du *Quart Livre* et des *Lettres persanes*, les deux rôles de spectateurs et d'acteurs à la fois.

En outre, l'allégresse généralisée qui caractérise l'épisode de la Comédie-Française reflète, selon nous, la joie que l'on éprouve à la lecture des deux œuvres. Le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* tissent ainsi des liens étroits avec le rire carnavalesque dont le premier trait est précisément que tout le monde rit.<sup>56</sup> Il en est ainsi de la grande majorité des lecteurs qui savourent les aspects comiques issus des retouches que les auteurs ont apportées d'un trait de plume à la réalité du lectorat, et, donc, à leur propre réalité. Quant à la deuxième caractéristique du rire carnavalesque qui est son universalité, il est certain que le comique atteint quasiment tous les aspects du vécu des lecteurs, lequel est représenté dans les deux œuvres. Des demeures des particuliers à la

---

<sup>55</sup> Pierre Cambou, « L'esprit et la loi dans les *Lettres persanes* : une pratique ironique des Lumières », *Littératures*, vol. 42, printemps 2000, p. 39.

<sup>56</sup> Quant aux références aux différents traits du rire carnavalesque qui suivront, nous nous rapportons à Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Éditions Gallimard, (1970) 2003. Voir notamment l'introduction de l'ouvrage, et surtout les pages 20-21.

bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor, du Palais de Justice au Jardin des Tuileries, en passant par la campagne et les rues de Paris, les îlots de contact, noyés dans l'allégresse, sont nombreux dans les *Lettres persanes*. Ceci est également le cas des différents endroits où abordent les voyageurs du *Quart Livre*. Si les îlots de contact, où les lecteurs se trouvent projetés en suivant le parcours des voyageurs, englobent un certain nombre de « lieu[x] de l'esprit » des Français, il est clair que le rire envahit entièrement le monde des lecteurs.

Venons-en au dernier trait du rire carnavalesque qui s'avère le plus important dans notre étude : son ambivalence. Notons dans ce contexte que le regard nouveau qui est porté sur les lecteurs des deux œuvres engendre, d'une part, un humour joyeux, enjoué, mais, d'autre part, un humour ironique et sarcastique. Il est en effet essentiel de remarquer que le comique dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes* ne vise aucunement à tourner les lecteurs simplement en dérision ou à les divertir. En effet, les lecteurs, quoiqu'ils soient la cible du rire, se réjouissent. Rappelons ici des commentaires de Rica au sujet de la magie que le roi de France exerce sur ses sujets. L'ironie de ces considérations est tout aussi mordante que celle qui émane, par exemple, des propos d'Homanaz, l'évêque des Papimanes :

Voulez vous trouver home qui, par vie exemplaire, beau parler, saintes admonitions, en peu de temps, sans effusion de sang humain, conquiste la terre sainte et à la sainte foy convertisse les mescreans Turcs, Juifz, Tartes, Moscovites, Mammeluz et Sarrabovites? Prenez moy un Decretaliste » (*QL* LIII, 1062).

Cette antiphrase d'Homanaz s'associe étroitement aux observations de Rica à l'égard du monarque français sous un autre aspect. Les propos des deux personnages illustrent bien

la manière dont Rabelais et Montesquieu rendent le lecteur complice du rire,<sup>57</sup> puisque pareilles railleries reposent sur des sous-entendus.<sup>58</sup> C'est ainsi que le comique, sans renoncer à son ton jovial, révèle aux lecteurs des deux œuvres leurs réalités respectives à l'état brut. Ceci met en évidence que Montesquieu a, tout comme Rabelais, une conscience aiguë de la vertu du comique. Voici ce qu'il déclare à ce sujet dans ses

*Pensées* :

[...] [I]l y a de certaines règles que l'on peut observer dans la raillerie, qui, bien loin de rendre le personnage d'un railleur odieux, peuvent le rendre très aimable. [...] On doit répandre la raillerie également sur tout le monde, pour faire sentir qu'elle n'est que l'effet de la gaieté où nous sommes, et non d'un dessein formé d'attaquer quelqu'un en particulier. [...] Enfin, il faut avoir pour but de faire rire celui qu'on raille, et non pas un tiers.<sup>59</sup>

Cette citation exprime pleinement les propriétés du rire carnavalesque si cher à Rabelais. Si ce rire occupe, somme toute, la première place dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, c'est précisément « pource que rire est le propre de l'homme ».<sup>60</sup>

#### 4. Le dépaysement : entre sens et non-sens

La condition préalable du rire carnavalesque, qui permet au lecteur de se voir à travers l'œil lucide des relationnaires, est liée au motif de masque dont ni l'œuvre de Rabelais ni celle de Montesquieu ne peuvent se passer. De fait, c'est le masque qui, mimant l'exotopie des relationnaires, fait naître l'extériorité du regard de ces derniers. La seule différence entre le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* se manifeste à l'égard des visages sur lesquels le masque, que l'on peut qualifier de carnavalesque, est posé. Alors

---

<sup>57</sup> Schaub, *op. cit.*, p. 103.

<sup>58</sup> Betts, *op. cit.*, p. 29.

<sup>59</sup> Montesquieu, *Pensées, Le Spicilège, op. cit.*, n° 1274, p. 431. C'est à John M. Bomer que nous devons la trouvaille de ce passage précieux. Voir son ouvrage intitulé *The Presence of Montaigne in the Lettres persanes*, Birmingham, Summa Publications, 1988, p. 75.

<sup>60</sup> Rabelais, *Gargantua*, avis aux lecteurs, 49.

que les voyageurs de l'œuvre de Montesquieu sont déguisés en Persans et qu'ils voyagent vers la France, les Pantagruélistes rencontrent lors de leur prétendu trajet en dehors des terres natales des habitants qui sont travestis en étrangers. Attirons dans ce contexte l'attention sur les remarques perspicaces que fait Mikhaïl Bakhtine au sujet de la place du masque dans une vision carnavalesque du monde : « Le masque traduit la joie des alternances et des réincarnations, [...] la joyeuse négation [...] du sens unique [...]; le masque est l'expression [...] des métamorphoses [...] ». <sup>61</sup> Constaté la « négation du sens unique » dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, c'est mettre le doigt sur le dessein ultime des deux œuvres.

Considérons tout d'abord l'expression « sens unique » comme mouvement unidirectionnel. Si la traduction de l'autre dans le récit de voyage entraîne habituellement des relations asymétriques entre le relationnaire – et partant son public – et l'autre qu'il s'évertue à rapporter, nous avons pu observer que les œuvres de Rabelais et de Montesquieu cassent cette asymétrie. Pour ce faire, les deux auteurs mettent même à profit les insuffisances de la rhétorique de l'altérité, qui doit, normalement, s'accommoder du fait qu'elle ne peut appréhender l'autre sans distorsion. De ce point de vue, tout relationnaire fait, en dernière analyse, ce que Pantagruel promet à Gargantua : « Je ne fauldray à reduire en commentaires et ephemerides tout le discours de nostre naviguaige, affin que à nostre retour vous en ayez lecture veridicque » (*QL IV*, 864). Il importe peu que Pantagruel semble avoir délégué cette tâche au narrateur du *Quart Livre*. Dans tous les cas, le récit sur l'autre s'avère, comme l'indique Pantagruel, une réduction de l'autre à la substance verbale propre au monde du voyageur. C'est précisément cette

---

<sup>61</sup> Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, op. cit., p. 49.

lacune que Rabelais et Montesquieu exploitent efficacement. En ce sens, toutes les opacités de l'autre que les relationnaires du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* ne parviennent pas à discerner, toutes les merveilles-curiosités qui, malgré le déploiement d'un lexique de l'admiration, échappent à leurs efforts descriptifs, sont des réalités françaises dont l'aspect paradoxal apparaît d'autant plus clairement aux yeux des lecteurs réels. Autrement dit, dans les œuvres de Rabelais et de Montesquieu, perte de sens dans la traduction de l'autre est démystification de sens pour le lecteur. Ainsi, le lecteur qui s'observe à travers le regard du relationnaire est non seulement objet de la traduction de celui-ci, mais il en devient aussi le sujet. Les merveilles-curiosités que les relationnaires cherchent à traduire se métamorphosent ainsi pour le lecteur en signes qui lui permettent de remettre en question son propre monde.

Le double statut du lecteur français se laisse aussi concevoir en tant qu'enchevêtrement de monde et d'antimonde. (Précisons ici que nous regrouperons, dans les remarques suivantes, tous les différents îlots de contact où abordent les voyageurs des deux œuvres sous le dénominateur absolu d'antimonde.) Si ces termes désignent, rappelons-le, le monde d'origine du voyageur et le monde étranger qu'il visite, ils s'appliquent également, grâce au phénomène de la lecture, au lecteur. Dans cette optique, nous pouvons constater que le monde du lecteur du *Quart Livre* est aussi celui des Pantagruélistes, car ils viennent tous de la France. Il s'ensuit que le lecteur se déplace, par l'intermédiaire du récit qui traite supposément d'un parcours en direction de Terre-Neuve et du Labrador, dans l'antimonde. Toutefois, puisque cet antimonde représente différents aspects du vécu des Français, il se mue par la suite en monde du lecteur. La dynamique qui s'actualise dans l'œuvre de Montesquieu est au fond

semblable à celle du *Quart Livre*. Bien que le lecteur des *Lettres persanes* se voie projeté plus brusquement dans l'antimonde, parce qu'il suit le parcours des Persans dont le point de départ est la Perse, il quitte également son monde. Les « notes du traducteur » (*LP*, préface, 137-139), quoiqu'elles soient de moindre ampleur, se montrent en ce sens analogues aux préparatifs de départ des Pantagruélistes auxquels assiste le lecteur du *Quart Livre* (*QL* I, 848-852). C'est seulement à l'arrivée des Persans en France que le lecteur des *Lettres persanes* retourne dans son monde. Ainsi, le lecteur de l'œuvre de Montesquieu est capable de sentir plus rapidement que le lecteur du *Quart Livre* la présence du regard extérieur posé sur son monde et sur lui-même. Par conséquent, la dichotomie du monde et de l'antimonde, telle que nous l'avons appliquée dans cette étude, rejoint à ce point celle du « monde » et de l'« anti-monde » des contes folkloriques. En ce sens, au moyen d'un voyage intérieur rendu possible par la lecture, les lecteurs des deux œuvres quittent d'abord leur monde avant d'y retourner.<sup>62</sup>

Cependant, ce retour n'équivaut pas à la fin du parcours. Là encore, les lecteurs des deux œuvres, conscients qu'ils se déplacent avec les voyageurs dans leur monde, partagent la même destinée. Ils aperçoivent, à travers le prisme du regard du relationnaire, leurs réalités d'une manière nouvelle et déconcertante. Leur monde n'est, du coup, plus si naturel, si uni, si homogène qu'avant. L'effet de distanciation que ressentent les lecteurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* fait en sorte qu'ils ne se sentent plus tout à fait chez eux; leur monde recèle un antimonde. Même s'ils croient au départ se connaître et connaître à fond leur monde,<sup>63</sup> leur perception à « sens unique » éclate. Porté par le rire carnavalesque, le non-sens se glisse dans leur perception du soi et

---

<sup>62</sup> Voir Angenot, *op. cit.*, p. 176.

<sup>63</sup> Voir Paul Ricœur et Jean Daniel, « L'étrangeté de l'étranger », *Le nouvel Observateur*, 30 juin-6 juillet 2005, p. 15.



de l'autre; l'étranger, n'est plus là-bas, mais là, parmi eux. Les voilà, ou plus exactement nous voilà, pris au piège du dépaysement dressé habilement par Rabelais et par Montesquieu. Ne nous y trompons pas. C'est là un sort qui ne saurait être que souhaitable, car de reconnaître l'autre en soi à se reconnaître un parmi d'autres, il n'y a qu'un pas à franchir.

## CONCLUSION

Dans la présente étude nous nous sommes proposé d'examiner la manière dont le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* abordent la question de l'identité et de l'altérité. Sans aucunement prétendre à l'exhaustivité, nous espérons y avoir apporté quelques éléments d'éclaircissements.

À partir de la constatation que l'identité ne saurait être dissociée de l'altérité, nous avons remarqué, dans un premier temps, que l'identité n'est pas une donnée stable. L'identité est plutôt un processus qui peut être décrit comme un perpétuel flottement entre des ensembles d'auto-images et d'hétéro-images. Il faut aussi noter que la perception de soi et de l'autre est toujours influencée par l'appartenance d'une entité à un groupe, et, tout particulièrement, à la nation.

Dans ce contexte, nous avons relevé une modification majeure du sentiment national français, modification qui est provoquée surtout par la crise gallicane du XVI<sup>e</sup> siècle. Il se produit à la Renaissance une désarticulation des liens religieux, politiques et ethniques qui symbolisaient traditionnellement l'appartenance à la nation française. Cette reconfiguration se caractérise par une revalorisation des liens géographiques, culturels et monolingustiques qui joueront désormais un rôle plus important dans la formation du sentiment national français. Il s'ensuit que l'idée de la nation, n'étant plus associée uniquement à la Couronne, se modifie progressivement de façon à donner une place prépondérante au peuple.

Tant Rabelais que Montesquieu reconnaissent bel et bien le statut du peuple comme le premier élément constitutif de la nation. Les deux auteurs prêtent alors, dans leurs œuvres, une voix à toutes les couches sociales de la population française en

abordant diverses préoccupations de leur époque respective. Sensibles à l'importance du peuple, Rabelais et Montesquieu sont fort conscients – et probablement inquiets – du manque de communication qu'ils perçoivent de la part de leurs compatriotes lorsqu'ils entrent en contact les uns avec les autres, ou encore lorsqu'ils sont en présence d'une entité étrangère. C'est pourquoi ils semblent vouloir signaler dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes* la place primordiale qu'occupe l'autre dans la perception de soi.

Cette tentative de Rabelais et de Montesquieu se cristallise sous la forme du récit de voyage, et tout particulièrement, du récit en archipel. De fait, ce dernier multiplie les possibilités de rencontres et de communication diversifiées avec l'autre au sein des îlots de contact qui structurent ce type particulier de récit. Toujours est-il que les relationnaires des deux œuvres se servent, afin de rendre compte de l'autre, des mêmes moyens d'expression, ou plus précisément des mêmes procédés de traduction, que ceux utilisés dans les récits de voyage réels. Ils emploient alors la comparaison, l'analogie et l'inversion, procédés auxquels ils joignent tout un lexique de l'admiration qui est censé exprimer les sentiments qu'ont éprouvés les voyageurs face aux étrangetés de l'autre. Malgré le déploiement de cette rhétorique de l'altérité, le voyageur est incapable de décrire fidèlement son expérience du terrain, car, certains éléments échappent, en raison du *thôma*, à son effort descriptif. En effet, l'insaisissable fait partie intégrante du récit de voyage, et, partant, du récit en archipel.

Même si le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* constituent tous les deux des récits en archipel, nous avons pu relever, grâce aux concepts de monde et d'antimonde, une différence majeure entre les deux œuvres. En ce sens, les Pantagruélistes se déplacent, en gros, vers les antimondes qui, étant plus éloignés du monde sur les plans spatial et

socioculturel, sont moins appréciés. En revanche, les voyageurs persans poursuivent leurs parcours en allant, globalement, vers les antimondes qui sont plus estimés, car ils sont plus éloignés du monde sur les axes spatial et socioculturel. Qu'il s'agisse de la règle d'Hérodote dans le *Quart Livre* ou de la règle d'Homère dans les *Lettres persanes*, les deux œuvres, contrairement aux récits de voyage réels, ne témoignent en aucun cas d'une traduction unilatérale de l'autre.

Sous cet aspect, les concepts de monde et d'antimonde nous ont également permis de démontrer que les polarités des rencontres, qui se déroulent dans les flots de contact, disparaissent, si nous nous positionnons au niveau des lecteurs réels ou bien des surdestinataires de Rabelais et de Montesquieu. L'effacement des frontières claires et nettes entre monde et antimonde découle de l'effet de distanciation qui est produit par les descriptions déconcertantes que font les relationnaires du monde du lecteur. Ces descriptions se réalisent surtout au moyen de la défamiliarisation linguistique. C'est ainsi que Rabelais et Montesquieu brisent l'unilatéralité inhérente au récit de voyage. Pour ce faire, ils mettent même en œuvre l'insaisissable qui est normalement une limite de la rhétorique de l'altérité. En ce sens, le *thôma*, qu'un relationnaire ne parvient d'habitude pas à traduire complètement, est saisi d'autant plus distinctement par le lecteur que ce sont ses réalités qui sont décrites. Autrement dit, grâce au regard extérieur des relationnaires à travers lequel le lecteur s'observe, le monde de ce dernier se mue en antimonde.

Rabelais et Montesquieu se montrent donc non pas seulement conscients de l'autre extérieur, celui que l'on ne considère pas comme faisant partie du soi, mais aussi de la présence de l'autre intérieur, de nos propres étrangetés, que l'on a habituellement du

mal à déceler. Il est curieux de noter que les auteurs se prononcent à ce sujet. Remarquons, d'abord, ce que Rabelais fait dire à Gargantua, dans une lettre que ce dernier écrit à Pantagruel : « [...] [P]ar frequentes anatomies, acquiers toy parfaicte congnoissance de l'aulture monde, qui est l'homme ».<sup>1</sup> Montesquieu insiste, tout en affirmant l'« aulture monde » de chacun, sur la façon dont l'autre nous permet de voir d'un œil lucide nos réalités acquises :

Les hommes, vivant dans la société, n'ont point eu cet avantage sur les bêtes pour se procurer les moyens de vivre plus délicieusement. Dieu a voulu qu'ils vécussent en commun pour se servir de guides les uns aux autres, pour qu'ils pussent voir par les yeux d'autrui ce que leur amour-propre leur cache, et qu'enfin, par un commerce sacré de confiance, ils pussent se dire et se rendre la vérité.<sup>2</sup>

Ainsi, tant Rabelais que Montesquieu perçoivent les bizarreries de leur monde que l'habitude cache à la plupart de leurs compatriotes. Comment alors montrer à ceux-ci leurs propres paradoxes? Comment leur faire accepter l'autre et son influence sur eux? C'est là un projet problématique, puisque l'autre est d'autant plus altéragène qu'il se niche en-deçà de l'observable, au sein du monde.

Entrent ici en jeu les faces sérieuse et joyeuse de Rabelais et de Montesquieu que nous avons mentionnées en introduction à notre étude. Ce sont justement ces faces qui se dédoublent à l'intérieur de leurs œuvres. En ce sens, le rire carnavalesque, qui s'exprime sur un ton allègre et sarcastique à la fois, fait en sorte que les lecteurs assistent, sans se sentir menacés, à la théâtralisation de leur propre monde. Acteurs et spectateurs, objets et sujets de la traduction du récit, les lecteurs du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* se

---

<sup>1</sup> François Rabelais, *Pantagruel*, XVIII, 354; cité en partie par Belleau, *op. cit.*, p. 55.

<sup>2</sup> Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, « Éloge de la sincérité », *Œuvres complètes de Montesquieu*, Roger Caillois (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1949, t. 1, p. 100; cité par Spector, *op. cit.*, p. 23.

rendent compte, grâce à l'exotopie des voyageurs, de la présence de l'autre en eux-mêmes.

Si l'exotopie des relationnaires induit, chez les lecteurs, un regard perspicace, il convient de remarquer à présent qu'elle n'est pas sans failles. N'oublions pas que l'exotopie dans les deux œuvres est produite par le biais du masque carnavalesque, ce qui signifie qu'elle est artificielle. Cependant, Rabelais et Montesquieu, bien qu'ils fassent preuve d'une grande lucidité, savent très bien qu'ils manquent d'objectivité.<sup>3</sup> C'est que chercher à se connaître a pour conséquence directe que sujet et objet de connaissance se confondent.<sup>4</sup> De fait, Rica touche à ce sujet en déclarant dans une lettre adressée à Usbek : « Il me semble [...] que nous ne jugeons jamais des choses que par un retour secret, que nous faisons sur nous-mêmes » (*LP* LVII, 287). De plus, Rabelais et Montesquieu plantent, dans leurs œuvres, des jalons afin de signaler au lecteur leur incapacité à voir leur monde sans les préjugés qui leur sont naturels, ce qui s'effectue souvent par l'intermédiaire des personnages avec qui on tend à identifier les deux auteurs. Outre que Montesquieu déprécie les œuvres de Chardin et de Tavernier, sources cruciales dans la composition des *Lettres persanes*,<sup>5</sup> une table des matières de l'édition des *Lettres persanes* datant de 1758 – laquelle, quoiqu'elle soit posthume, a été préparée par les soins de Montesquieu – contient ce commentaire : « Montesquieu (M. de). Se peint dans la personne d'Usbek ». <sup>6</sup> Si Usbek est le porte-parole de Montesquieu, il est certainement lucide quant aux détails qu'il observe en France, comme dans le cas des

---

<sup>3</sup> Bomer, *op. cit.*, p. 117-119.

<sup>4</sup> Todorov, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *loc. cit.*, p. 308.

<sup>5</sup> Rica écrit ceci dans une lettre adressée à Usbek : « Je lui parlai de la Perse : mais à peine lui eus-je dit quatre mots qu'il me donna deux dementis, fondé [*sic*] sur l'autorité de Mrs. Tavernier & Chardin » (*LP* LXX, 328).

<sup>6</sup> Cité par Todorov, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *loc. cit.*, p. 309. Voir aussi Bomer, *op. cit.*, p. 121.

« contradictions » chez le monarque français (LP XXXV, 229); mais il est tout à fait incapable de voir ses propres contradictions, c'est-à-dire les injustices dont il est responsable dans le harem où il règne en despote. Bien que Rabelais n'indique pas son porte-parole aussi nettement que Montesquieu semble le faire, le lecteur est porté à voir en Pantagruel le représentant littéraire de l'auteur du *Quart Livre*. Pantagruel, tout comme Usbek, ne témoigne pas toujours d'une grande acuité d'esprit. Il se trompe, par exemple, en essayant de commenter l'existence des paroles gelées à l'aide des écritures des Anciens.<sup>7</sup> Ses tentatives d'explication cessent lorsque le pilote précise qu'une bataille a eu lieu l'hiver précédent, suite à quoi les paroles et les cris ont gelé (QL LV-LVI, 1070-1072). Ainsi, loin de feindre de se voir tout à fait objectivement, Rabelais et Montesquieu reconnaissent qu'il existe des éléments obscurs qui échappent à leur perception. Ils ressemblent effectivement à l'aveugle que Rica rencontre à l'hôpital des Quinze-Vingts, qui, malgré sa condition, guide le Persan « à merveille » (LP XXX, 216).<sup>8</sup> Rabelais et Montesquieu, contrairement à la majorité de leurs lecteurs, ne se font pas d'illusions et sont donc moins aveugles, quant à leur identité, que ces derniers.<sup>9</sup>

Comme les deux auteurs connaissent les limites de leur perception de soi, la « substantifique mouelle » du *Quart Livre* et des *Lettres persanes* respectivement recèle l'importance primordiale du contact avec l'autre. De fait, le dépaysement que le lecteur éprouve à la lecture des deux œuvres met en relief la dimension indispensable du contact avec l'autre, ou tout particulièrement de son « surplus de vision », en vue d'enrichir la

---

<sup>7</sup> Smith, *op. cit.*, p. 212.

<sup>8</sup> Rica précise : « Il me mena à merveille, me tira de tous les embarras, & me sauva adroitement des Carosses & des Voitures [...] » (LP XXX, 216).

<sup>9</sup> Todorov, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *loc. cit.*, p. 308.

connaissance de soi.<sup>10</sup> Dans une situation idéale, le contact avec l'autre se réalise sur la base de rapports dialogiques, à savoir dans des situations de communication où toutes les voix se valent également.<sup>11</sup> Ainsi s'explique l'effacement des barrières obstructives entre le monde et l'antimonde, entre le soi et l'autre, que ressent le lecteur par le phénomène de la lecture. Comme le dit Montesquieu : « [...] [I]l ne faut pas être au-dessus des hommes; il faut être avec eux ». <sup>12</sup> Rabelais et Montesquieu sont véritablement au diapason avec Bakhtine qui nous livre ces remarques pénétrantes au sujet du contact avec l'autre :

L'être même de l'homme (extérieur comme intérieur) est une *communication profonde*. Être signifie *communiquer*. [...] Être signifie être pour autrui et, à travers lui, pour soi. L'homme ne possède pas de territoire intérieur souverain, il est entièrement et toujours sur une frontière; en regardant à l'intérieur de soi, il regarde *dans les yeux d'autrui* ou *à travers les yeux d'autrui* [...]. Je ne puis me passer d'autrui, je ne puis devenir moi-même sans autrui; je dois me trouver dans autrui, trouvant autrui en moi (dans le reflet, dans la perception mutuels).<sup>13</sup>

Ces propos expriment parfaitement l'interdépendance du soi et de l'autre, et la nature fluctuante de l'identité.

Le fait que le dialogue avec l'autre se caractérise par une multitude de points de vue sur le soi nous ramène aux spécificités du récit en archipel dont il nous faut à présent souligner la pertinence. Si voyager implique une transgression des frontières, cette transgression s'amplifie dans le voyage (intérieur) en archipel, car le mouvement s'effectue sur une toile de fond nautique. Ceci est un espace d'autant plus périlleux qu'il est, contrairement à la stabilité de la terre ferme, fragmenté et remué par cet élément capricieux qu'est l'eau. Tout se passe en effet comme si les caprices de l'eau influent sur

---

<sup>10</sup> Gardiner, *loc. cit.*, p. 135.

<sup>11</sup> Todorov, *Mikhail Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>12</sup> Jean Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, p. 54.

<sup>13</sup> Todorov, *Mikhail Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, *op. cit.*, p. 148.



l'esprit des voyageurs-lecteurs. On n'a qu'à penser à la crainte qu'inspirent les émeutes navales pour constater que l'espace marin implique souvent l'infraction à des règles.<sup>14</sup> Il n'est donc pas fortuit que le récit en archipel enfreint les principes mêmes du récit de voyage, mais il le fait afin de démultiplier les perspectives et d'encourager le contact avec l'autre.

Revenons enfin aux spécificités du récit en archipel. La première particularité fait pleinement jour sur la transgression des règles qui régissent un récit de voyage réel. En ce sens, le récit en archipel rompt l'unilatéralité de la traduction de l'autre. Comme nous l'avons remarqué, le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* accordent au lecteur un rôle actif dans la traduction. Il en est l'objet et le sujet à la fois.

Le deuxième trait implique la nature du contact qu'ont les voyageurs avec l'autre, à savoir le monde du lecteur. N'oublions pas que les voyageurs font toujours escale sur des îlots de contact qui renferment des aspects divers de l'esprit humain. Pareils déplacements représentent parfaitement la manière dont on fait la connaissance de l'autre, que ce soit un pays étranger ou une entité, dans la mesure où l'on ne parvient jamais à en obtenir une vision globale et complète. En d'autres termes, la connaissance de l'autre ne saurait être acquise que de façon parcellaire.

En troisième lieu, le mot archipel, se référant au début de l'âge moderne à l'espace de la mer Égée, ne désigne pas le regroupement d'îles grecques, mais la mer qui les baigne.<sup>15</sup> Il en découle que l'archipel, symbolisant, dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, une sorte d'espace de l'existence, rassemble tous les îlots de contact.

---

<sup>14</sup> Voir à ce sujet Marie-Christine Gomez-Géraud, « La mer : un espace hors-la-loi? La représentation de l'espace marin dans quelques récits de voyages français et espagnols au XVI<sup>e</sup> siècle », *Revue de littérature comparée*, vol. 64, n<sup>o</sup> 2, 1990, p. 385-407.

<sup>15</sup> Lestringant, « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », *loc. cit.*, p. 170-171.

Les aspects divers de l'esprit humain que renferment ces îlots se rapportent, rappelons-le, au vécu et aux préoccupations de toutes les couches de la société française. C'est ainsi que Rabelais et Montesquieu confirment la place qu'occupe le peuple dans le sentiment national français. En outre, l'espace de l'existence, qu'est l'archipel, permet la communication et le passage entre les îlots de contact. Dans le récit en archipel, le déplacement mental du lecteur d'un îlot de contact à l'autre est rendu possible par les vagues du rire carnavalesque. Après tout, c'est le comique ambigu qui, s'emparant du lecteur, le divertit et lui dévoile ses propres étrangetés, lui plaît et l'instruit à la fois. Cette double fonction du rire carnavalesque s'accorde d'ailleurs entièrement avec la double vocation du récit de voyage dont le récit en archipel constitue en définitive un type particulier.

La dernière caractéristique du récit en archipel, qui réside au cœur de la dynamique de ce type de récit, s'apparente à la première, puisqu'elle se rapporte à la pluralité de perspectives, y compris à celle du lecteur. Il faut, dans ce contexte, mettre en relief que le mot archipel, qu'il désigne un agglomérat d'îles ou la mer qui les entoure, implique l'idée de décentration. Cette caractéristique est non seulement liée aux aléas et à la continuation du voyage dans les deux œuvres, mais elle rend aussi compte du fait que la perception du voyageur – et d'une manière encore plus importante celle du lecteur – de telle ou telle réalité française varie en fonction de son point de vue particulier sur cette réalité. Si les îlots de contact hébergent des réalités françaises, la perspective que l'on adopte en percevant ces dernières, diffère, en quelque sorte, selon le rivage, ou bien le point d'entrée, où l'on aborde l'îlot de contact. Rappelons ici également la pluralité des je, ou des narrateurs, qui s'expriment au sujet des différentes réalités. Par conséquent, les

lecteurs, se voyant par le prisme du regard des différents voyageurs, sont constamment balancés non seulement d'un îlot de contact à l'autre, mais aussi d'un point de vue à l'autre. Ainsi, ils se trouvent toujours au seuil de la porte grande ouverte du possible,<sup>16</sup> ce qui les incite à apercevoir que leur monde, leur vérité, ne sont pas le monde, la vérité.

Le *Quart Livre* et les *Lettres persanes* se situent donc au carrefour d'un dialogue entre l'esthétique et la morale, entre la forme et le fond.<sup>17</sup> Le voyage intérieur que l'on effectue à la lecture des deux œuvres exige, certes, un effort, voire une mise à l'épreuve. Pourtant, Rabelais et Montesquieu prêtent consciemment la parole à leurs représentants fictifs afin de nous encourager à nous embarquer dans l'aventure. Pantagruel déclare, en ce sens, dans l'île des Macraëons : « Je ne voudrois [...] n'avoir pati la tormente marine, laquelle tant nous a vexez et travaillez, pour non entendre ce que nous dict ce bon Macrobe » (*QL XXVII*, 956). De même, Usbek énonce, dans la première lettre de l'œuvre, qu'il a quitté la Perse avec Rica « [...] pour aller chercher laborieusement la Sagesse » (*LP I*, 141). Les deux auteurs savent que le voyage en dehors du monde, en dehors du soi, équivaut à une mise à l'épreuve, impliquant des détours et des retours inévitables, mais pour eux le manque de communication avec l'autre est un mal encore pire. La découverte de l'autre en nous-mêmes, rendue possible par le récit en archipel tel que déployé dans le *Quart Livre* et dans les *Lettres persanes*, nous amène à constater que l'autre, juste parce qu'il n'appartient pas au nous, n'est pas un non-être. Ainsi Rabelais et Montesquieu nous suggèrent-ils subrepticement que se reconnaître comme un autre, c'est reconnaître l'autre comme un soi. C'est là la condition préalable à un dialogue fructueux.

---

<sup>16</sup> Starobinski, *op. cit.*, p. 60.

<sup>17</sup> Voir à ce sujet aussi, en ce qui concerne le *Quart Livre*, l'étude de Marcel Tetel, « La fin du *Quart Livre* », *Romanische Forschungen : Vierteljahrschrift für romanische Sprachen und Literaturen*, vol. 83, 1971, p. 517-527. Pour ce qui est des *Lettres persanes*, voir aussi l'étude de Kevin Newmark, « Leaving home without it », *Stanford French Review*, vol. 11, n° 1, printemps 1987, p. 17-32.

## BIBLIOGRAPHIE

### Corpus

- Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *Lettres persanes*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Jean Ehrard et Catherine Volpilhac-Auger (éd.), Oxford, Voltaire Foundation, 2004.
- François Rabelais, *Le Quart Livre des faits et dictz Heroïques du bon Pantagruel*, dans *Rabelais. Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> éd., Guy Demerson, Michel Renaud et Geneviève Demerson (éd.), Paris, Éditions du Seuil, (1973) 1995.

### Autres éditions, autres œuvres

- Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *Lettres persanes*, 2<sup>e</sup> éd., Jean Starobinski (éd.), Paris, Éditions Gallimard, (1973) 2003.
- , *Œuvres complètes de Montesquieu*, Roger Caillois (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Librairie Gallimard, 1949.
- , *Pensées, Le Spicilège*, Louis Desgraves (éd.), Paris, Éditions Robert Laffont, 1991.

### Ouvrages généraux

- Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1718.
- Angenot, Marc, *Glossaire : pratique de la critique contemporaine*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1979.
- Bunnin, Nicholas et Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden, Blackwell Publishers, 2004.
- Delon, Michel, et Pierre Malandain, *Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- Diderot, Denis and Jean le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, New York, Pergamon, (1751) 1969.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Legrand, Marie-Dominique, *Lire l'Humanisme*, Paris, Éditions DUNOD, 1993
- Lestringant, Frank, Josiane Rieu et Alexandre Tarrête, *Littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Ménager, Daniel, *Introduction à la vie littéraire du XVI<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions DUNOD, 1997.
- Moureau, François (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 1995.
- Simonin, Michel (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 2001.

## Altérité, identité, récits de voyage, sentiment national

### Livres

- Affergan, Francis, *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Bakhtine, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, 2<sup>e</sup> éd., Isabelle Kolitcheff (trad.), Paris, Éditions du Seuil, (1963) 1970.
- , *Esthétique de la création verbale*, Alfreda Aucouturier (trad.), Paris, Éditions Gallimard, (1979) 1984.
- Barrès, Maurice, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, (1902) 1925.
- Boccazzi, Gaudenzio et al., *La curiosité à la Renaissance*, Paris, Éditions SEDES, 1986.
- Céard, Jean, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Librairie Droz, 1996.
- Chabot, Jean-Luc, *Le nationalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Chardin, Jean, *Voyages de Mr. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1711.
- Du Tillet, Jean, *Les Libertez de l'Eglise gallicane*, dans *Recueil des Roys de France*, Paris, 1602.
- Estienne, Henri, *Discours merveilleux de la vie, actions et deportements de Catherine de Médicis, Royne-mère*, Nicole Cazauran (éd.), Genève, Librairie Droz, 1995.  
(L'ouvrage peut également se voir attribué à Théodore de Bèze ou à Jean de Serres.)
- Fauré, Christine (éd.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Éditions Payot, 1988.
- Folkart, Barbara, *Le conflit des énonciations : traduction et discours rapporté*, Montréal, Balzac, 1991.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions Gallimard, (1961) 1972.
- , *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, (1966) 2003.
- Gauvin, Lise, *La fabrique de la langue : de François Rabelais à Réjean Ducharme*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- Girard, Bernard de, sieur Du Haillan, *De l'estat et succez des affaires de France*, Paris, 1570.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Éditions Gallimard, (1980) 2001.
- Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Éditions Gallimard, (1988) 2004.
- Lefebvre, Henri, *Le nationalisme contre les nations*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions Méridiens Klincksieck, (1937) 1988.
- Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 2<sup>e</sup> éd., Frank Lestringant (éd.), Paris, Librairie Générale Française, 2003.
- Lestringant, Frank, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Éditions Albin Michel, 1991.

- L'Hospital, Michel de, *Discours pour la majorité de Charles IX et trois autres discours*, R. Descimon (éd.), Paris, Imprimerie Nationale, 1993.
- Meschonnic, Henri, *Pour la poésie II : épistémologie de l'écriture poétique de la traduction*, Paris, Éditions Gallimard, 1973.
- Paré, François, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Éditions Le Nordir, (1992) 2001.
- Propp, Vladimir, *Morphologie du conte : suivi de Les transformations des contes merveilleux*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- Renouvier, Charles, *Les derniers entretiens*, Louis Prat (éd.), Paris, J. Vrin, 1930.
- Randall, Michael, *Building Resemblance : Analogical Imagery in the Early French Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- Spiering, Margaret, *Englishness. Foreigners and Images of the National Identity in Postwar Literature*, Amsterdam, Rodopi, 1992.
- Tallon, Alain, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- , *Les morales de l'histoire*, Paris, Hachette Littératures, (1991) 1997.
- , *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- , *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions du Seuil, (1989) 2001.
- Yardeni, Myriam, *La conscience nationale en France pendant les guerres de Religion (1559-1598)*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971.

#### Articles

- Alphen, Ernst van, « The Other within », dans *Alterity, Identity, Image : Selves and Others in Society and Scholarship*, Raymond Corbey et Joep Leerssen (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1991, p. 1-16.
- Antoine, Philippe, « Préface », dans *Roman et récit de voyage*, Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 5-8.
- Bhabha, Homi K., « 'Angst' in kultureller Übersetzung », dans *Heterotopien der Identität : Literatur in interamerikanischen Kontaktzonen*, Hermann Herlinghaus et Utz Riese (dir.), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1999, p. 83-97.
- Bideaux, Michel, « Les voyageurs devant les sociétés coloniales (1500-1800) : essai d'une problématique », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 255-268.
- Bouvier, Nicolas, « Voyage, écriture, altérité », dans *Langue, littérature et altérité*, Vernaud Dominique (dir.), Lausanne, Université de Lausanne, 1992, p. 103-111.
- Brisset, Annie, « Alterity in Translation : An Overview of Theories and Practices », dans *Translation translation*, Susan Petrilli (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2003, p. 101-132.
- Chamard, Henri et Michel Simonin, « Voyages », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Michel Simonin (dir.), Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 2001, p. 1208-1210.

- Cristóvão, Fernando, « Le voyage dans la littérature de voyage », dans *Travel Writing and Cultural Memory / Écriture du voyage et mémoire culturelle*, Maria Alziro Seixo (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 237-251.
- Deléchelle, Gérard, « Aspects linguistiques de l'altérité », dans *L'altérité dans la littérature et la culture du monde anglophone*, Actes du colloque tenu au Mans en novembre 1991, Le Mans, Université du Maine, 1993, p. 273-282.
- Fludernik, Monika, « Selbst- und Fremdbestimmung : Literarische Texte und die Thematisierung von Aus- und Abgrenzungsmechanismen », dans *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung : Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Elisabeth Vogel, Antonia Napp et Wolfram Lutterer (dir.), Würzburg, Ergon, 2003, p. 123-143.
- Gardiner, Michael, « Alterity and Ethics : A Dialogical Perspective », *Theory, Culture and Society*, vol. 13, n° 2, mai 1996, p. 121-143.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « La mer : un espace hors-la-loi? La représentation de l'espace marin dans quelques récits de voyages français et espagnols au XVI<sup>e</sup> siècle », *Revue de littérature comparée*, vol. 64, n° 2, 1990, p. 385-407.
- , « Le Voyage aujourd'hui. La fiction encore possible? », dans *Roman et récit de voyage*, Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 249-252.
- Haidu, Peter, « The Semiotics of Alterity : A Comparison with Hermeneutics », *New Literary History : A Journal of Theory and Interpretation*, vol. 21, n° 3, printemps 1990, p. 671-691.
- Hima, Gabriella, « Interkulturalität und Alterität in fiktionalen Reiseberichten », *Trans : Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, vol. 14, février 2003, <[http://www.inst.at.proxy.lib.uwaterloo.ca/trans/14Nr/hima\\_reiseberichte14.htm](http://www.inst.at.proxy.lib.uwaterloo.ca/trans/14Nr/hima_reiseberichte14.htm)>, page consultée le 4 mars 2004.
- Iser, Wolfgang, « On Translatability », *The European Messenger*, vol. 4, n° 1, 1995, p. 30-38.
- Iser, Wolfgang *et al.*, « Wolfgang Iser's "On Translatability" », Table ronde tenue lors du *Congrès sur le Discours Humaniste* en avril 1994, *Surfaces*, n° 6, 1996, p. 1-37.
- Karskens, Machiel, « Alterity as Defect : On the Logic of the Mechanism of Exclusion », dans *Alterity, Identity, Image : Selves and Others in Society and Scholarship*, Raymond Corbey et Joep Leerssen (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1991, p. 75-90.
- Kilani, Mondher, « Découverte et invention de l'autre dans le discours anthropologique », dans *Langue, littérature et altérité*, Dominique Vernaud (dir.), Lausanne, Université de Lausanne, 1992, p. 3-16.
- Kushner, Eva, « "Subjectivité" et "altérité" chez quelques voyageurs du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Travel Writing and Cultural Memory / Écriture du voyage et mémoire culturelle*, Maria-Alziro Seixo (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 281-293.
- Lestringant, Frank, « Jeux de cartes », *Notre histoire*, n° 233, juin 2005, p. 35-39.
- , « La Renaissance, nous et les autres. Note sur l'anthropologie du XVI<sup>e</sup> siècle », *Studi francesi*, vol. 47, n° 1, hiver 2003, p. 71-83.
- , « Le voyage, de l'inventaire à l'aventure », *Magazine littéraire*, n° 432, juillet 2004, p. 29-31.
- Margolin, Jean-Claude, « La dialectique du même et de l'autre à la Renaissance : identification, exclusion, différenciation », dans *L'étranger : identité et altérité au*

- temps de la Renaissance*, Marie Thérèse Jones-Davies (dir.), Paris, Klincksieck, 1996, p. 57-78.
- McClellan, William, « The Dialogic Other : Bakhtin's Theory of Rhetoric », *Discours social : Analyse du discours et sociocritique des textes*, vol. 3, n<sup>os</sup> 1-2, printemps-été 1990, p. 233-249.
- Moirand, Sophie, « La présence de l'autre comme manifestation discursive d'une intention de "didacticité" », dans *Langue, littérature et altérité*, Dominique Vernaud (dir.), Lausanne, Université de Lausanne, 1992, p. 173-193.
- Mondada, Lorenza, « Relations de voyage et archéologie des pratiques d'enquête en sciences sociales : comment rapporter la voix de l'Autre », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 319-346.
- Monga, Luigi, « Mapping the Journey / Translating the World », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 409-426.
- Motsch, Andreas, « Espace de l'ethnographe et altérité », *Texte : Revue de critique et de théorie littéraire*, vol. 23-24, 1998, p. 35-62.
- Moureau, François, « Voyages anonymes et manuscrits à l'Âge classique : une stratégie de communication réservée? », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 105-115.
- Nieragden, Göran, « Bausteine zu einer Poetik der Alterität : Modellentwurf zur Fremddarstellung im postkolonialen Roman », *Compar(a)ison : An International Journal of Comparative Literature*, vol. 1, 1999, p. 141-157.
- Ponzio, Augusto, « Altérité et écriture d'après Bakhtine », *Littérature*, vol. 57, février 1985, p. 119-127.
- Raynaud, Jean, « Des divers genres de la littérature d'altérité », dans *L'altérité dans la littérature et la culture du monde anglophone*, Actes du colloque tenu au Mans en novembre 1991, Le Mans, Université du Maine, 1993, p. 144-49.
- Ricœur, Paul et Jean Daniel, « L'étrangeté de l'étranger », *Le nouvel Observateur*, 30 juin-6 juillet 2005, p. 14-17.
- Scherpe, Klaus R., « Das andere verstehen? Mimesis – ein Vermögen beim Umgang mit dem Fremden », *Neue Rundschau*, vol. 107, n<sup>o</sup> 1, 1996, p. 36-45.
- Seoud, Amor, « Montaigne et la question de l'autre », *Littératures*, vol. 48-49, printemps-automne 2003, p. 19-33.
- Siemerling, Winfried, « Alterity and Recognition : Charles Taylor and the Limits of Self-certainty », *Texte : Revue de critique et de théorie littéraire*, vol. 23-24, 1998, p. 63-82.
- Spieker, Michael M., « Hegels Theorie der Anerkennung – ein Versuch zur Überwindung der Dichotomie von Identität und Alterität », dans *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung : Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Elisabeth Vogel, Antonia Napp et Wolfram Lutterer (dir.), Würzburg, Ergon, 2003, p. 285-305.
- Stierle, Karlheinz, « Translatio Studii and Renaissance : From Vertical to Horizontal Translation », dans *The Translatability of Cultures : Figurations of the Space Between*, Sanford Budick et Wolfgang Iser (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 55-67.
- Taylor, Charles, « The Politics of Recognition », dans *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.



Tournon, André, « L'étrange semblable », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, vol. 29-32, été 1992, p. 249-261.

## Rabelais, son œuvre, son époque

### Livres

- Bakhtine, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Éditions Gallimard, (1970) 2003.
- Belleau, André, *Notre Rabelais*, Montréal, Éditions du Boréal, 1990.
- Cholakian, Rouben C., *The Moi in the Middle Distance : A Study of the Narrative Voice in Rabelais*, Madrid, Jose Porrua Turanzas, 1982.
- Demerson, Guy, *L'esthétique de Rabelais*, Paris, Éditions SEDES, 1996.
- , *Rabelais*, Paris, Éditions Ballard, 1986.
- Duval, Edwin M., *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, Genève, Librairie Droz, 1998.
- Glauser, Alfred, *Rabelais créateur*, Paris, Éditions A.-G. Nizet, 1966.
- Lefranc, Abel, *Les navigations de Pantagruel. Étude sur la géographie rabelaisienne*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.
- Screech, Michael Andrew, *L'Évangélisme de Rabelais. Aspects de la satire religieuse au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Librairie Droz, 1959.
- , *Rabelais*, London, Duckworth, 1979.
- Schwartz, Jerome, *Irony and Ideology in Rabelais : Structures of Subversion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Smith, Paul J., *Voyage et écriture. Étude sur le Quart Livre de Rabelais*, Genève, Librairie Droz, 1987.

### Articles

- Beaulieu, Jean-Philippe, « La description de la nouveauté dans les récits de voyage de Cartier et de Rabelais », *Renaissance et Réforme*, vol. 9, n° 2, mai 1985, p. 104-110.
- Berry, Alice Fiola, « "L'Isle Medamothi": Rabelais's Itineraries of Anxiety (*Quart livre* 2-4) », *PMLA*, vol. 106, n° 5, octobre 1991, p. 1040-1053.
- , « The Mix, the Mask and the Medical Farce : A Study of the Prologues to Rabelais's *Quart Livre* », *Romantic Review*, vol. 71, 1980, p. 10-27.
- Bon, François, « *Quart Livre*, territoire inconnu », *Magazine littéraire*, n° 319, mars 1994, p. 31-35.
- Bowen, Barbara C., « Lenten Eels and Carnival Sausages », *L'Esprit créateur*, vol. 21, 1981, p. 12-25.
- , « L'Épisode des Andouilles (Rabelais, *Quart Livre*, chapitres XXXV-XLII) : esquisse d'une méthode de lecture » [texte suivi d'une transcription de la discussion de l'étude], dans *Le comique verbal en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque tenu en avril 1975, Varsovie, Édition de l'Université de Varsovie, 1981, p.111-121 [122-126].

- Céard, Jean, « Le fantastique d'en deçà », *Magazine littéraire*, vol. 319, mars 1994, p. 49-51.
- Charpentier, Françoise, « La guerres des Andouilles, *Pantagruel IV*, 35-42 », dans *Études seiziémistes offertes à Monsieur le Professeur V.-L. Saulnier, Travaux d'Humanisme et Renaissance*, n° 177, Genève, Librairie Droz, 1980.
- Defaux, Gérard, « 'Hoc est porcus meus' : Rabelais et les monstres du *Quart Livre* », *Travaux de Littérature*, vol. 9, 1996, p. 37-50.
- Demerson, Guy, « Rabelais », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI<sup>e</sup> siècle*, Michel Simonin (dir.), Paris, Éditions Fayard et Librairie Générale Française, 2001, p. 976-996.
- Escarmant, Christine, « Les oracles du Levant : L'orientalisme de François Rabelais », *Europe : Revue littéraire mensuelle*, vol. 70, n° 757, mai 1992, p. 100-108.
- Françon, Marcel, « Cannibales, Rabelais et Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 13-14, 1983, p. 106-108.
- Groos, Robert S., « The Enigmas of Quaresmeprenant : Rabelais and Defamiliarization », *Romanic Review*, vol. 69, 1978, p. 22-33.
- Hampton, Timothy, « Signs of Monstrosity : The Rhetoric of Description and the Limits of Allegory in Rabelais and Montaigne », dans *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Laura Lunger Knoppers et Joan B. Landes (dir.), Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 179-199.
- , « “Turkish Dogs” : Rabelais, Erasmus, and the Rhetoric of Alterity », *Representations*, n° 41, hiver 1993, p. 58-82.
- Hoffmann, George, « “Neither one nor the other and both together” », *Études rabelaisiennes*, vol. 25, 1991, p. 79-90.
- Jeanneret, Michel, « La crise des signes et le défi de l'étrange », *Europe : Revue littéraire mensuelle*, vol. 70, n° 757, mai 1992, p. 36-46.
- , « Les paroles dégelées (Rabelais, *Quart Livre*, 48-65) », dans *Le Défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 113-129 (paru originellement dans *Littérature*, n° 17, février 1975, p. 14-30).
- , « Rabelais, les monstres et l'interprétation des signes (*Quart Livre* 18-42) », dans *Writing the Renaissance : Essays on Sixteenth-century French Literature in Honor of Floyd Gray*, Raymond C. La Charité (dir.), Lexington, French Forum, 1992, p. 65-76.
- Krailsheimer, Alban, « The Andouilles of the *Quart Livre* », dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, 1553-1953, Travaux d'Humanisme et Renaissance*, n° 7, Genève, Librairie Droz, 1953, p. 226-232.
- Larmat, Jean, « L'autre monde dans le *Quart Livre* et le *Cinquième Livre* de Pantagruel », dans *Les représentations de l'autre du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Evelyne Berriot-Salvadore (dir.), Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1995, p. 89-96.
- Lestringant, Frank, « La famille des “Tempêtes en mer” : essai de généalogie (Rabelais, Thevet et quelques autres) », dans *Écrire le monde à la Renaissance : quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Frank Lestringant (dir.), Caen, Paradigme, 1993, p. 139-157.

- , « L'insulaire de Rabelais, ou la fiction en archipel (pour une lecture topographique du "Quart Livre") », dans *Écrire le monde à la Renaissance : Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Frank Lestringant (dir.), Caen, Paradigme, 1993, p. 159-185.
- , « Rabelais et le récit toponymique », *Poétique : Revue de théorie et d'analyse littéraires*, vol. 12, n° 50, avril 1982, p. 207-225.
- Marshall, F. W., « Make Love Not War : Rabelais's Attitude to Disputation », *New Zealand Journal of French Studies*, vol. 16, n° 2, novembre 1995, p. 5-18.
- Polizzi, Gilles, « "Les corbeaux noirs aussi blancs que signes" : topiques du renversement des navigations de Panurge aux romans rabelaisiens », *Colloquium helveticum : Cahiers suisses de littérature comparée*, vol. 27, 1999, p. 77-104.
- Pouilloux, Jean-Yves, « Notes sur deux chapitres du *Quart Livre*, LV-LVI », *Littérature*, vol. 5, 1972, p. 88-94.
- Rigolot, François, « Désamorcer la peur des monstres : de Rabelais à Montaigne », *Travaux de littérature*, vol. 17, 2004, p. 135-145.
- Saulnier, Verdun Louis, « Le festin devant Chaneph ou la confiance dernière de Rabelais », *Mercure de France*, vol. 320, avril 1954, p. 649-666.
- , « Le silence de Rabelais et le mythe des paroles gelées », dans *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, 1553-1953, Travaux d'Humanisme et Renaissance*, n° 7, Genève, Librairie Droz, 1953, p. 233-247.
- Sauret, Martine, « Écrits cartographiques : mouvances et distorsions chez Montaigne et Rabelais », *Romance Languages Annual*, vol. 11, 1999, p. 110-115.
- Szeliga, Dorota, « Rabelais et le voyage extraordinaire au monde de l'imperfection humaine », dans *Les représentations de l'autre du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Evelyne Berriot-Salvadore (dir.), Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1995, p. 97-108.
- Tetel, Marcel, « La fin du *Quart Livre* », *Romanische Forschungen : Vierteljahrschrift für romanische Sprachen und Literaturen*, vol. 83, 1971, p. 517-527.

## Montesquieu, son œuvre, son époque

### Livres

- Betts, Christopher, *Montesquieu. Lettres persanes*, London, Grant and Cutler Limited, 1994.
- Bomer, John M., *The Presence of Montaigne in the Lettres persanes*, Birmingham, Summa Publications, 1988.
- Dédéyan, Charles, *Montesquieu ou l'alibi persan*, Paris, Éditions SEDES, 1988.
- Lacouture, Jean, *La raison de l'autre : Montaigne, Montesquieu, Mauriac*, Bordeaux, Éditions Confluences, 2002.
- Schaub, Diana J., *Erotic Liberalism : Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1995.
- Spector, Céline, *Montesquieu. Les « Lettres persanes » : de l'anthropologie à la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Starobinski, Jean, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.  
Véquaude, Alain, *Les Lettres persanes, Montesquieu*, Paris, Éditions Hatier, 1983.

### Articles

- Behdad, Ali, « The Eroticized Orient : Images of the Harem in Montesquieu and his Precursors », *Stanford French Review*, vol. 13, n° 2-3, automne-hiver 1989, p. 109-126.
- Benet, Robert, « Du regard de l'Autre dans les *Lettres persanes* : investigation, voilement, dévoilement », *L'information littéraire*, vol. 44, n° 3, 1992, p. 6-13.
- Braun, Theodore E. D., « Montesquieu, *Lettres persanes*, and Chaos », dans *Disrupted Patterns : On Chaos and Disorder in the Enlightenment*, Theodore E. D. Braun et John A. McCarthy (dir.), Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 79-90.
- Cambou, Pierre, « L'esprit et la loi dans les *Lettres persanes* : une pratique ironique des Lumières », *Littératures*, vol. 42, printemps 2000, p. 37-51.
- Durand-Sendrail, Béatrice, « Mirage des Lumières : politique du regard dans les *Lettres persanes* », *L'Esprit créateur*, vol. 28, n° 4, hiver 1988, p. 69-81.
- Gearhart, Suzanne, « The Place and Sense of the "Outsider" : Structuralism and the *Lettres Persanes* », *MLN*, vol. 92, n° 4, mai 1977, p. 724-748.
- Mahmoud, Parvine, « Les Persans de Montesquieu », *French Review*, vol. 34, n° 1, octobre 1960, p. 44-50.
- Masseau, Didier, « Usbek ou la déchirure culturelle », *Cahiers d'histoire culturelle*, n° 4, 1997, p. 31-36.
- Newmark, Kevin, « Leaving Home without It », *Stanford French Review*, vol. 11, n° 1, printemps 1987, p. 17-32.
- Pucci, Suzanne, « Orientalism and Representations of Exteriority in Montesquieu's *Lettres persanes* », *Eighteenth Century : Theory and Interpretation*, vol. 26, n° 3, automne 1985, p. 263-279.
- , « The Discrete Charms of the Exotic : Fictions of the Harem in Eighteenth-century France », dans *Exoticism in the enlightenment*, G. S. Rousseau et Roy Porter (dir.), Manchester, Manchester University Press, 1990, p. 145-174.
- Richards, Earl Jeffrey, « The Referential Quality of National Images in Literary Texts : The Case of Montesquieu's *Lettres persanes* », dans *Europa provincia mundi*, Joep Leerssen et Karl Ulrich Syndram (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1992, p. 309-319.
- Schneider, Jean-Paul, « Les jeux du sens dans les *Lettres persanes*. Temps du roman et temps de l'histoire », *Revue Montesquieu*, n° 4, 2000, p. 127-159.
- Todorov, Tzvetan, « Réflexions sur les *Lettres persanes* », *Romanic Review*, vol. 74, n° 3, mai 1983, p. 306-315.