Problématiques de l'échange dialogué dans les Dialogues avec une Sauvage de Lahontan

Martine Thiébaut

▶ **To cite this version:**

Martine Thiébaut. Problématiques de l'échange dialogué dans les Dialogues avec une Sauvage de Lahontan. Travaux & documents, 2005, Uglossies, 23, pp.45–63. hal-02267982

HAL Id: hal-02267982
https://hal.univ-reunion.fr/hal-02267982

Submitted on 19 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Problématique de l'échange dialogué dans les *Dialogues avec un Sauvage* de Lahontan

MARTINE THIEBAUT,
La Réunion

Les Dialogues avec un Sauvage du Baron de Lahontan, publiés en 1703, forment le troisième volet d'une œuvre consacrée à l'expérience américaine de l'auteur qui séjourna en Nouvelle-France de 1683 à 1694. Nous nous proposons d'explorer quelques pistes à propos des conditions de l'expression de l'altérité dans cette série de cinq dialogues, présentés comme la transcription d'entretiens réels que l'auteur aurait eus avec un chef huron, Kondiarok. Au préalable, il nous faut situer la place qu'occupent ces *Dialogues* dans la production américaine du Baron. Ils font suite à deux autres œuvres : les *Nouveaux Voyages de Monsieur le Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale* et les *Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, publiées en 1702. Les *Nouveaux Voyages* se présentent comme une collection de lettres, dans lesquelles le narrateur-voyageur livre ses impressions immédiates et qui sont caractérisées par des « plages narratives auto-diégétiques », pour reprendre la formule utilisée par Réal Ouellet dans son introduction critique aux œuvres complètes de Lahontan[1]. Les *Mémoires* se présentent sous la forme d'un traité suivi d'un *Petit Dictionnaire de la langue des Sauvages*. La matière amérindienne est organisée sous forme d'inventaire, dans un bloc encyclopédique compact, au sein duquel le narrateur s'éloigne un peu plus de l'expérience personnelle. *Les Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de Bon sens qui a voyagé* suivent, à travers une forme dialoguée, une pente beaucoup plus contestataire tendant à valoriser la culture sauvage.

L'auteur y utilise des matériaux ethnographiques déjà exposés, en particulier dans deux chapitres des *Mémoires*, à savoir *Mœurs et manières des Sauvages* et *Croyance des Sauvages et les obstacles à leur conversion*. Dans les *Dialogues*, présentés également comme un *Supplément aux Voyages du Baron de Lahontan*, la matière indienne, qui était jusqu'alors disséminée dans l'architecture complexe des *Mémoires* et des *Nouveaux*

1. L'édition que nous avons utilisée est la suivante : Lahontan, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1990.

Voyages, semble avoir été rassemblée de manière à être exposée, non plus par le narrateur-voyageur, mais par le chef huron Adario, nom formé par l'anagramme incomplet de Kondiarok. A première vue, il semble que la fonction supplétive de ces *Dialogues* consiste à faire entendre ce que nous n'entendons pas dans les deux œuvres précédentes, à savoir la parole de l'Autre. Grâce au procédé dialogique, la parole du voyageur occidental s'éloigne pour reconnaître l'humanité du Sauvage, qui n'est plus simple objet du discours mais actant, sujet de l'échange dialogué, ce qui constitue une originalité du texte. En effet, dans les *Nouveaux Voyages* et les *Mémoires*, la parole sauvage est rapportée principalement au discours indirect, exception faite de quelques rares passages d'éloquence indienne signalés par des italiques comme dans ce chapitre des *Mémoires*, *La Guerre des Sauvages*, où Kondiarok, que les Français avaient surnommé le Rat, prend brièvement la parole au style direct.

Notre propos consistera à nous demander si cette délégation de la parole à l'Autre permet une reconnaissance de l'altérité. Certaines définitions philosophiques du dialogue répondent en effet à une préoccupation éthique ainsi que le rappelle Michel Bon dans son ouvrage *Le Dialogue et les dialogues* par la définition suivante : « disponibilité et écoute réciproque aboutissant à la connaissance de l'Autre ». C'est ce que nous dit Emmanuel Lévinas dans *Totalité et Infini* : le rapport avec Autrui comme expression, comme interlocuteur, constitue ce qu'il appelle le « désir métaphysique de l'Autre », qui est la condition nécessaire pour sortir de « l'égologie », sorte de monologue de la raison, afin d'être arraché à « mon » monde et à son appropriation identitaire et de favoriser l'accueil de « l'advenue ravissante de l'Autre » en éliminant toute tentative de fusion ou d'assimilation. Le dialogue serait donc le principe permettant à l'auteur de dégager, de réduire sa part de responsabilité dans la prise en charge du discours et de son univocité. Mais les définitions des linguistes nous amènent à nous interroger sur les conditions, pour ne pas dire les possibilités de cette parole de l'altérité. Selon Greimas et Courtès, dans *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, le dialogue est une forme littéraire qu'il ne faut pas confondre avec la conversation naturelle et qui peut être définie comme « un simulacre du discours à deux voix[2] ». Le terme simulacre employé ainsi renvoie à un principe d'illusion, fondé sur une imitation, une mimésis de la conversation naturelle. Comment conjuguer alors parole

2. A.J. Greimas et J. Courtes, *Sémiotique. Discours raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 99.

de l'altérité et création littéraire à travers une forme, nous pourrions presque dire un genre littéraire étant donné sa vogue au XVIII[e] siècle : le dialogue ?

Il s'agit ici bien évidemment, non pas d'évaluer l'authenticité de la parole sauvage dans une situation d'interaction linguistique, mais d'étudier les conditions permettant d'imiter et de faire croire à la vraisemblance de la parole amérindienne dans la forme canonique du dialogue philosophique. Nous aurons à nous demander aussi si l'artifice du dialogue sert à une connaissance et/ou à une reconnaissance de l'Autre. Cette première partie de notre article pourrait donc s'intituler : les effets de réel. Il semble cependant que nous nous trouvions en présence d'un paradoxe : en effet, tout dialogue est impossible sans présence d'un Autre puisque tout dialogue est une mise en scène d'une situation d'échange ou, pour citer Greimas, une « unité discursive, de caractère énonciatif, obtenue par la projection, à l'intérieur du discours-énoncé, de la structure de communication[3] ». Mais les *Dialogues avec un Sauvage* relèvent d'une convention littéraire propre à la littérature exotique du XVIII[e] siècle qui consiste à faire tenir par un philosophe cynique un discours critique que l'auteur ne tiendrait pas en son nom propre. En nous appuyant plus particulièrement sur l'ouvrage de Suzanne Guellouz, *Le Dialogue*, nous tenterons de montrer que structurellement, le dialogue est un genre qui, tout en mimant l'échange dialogué, le nie. Nous intitulerons cette partie : dialogue et déréalisation. Enfin, nous nous intéresserons plus particulièrement à la façon dont l'auteur infléchit le genre canonique du dialogue philosophique en nous demandant si l'enjeu du dialogue, ici, ne serait pas, plutôt qu'une parole de l'Autre, une manière de parler autrement qui emprunterait ses procédés à la parodie, appliquée à la littérature exotique.

LES EFFETS DE REEL

Il convient de signaler tout d'abord que l'illusion d'authenticité de ces *Dialogues* est assurée, pour une part, par le fait que les interlocuteurs renvoient à des personnages ayant réellement existé. L'auteur semble se mettre en scène lui-même : La Hontan est le nom de l'interlocuteur occidental. Quant à Adario, c'est le nom d'un chef huron avec lequel le Baron a été en contact lors de son séjour en Nouvelle-France, en particulier lors de ses hivernages à Michillimakinac, fortin français situé entre le lac Huron et le lac Michigan. Ce chef, dont le nom amérindien était Kondiarok, était allié des troupes de Denonville lors des guerres

3. *Ibid.*, p. 98.

iroquoises. Charlevoix, dans son *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, en 1744, rappelle son habileté dans l'éloquence. La Hontan l'a vraisemblablement rencontré entre 1687 et 1689. Il est mentionné à plusieurs reprises dans les *Nouveaux Voyages* et les *Mémoires* : nous y avons relevé jusqu'à présent plusieurs occurrences du nom Adario, dans des passages soulignant tous son habileté, sa ruse et son talent dans les controverses. Réal Ouellet souligne à ce propos la vraisemblance ethnographique de ce talent oratoire, caractéristique des chefs indiens de l'Amérique Septentrionale. Le trait est signalé par d'autres voyageurs et missionnaires de l'époque : Champlain, le père Lejeune, le récollet Leclerc, par exemple, dans sa *Nouvelle Relation de la Gaspésie*.

Mais l'élément le plus significatif surtout, en ce qui concerne cette stratégie des effets de réel, est le discours préfaciel de l'auteur lui-même. Dans *L'Avis de l'Auteur au Lecteur*, La Hontan présente les *Dialogues* comme

> « divers Entretiens, que j'ay eû dans ce Païs-là avec un certain Huron à qui les François ont donné le nom de Rat ; je me faisois une application agréable, lorsque j'étois au village de cet Amériquain, de recueillir avec soin tous ses raisonnemens[4] ».

Cette déclaration préliminaire résume différents propos relatifs aux échanges privilégiés du Baron et du Huron, disséminés dans les œuvres précédentes. Ainsi l'auteur n'hésite-t-il pas à témoigner de la confiance particulière que lui témoigne le Sauvage, relatant, dans la lettre XV des *Nouveaux Voyages*, à propos d'une ruse tramée par Adario qu'« il n'en a fait confidence qu'à moi seul, parce qu'il est véritablement mon ami & qu'il sait que je suis le sien[5] ». Nous retrouvons une illustration de l'échange dialogué dans le chapitre *La Guerre des Sauvage* : « Le Sauvage, nommé le Rat, dont je vous ai parlé si souvent, m'a dit plusieurs fois : Vois-tu, disoit-il, mon frère (...)[6] ». La précision donnée, dans l'œuvre antérieure, sur le caractère habituel et familier des rencontres, l'utilisation de la formule d'interpellation « mon frère », avant même qu'elle soit généralisée dans les *Dialogues*, apportent une autorité testimoniale servant à valider l'authenticité des entretiens.

Cependant, ne sommes-nous pas en présence d'un de ces artifices propres à une stratégie de la vraisemblance ? Nous sommes troublés de retrouver dans le discours préfaciel de Lahontan les éléments d'une

4. Lahontan, *op. cit.*, p. 799.
5. *Ibid.*, p. 382.
6. *Ibid.*, p. 711.

convention littéraire largement appliquée, non pas seulement aux récits de voyages réels, mais aux récits de voyages imaginaires. Nous renvoyons à l'article de Jean-Michel Racault, publié dans les actes d'un colloque consacré aux récits de voyage et intitulé « Les jeux de la vérité et du mensonge dans les préfaces des récits de voyages imaginaires à la fin de l'âge classique ». La préface, rappelle-t-il, a pour fonction « d'effacer les limites entre le fictif et le non-fictif[7] ». Nous trouvons dans la préface une déclaration remplissant une fonction testimoniale, pour reprendre les catégories de Genette exposées dans le *Discours du récit*, dans *Figures III* : « Je n'ay rien écrit que je ne puisse prouver authentiquement[8] ». D'autres mentions concernent la production du texte et correspondent à une fonction narrative : appel est fait à la caution d'une autorité en la personne du gouverneur Frontenac, à qui le manuscrit est soumis et « qui fut si ravi de le lire qu'ensuite il se donna la peine de m'aider à mettre ces *Dialogues* dans l'état où ils sont[9] ». Reviennent aussi quelques formules obligées du discours préfaciel à valeur apologétique : si l'auteur a publié ces *Dialogues*, c'est pour répondre « à la sollicitation de ces Gentils-hommes Anglois et d'autres de mes amis, que j'ai fait part au public de bien des Curiositez qui n'ont jamais été écrites auparavant, touchant ces Peuples sauvages[10] ».

Le rapprochement des *Dialogues* avec le voyage imaginaire, qui met en scène pareille rencontre entre un narrateur occidental et un guide-médiateur indigène l'initiant aux arcanes du monde sauvage, ne nous paraît pas vain, d'autant plus que ce rapprochement a été effectué par les lecteurs eux-mêmes, dès la parution de l'œuvre. Réal Ouellet, dans *Comptes rendus et critiques*, a répertorié de nombreux articles de l'époque allant dans ce sens. Nous nous contenterons de citer quelques lignes du compte-rendu de Jacques Bernard, paru en 1705 dans les *Nouvelles de la République des Lettres* : « Ce que [Lahontan] en dit ressemble fort à ce qu'écrit l'auteur de *l'Histoire des Sévarambes*[11] ». Ou encore cette lettre de Bierling à Leibniz (rappelons que l'auteur et le philosophe se sont connus à la cour de Hanovre où le premier a trouvé refuge) :

7. Cet article a depuis été repris dans l'ouvrage suivant : J.-M. Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 119.
8. Lahontan, *op. cit.*, p. 796.
9. *Ibid.*, p. 799.
10. *Ibid.*, p. 799.
11. R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes rendus et critiques (1702-1711)*, Montréal, L'Hêtrière, 1983, p. 55.

> « J'en vins presque à conjecturer que l'auteur a imaginé, à l'instar de l'éditeur de *l'Histoire des Sévarambes*, de mêler à la scène un nom et des voyages pour pouvoir rester caché plus sûrement et publier sans danger des opinions paradoxales sur les croyances sacrées[12]. »

Raymond Trousson écrit que « la vérité du voyage, en quelque sorte, déteint sur l'utopie[13]. » Ne faut-il pas aussi trouver des échos de voyages imaginaires tels que *La Terre Australe connue* de Gabriel de Foigny, parue en 1676, dans l'œuvre d'un auteur qui reconnaît par ailleurs être un lecteur attentif de Lucien ? Dans les chapitres 5, 6 et 7 du récit de Foigny, le héros Jacques Sadeur a une série d'entretiens avec un vieillard australien qui, comme Adario, se fait le porte-parole de la libre pensée. Dans les deux œuvres s'inscrit une critique commune : rejet de la Révélation, condamnation de la civilisation chrétienne, éloge d'une société égalitaire sans tien ni mien. Les effets de réel utilisés par l'auteur ne permettent pas de masquer la parenté de l'œuvre avec la littérature utopique.

DIALOGUE ET DEREALISATION

Comment, dans ce cas, conserver une vraisemblance à la parole de l'Autre ? Il semblerait que la forme choisie, à savoir l'échange dialogué, pose quelques problèmes de vraisemblance. Rappelons quelques distorsions du dialogue littéraire par rapport à la conversation naturelle dont il se prétend une imitation. Le premier problème qui se pose est celui de la langue. Comment le Baron et le Huron ont–ils pu communiquer ? Nous trouvons, non pas dans les *Dialogues*, mais dans les *Nouveaux Voyages* et les *Mémoires de l'Amérique Septentrionale* une série d'explications fournies par le narrateur. Lahontan prétend faire autorité en ce qui concerne le maniement des langues algonquines, empiétant ainsi sur ce qui était le domaine réservé des Missionnaires. Ces attestations permettent de valider *a posteriori* la rigueur du témoignage apporté par les *Dialogues* : « Si je n'avois entendu la langue des Sauvages, j'aurais pu croire tout ce qu'on a écrit à leur égard[14] ». Dans quelles conditions cet apprentissage des langues amérindiennes a-t-il eu lieu ? Lors de son premier hiver en Nouvelle-France, Lahontan raconte qu'il a suivi un groupe de chasseurs pour apprendre leur langue.

---

12. *Ibid.*, p. 98.
13. R. Trousson, « Utopie et roman utopique », R.S.H., n°155, cité par Jean-Michel Racault, *op. cit.*, p. 92.
14. Lahontan, *op. cit.*, p. 631.

> « J'ai été cet hiver à la chasse avec trente ou quarante jeunes Algonkins bien faits & très-agiles, expressément pour apprendre leur langue. On l'estime beaucoup en ce païs-ci, parce que toutes les Nations qui habitent à mille lieües à la ronde (à la réserve des Iroquois et des Hurons) l'entendent parfaitement, n'y ayant pas plus de différence de leur langage à celui-ci que du Portugais à l'Espagnol. J'en ai déjà appris quelques mots avec assez de facilité, & comme ils se font un vrai plaisir qu'on aprenne leur langue, ils se donnent toute sorte de peine pour me l'enseigner[15] ».

Il s'agit de la lettre III des *Nouveaux Voyages*, datée du 15 mai 1684. D'autres expéditions cynético-linguistiques suivront, relatées dans les lettres VIII, X et XI. Le Baron manifeste régulièrement son étonnement devant la simplicité de l'algonquin. Si certaines remarques de l'auteur concernant « deux Mères langues », « la Hurone et l'Algonkine », dont toutes les autres seraient issues, sont corroborées par les travaux de linguistes – ce fait a pour conséquence que chaque groupe ethnique, bien que parlant son propre dialecte, a la possibilité de comprendre les membres d'un autre groupe – il est à noter cependant que l'aisance de leur apprentissage, qu'il signale au début du *Petit Dictionnaire de la langue des Sauvages* qui clôt les *Mémoires*, contredit les remarques d'autres auteurs-voyageurs de l'époque qui avouent tous leurs difficultés à maîtriser les langues algonquiennes. D'après Réal Ouellet, l'écrivain n'avait qu'une connaissance élémentaire des langues algonquiennes. Il ne pouvait dépasser les cadres d'une communication rudimentaire.

Quant à la langue dans laquelle sont supposés avoir lieu les entretiens de Lahontan, personnage des *Dialogues*, et le Huron Adario, rien n'en est dit. Quelle langue a donc été le médium linguistique choisi ? Nous ne pouvons que relever un certain nombre d'incohérences qui rompent avec les assertions précédentes. Les *Dialogues* sont, bien évidemment, écrits en français mais à aucun moment, ni dans la *Préface*, ni dans *l'Avis de l'Auteur au Lecteur*, il n'est fait état d'une quelconque entreprise de traduction. Or, certaines remarques du personnage Adario semblent indiquer qu'il ne comprend pas le français. « J'ai ouï-dire des livres que les Jésuites ont faits de notre pays. Ceux qui les lisaient me les expliquaient en ma langue[16] ». Pourtant, le Huron semble tout à fait capable de converser avec des Occidentaux au cours de ses voyages : « Les Anglais m'ont dit que leurs Evangiles contiennent les mêmes paroles que ceux des Français[17] ». Ou encore : « Ecoute, mon frère, j'ai parlé très

15. *Ibid.*, p. 276.
16. *Ibid.*, p. 806.
17. *Ibid.*, p. 808.

souvent à des Français sur tous les vices qui régnaient parmi eux[18] ». Et plus loin : « Un Anglais me disait un jour à la Nieu-York[19]… » En quelle langue ? En d'autres moments des *Dialogues*, par contre, des compétences d'interprète sont prêtées à Adario. A propos d'un Missionnaire venu lui prêcher les Evangiles dans sa cabane, il déclare :

> « Il me persécute à tout moment de les expliquer mot pour mot aux gens de ma nation, parce que, dit-il, ayant de l'esprit, je puis trouver des termes assez expressifs dans ma langue pour rendre le sens de ces paroles plus intelligibles que lui, à qui le langage huron n'est pas assez connu[20] ».

Voilà Adario doté de compétences linguistiques expertes, capable de comprendre le Français parlé : « Je l'[ai] ouï-conter en France[21] » mais aussi la langue écrite, puisqu'il signale sa connaissance « de ces contes que j'ai vus (le verbe employé est à souligner) dans les fables d'Esope, livres où les animaux parlent. Il y a ici des coureurs des bois qui lisent tous les jours et je me trompe fort si ce que tu viens de me raconter n'y est écrit[22] ». Le Huron se livre même à quelques remarques de lexicographie comparée : « Venons-en à ce que vous appelez les lois ; c'est un mot, comme tu le sais, que nous ignorons dans notre langue[23] ». Jean-Michel Racault signale dans son article « Problèmes du dialogue et représentation de l'altérité américaine chez Lahontan » les difficultés que pose le problème de la langue.

> « Que les conversations aient eu lieu en français ou en langue indienne, la difficulté est la même : l'un des deux univers culturels en contact, celui de l'Amérindien ou celui du Français, se trouve exprimé grâce à un médium linguistique qui lui est étranger. Comment dire sans distorsion son propre monde dans le langage de l'autre, ou inversement un monde autre dans son propre langage ? En quelque sens qu'elle s'effectue, une opération de traduction, qui ne saurait être entièrement innocente, est nécessairement présupposée par l'existence même du texte[24] ».

Lahontan reconnaît dans sa préface avoir fait subir au texte quelques aménagements stylistiques dont il se justifie ainsi :

> « Le Lecteur est prié de ne pas trouver mauvais que les pensées des Sauvages soient habillées à l'Européenne ; c'est la faute du Parent à qui

18. *Ibid.*, p. 819.
19. *Ibid.*, p. 825.
20. *Ibid.*, p. 829.
21. *Ibid.*, p. 832.
22. *Ibid.*, p. 843.
23. *Ibid.*, p. 829.
24. J.-M. Racault, « Paroles sauvages », *La France-Amérique*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 438.

> j'écrivois car ce bon homme ayant tourné en ridicule la Harangue métaphorique de la Grand-Gula, il me pria de ne plus traduire à la lettre un langage si rempli de fictions et d'hyperboles sauvages ; c'est ce qui fait que les raisonnements paroistront icy selon la diction et le stile des Européans[25] ».

Cette préoccupation esthétique affichée de lisibilité du langage amérindien implique forcément une réduction de l'altérité. Comment Adario peut-il dire une réalité sauvage pour laquelle n'existe aucun mot ? La rhétorique utilisée ne peut être que dénégatoire.

> « Tu vois bien que nous n'avons point des Juges ; pourquoy ? parce que nous n'avons point de querelles ni de procez ? C'est parce que nous ne voulons point recevoir ni connoître l'argent. Pourquoy est-ce que nous ne voulons pas admètre cet argent ? c'est parce que nous ne voulons pas de loix, & que depuis que le monde est monde nos Pères ont vécu sans cela[26]. »

Le monde amérindien s'inscrit donc en creux, en double inversé par rapport au monde européen. L'altérité américaine est impossible à dire sinon par la forme négative. Adario ne dit pas ce que son monde est mais ce qu'il n'est pas. Son discours sur les lois ou sur l'argent renvoie donc toujours au monde civilisé. « Au reste il est faux que le mot de Loix signifie parmi vous les choses justes & raisonnables, puis que les riches s'en moquent & qu'il n'y a que les malheureux qui les suivent[27] ». C'est par contre la réalité occidentale qui paraît exotique, à cause de l'approximation linguistique des termes utilisés par le Huron. Témoin l'emploi du terme jongleur utilisé pour désigner le chaman indien. Adario en fait usage pour désigner

> « deux hommes qui se sauvèrent l'année passée à Quebec pour n'être pas brulés en France, & disons, en examinant le crime dont on les accuse, qu'il y a de bien sottes Loix en Europe. Hé bien ces deux François sont des prétendus Magiciens Jongleurs, on les accuse d'avoir jonglé, quel mal ont-ils fait ? Ces pauvres gens ont peut-être eû quelque maladie, qui leur a laissé cette folie, comme il arrive parmi nous. Di-moi un peu je te prie, quel mal font nos Jongleurs ? Ils s'enferment seuls dans une petite Cabane lorsqu'on leur recommande quelque malade, ils y chantent, ils crient, ils dancent, ils disent cent extravagances[28] ».

Le mot jongleur, terme neutre, appliqué à ceux que la justice européenne poursuit et brûle comme sorciers, permet implicitement de

25. Lahontan, *op. cit.*, p. 794-795.
26. *Ibid.*, p. 831.
27. *Ibid.*, p. 829.
28. *Ibid.*, p. 812.

condamner la superstition européenne en recourant à un terme qui n'a aucune connotation religieuse. La rationalité est du côté de l'Amérindien qui adopte le vocabulaire de la frange éclairée de la libre pensée, tandis que le Français adopte le langage de l'obscurantisme, posture d'autant plus remarquable qu'il utilise un lexique appartenant à l'univers culturel amérindien. « Il y a bien de la différence de nos Jongleurs aux vôtres ; car ceux parmi nous qui le sont parlent avec le méchant Esprit[29] ». N'est plus sauvage celui que l'on croit. La pensée magique devient l'apanage de l'Occident. Inversement, le discours d'Adario s'écarte de la réalité ethnologique américaine puisqu'est récusée la dimension chamanique des comportements des jongleurs indiens, réduits au statut de faibles d'esprit que la communauté huronne tolère avec une bienveillance amusée.

Les distances entre les deux interlocuteurs s'amenuisent. Chacun s'approprie le langage de l'autre, pour l'appliquer à son propre monde au prix de distorsions de sens. Mais si les deux personnages participent des deux mondes, ce n'est pas uniquement au niveau de la langue, mais aussi par ce que le texte leur prête d'expérience. Lahontan a transformé le personnage Adario par rapport à son référent historique. Plus jeune que son modèle réel, le Huron a, de plus, voyagé. C'est « un homme d'esprit et qui a été en France et à la Nouvelle-Angleterre[30] ». Comme le personnage Lahontan, l'Amérindien est doté d'une autorité de témoin qui l'autorise à porter un jugement critique sur le monde par-deçà.

> « Je ne suis pas si grossier que je ne voye moy-même l'injustice des Loix & des Juges. Ecoute un peu, mon cher Frère : allant un jour de Paris à Versailles, je vis à moitié chemin un Païsan qu'on allait foüéter pour avoir pris des perdrix & des lièvres à des lacets. J'en vis un autre entre la Rochelle & Paris qu'on condamna aux galères, parce qu'on le trouva saisi d'un petit sac de sel[31] ».

Inversement, le Français est le témoin de réalités ethnographiques amérindiennes. C'est lui qui, dans le cinquième dialogue, rapporte le rite de séduction de l'allumette, lui encore qui corrobore la description que fait Adario de pratiques médicales américaines. « Tout ce que tu dis des sueurs est effectivement vray. Je le connois par expérience tellement bien, que de ma vie je n'useray d'autre remède que de celuy-là[32] ». L'information est donc partagée entre le Huron voyageur et le Français exilé. Le dialogue est en effet possible parce qu'aucun des deux n'est resté confiné à son propre monde. L'auteur les dote ainsi d'une position de médiateurs

29. *Ibid.*, p. 842.
30. *Ibid.*, p. 833.
31. *Ibid.*, p. 838.
32. *Ibid.*, p. 875.

entre l'Amérique et la France et l'échange dialogué s'effectue dans cette zone d'intersection.

Nous avons vu que la confusion des langues et l'inversion des fonctions testimoniales provoquaient une réduction de l'altérité. La position médiane des deux interlocuteurs implique également une dissolution de l'individualité. Les personnages deviennent les porte-paroles de deux réalités collectives. Le passage de l'échange je/tu à l'échange nous/vous traduit cet effacement de la relation interindividuelle. Ce fonctionnement du dialogue est signalé par Adario lui-même. « Quand tu parles de l'homme, di l'homme François ; car tu sçais bien que ces passions, cet intérêt, & cette corruption, dont tu parles, ne sont pas connues chez nous[33] ». Il interpelle ainsi le personnage Lahontan : « Vous feriez mieux de dire, tous tant que vous êtes[34] », tandis qu'il revendique sa fonction de représentant d'un groupe : « Nous autres, Hurons[35] ».

Si l'échange dialogué est de moins en moins interindividuel, cela tient à une des caractéristiques du dialogue littéraire : le statut qui est réservé aux personnages, très peu individualisés. Il convient de s'intéresser ici aux procédés de caractérisation des personnages. Les échanges ne sont en rien introduits par quelque passage narratif qui situerait les interlocuteurs. La seule réalité est celle de la parole. Aucune forme verbale d'insertion des propos : chaque réplique est précédée du nom du personnage, en capitales, comme dans le dialogue dramatique : ADARIO et LAHONTAN. Rappelons que l'un et l'autre sont à distinguer du Huron historique et du narrateur des *Mémoires* et des *Nouveaux Voyages*. Le choix de deux adultes de sexe masculin et, apparemment, d'âge équivalent, n'a rien pour surprendre : c'est, selon Suzanne Guellouz une constante à peu près régulière du dialogue aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Quelques précisions d'état-civil sont données à propos des interlocuteurs : le personnage Lahontan fait état de quelques démêlés avec les tribunaux français et est présenté comme un militaire, ce qui est en conformité avec ce que la biographie de l'auteur nous apprend. Adario possède un statut de chef au sein de la nation huronne. Le personnage a un grand-père et une fille en âge de se marier. Mais ces détails ne servent pas à donner une épaisseur psychologique aux interlocuteurs. Ces indications personnelles, placées dans l'incipit des dialogues, servent à amorcer une discussion dans laquelle le particulier s'efface au profit du général, le détail au profit du concept. Ainsi, lorsque Lahontan annonce : « Je viens, Adario, dans ta Cabane pour y visiter ton grand-Père qu'on

33. *Ibid.*, p. 819.
34. *Ibid.*, p. 828.
35. *Ibid.*, p. 828.

m'a dit estre à l'extrémité[36] », s'il est question dans la première phrase de « ce bon Vieillard », la détermination employée ensuite est indéfinie – « un homme comme lui » – avant de devenir généralisante : « vos vieilles gens », grâce à quoi l'échange se poursuit sur les mérites comparés des médecines indiennes et européennes. Le même procédé est à l'œuvre lorsqu'Adario mentionne sa fille.

> « Mon Frère, je viens te visiter avec ma fille, qui va se marier, malgré moi, avec un jeune homme qui est aussi bon guerrier, que mauvais Chasseur. Elle le veut, cela suffit parmi nous : mais il n'en est pas ainsi parmi vous. Car il faut que les Pères et les Mères consentent au mariage de leurs enfants[37] ».

Le pseudo-détail personnel suffit à constituer l'ouverture de ce cinquième dialogue intitulé *Sur le mariage*. Le point important est de maintenir une sorte d'hétérogénéité entre les mœurs des deux interlocuteurs, topos conforme à la littérature exotique. Mais ces marquages ethniques ne sont qu'un prétexte à des dialogues dont la nature est d'être conceptuelle.

Les mêmes procédés de déréalisation sont à l'œuvre en ce qui concerne les indications spatio-temporelles. Quelques indications suffisent, en tête ou en fin de chaque dialogue, à situer le lieu où se produisent les échanges. En voici le relevé :

> dialogue I : clausule : « Je me retire dans ma Cabane. »
> dialogue II : clausule : « On m'attend au village. »
> dialogue III : incipit : Lahontan précise qu'il accueille Adario « chez moi ». La clausule contient la précision suivante du Huron : « Je me retire au village. »
> dialogue IV : incipit : « Je viens, Adario, dans ta Cabane. »
> dialogue V : incipit : c'est à nouveau le Huron qui se rend chez Lahontan : « Je viens te visiter. »

Deux termes seulement sont utilisés pour nommer le lieu : cabane, village. C'est en relisant la préface que nous trouvons quelque détermination à ce village. Les entretiens ont eu lieu « lorsque j'étais au village de cet Amériquain ». Le nom Missillimakinac, présent dans l'œuvre antérieure, n'apparaît plus. Le cadre est conventionnel, aucune précision descriptive ne s'avère nécessaire. Les quelques rares indications temporelles – « il se fait tard », « de si bonne heure », « je t'attendrai demain après-midi » – ne sont là que parce que le dialogue est sensé s'inscrire

36. *Ibid.*, p. 865.
37. *Ibid.*, p. 876.

dans une périodicité. Le seul temps qui compte est celui du rendez-vous, pur effet de convention encore une fois. Si l'auteur a recours, au début du deuxième dialogue, au procédé de l'analepse, en faisant allusion à une conversation entre le Huron et un jésuite, le procédé n'a pas ici d'intérêt narratif mais sert à introduire une nouvelle discussion sur la question religieuse. En fait, la nature du dialogue est d'ordre conceptuel. Ce qui compte est la parole raisonnante. Les quelques insertions spatio-temporelles, purement conventionnelles, ne permettent pas de situer l'échange dans un cadre ou un décor amérindien et ne servent que de loin à donner quelque vraisemblance aux conditions de production de ces dialogues dont la véritable organisation n'obéit qu'à une logique thématique, ainsi que l'indique les titres de chacun d'eux :

– De la religion.
– Des lois.
– Du bonheur.
– De la médecine.
– De l'amour et du mariage.

Les Dialogues avec un Sauvage comportent donc tous les signes d'une déréalisation, impropre à l'expression du particularisme ethnique, caractéristique du genre canonique du dialogue philosophique, à propos duquel Suzanne Guellouz conclut :

> « Action inexistante, personnages qui n'en sont pas, traitement de l'espace qui consiste à ne le prendre en compte que pour l'éliminer, acceptation de la dimension temporelle dont il ne pouvait faire l'économie, autant de paradoxes qui [...] s'expliquent par la nature conceptuelle du dialogue[38] ».

DU CONCEPT A LA PARODIE

La nature conceptuelle du dialogue ne permet pas une véritable émergence de l'altérité américaine. Nous avons vu que, même si la matière ethnologique est mise à contribution, elle n'apparaît qu'en creux, en négatif pour brosser un tableau inversé de la réalité européenne, ainsi que dans le discours utopique. Todorov, dans les quelques pages qu'il consacre à Lahontan dans son essai *Nous et les autres*, le rappelle :

> « La vie innocente, attribuée aux Hurons dans les *Dialogues*, n'est rien d'autre que l'inversion symétrique, l'antipode parfait de ce qui est une peinture relativement réaliste, celle de la corruption européenne. Le portrait des Hurons dans les *Dialogues* ne nous apprend pour ainsi dire

38. S. Guellouz, *Le Dialogue*, Paris : Presses universitaires de France, 1992, p. 143.

> rien sur le présent des autres, et beaucoup sur l'avenir souhaitable de notre société à nous ; l'exotisme de Lahontan n'est qu'un masque pour son utopisme[39] ».

Une autre conséquence de la nature conceptuelle du dialogue est que l'échange se situe dans un cadre idéologique général. Les questions religieuses, sociales ou morales que soulèvent les interlocuteurs sont débattues sur un fond universaliste, qui ne laisse pas de place au relativisme culturel. Les trois principes sur lesquels est articulée, toujours selon Todorov, cette vision inversée du monde européen sont un principe égalitariste, un principe minimaliste et un principe naturaliste. Le principe égalitariste s'exprime, sur le plan économique, par la formule *ni tien ni mien* et par la condamnation de la propriété privée, nous dit-il, et sur le plan politique par l'absence de hiérarchie et le règne de la liberté. Le principe minimaliste permet d'opposer, sur le plan économique, une production de subsistance au luxe, ce qui s'accompagne, sur le plan social, d'un refus des arts et des sciences et d'une conception du bonheur dans la limitation des désirs. Au nom, enfin, d'un principe naturaliste (nous paraphrasons toujours Todorov ici) est prônée une vie en conformité avec le nature, le naturel se confondant avec le raisonnable. Les mœurs selon le droit naturel découlent de la raison universelle. C'est au nom de cette raison universelle que le christianisme est critiqué, au profit d'une religion naturelle. « De même est naturel le comportement spontané non soumis à des règles quelconques érigées par la société ; est naturel ce qui trouve ses origines dans les seules caractéristiques physiques de l'espèce[40] », d'où, à titre d'exemple l'éloge de la nudité et, dans le domaine de la sexualité, la conformité aux instincts. Les *Dialogues* développent donc une argumentation propre à la pensée libertine du temps. Comment parler d'expression de l'altérité lorsque le Sauvage se fait le porte-parole des concepts défendus par la frange la plus éclairée du monde occidental ? Le Huron n'est plus qu'un prétexte opératoire permettant le fonctionnement d'une parole critique. Nous ne serions donc qu'en présence d'un autre avatar du mythe du Bon Sauvage, prétexte à dénonciation du modèle européen. C'est en ce sens qu'il est possible de voir la facilité avec laquelle le pamphlétaire Gueudeville s'empare du personnage d'Adario afin de lui faire endosser, dans une réédition des *Dialogues*, les théories modernes du droit naturel, telles qu'elles sont proposées par Grotius et Pufendorf.

Cependant, avant que Gueudeville ne s'empare du personnage, l'auteur a volontairement procédé au gauchissement de la matière

39. T. Todorov, *Nous et les autres*, Paris : Editions du Seuil, 1989, p. 365.
40. *Ibid.*, p. 367.

ethnologique afin de faire du Huron une entité raisonnante érigée en figure inversée et positive du Civilisé. Il est remarquable à cet égard qu'aient été gommés les éléments sauvages les plus dérangeants. Nous avons déjà vu comment les *Dialogues* servaient à une récapitulation des traits concernant le monde indien disséminés dans les *Nouveaux Voyages* et les *Mémoires*. Or, tout ce qui concerne la guerre et la pratique de la torture, bien présent dans l'œuvre antérieure, est passé sous silence ici. Lahontan signalait pourtant, dans la lettre XVII, le rôle ambigu d'Adario, en relatant la trahison dont il se rend coupable à l'égard de Denonville, lorsqu'il fait échouer la mission pacifique d'une ambassade iroquoise, massacrant toute une escorte indienne. Le recours à la ruse parmi des nations amérindiennes pratiquant surtout une guerre d'embuscade, la férocité qui consiste à égorger l'ennemi pour s'en venger, la pratique rituelle de la torture que subissent les prisonniers ennemis brûlés vifs, ne sont pas conformes au code d'honneur militaire européen. Il s'agit pour l'auteur de réduire ce qui serait une irréductible différence entre le chef Huron et le personnage Lahontan, appartenant à la caste des gens de guerre. Ainsi que l'écrit Réal Ouellet, « toutes les différences culturelles sont normalisées au sein d'un type idéal pour faciliter l'utilisation critique de la figure de l'Autre[41]. » Plusieurs traits entrant en contradiction avec l'image d'un Sauvage raisonnable sont ainsi escamotés, en particulier dans le domaine religieux, où « le souci de rationalisation devient particulièrement manifeste[42] ». Sans entrer ici dans le détail de toutes les omissions concernant les rites amérindiens, il convient de signaler que le déisme d'Adario et sa défense d'une religion naturelle sont incompatibles avec quelque individualité ethnique que ce soit.

Les *Dialogues* sont le théâtre d'une réduction, voire d'une disparition de l'altérité indienne. Est-ce à dire que surgit pour autant la figure canonique et archétypale du Bon Sauvage ? Nous en avons jusqu'à présent parlé comme d'une sorte d'*Homo Loquens* grâce à qui s'exprime la rationalité. L'échange dialogué utilise-t-il cependant sans faille l'image canonique du Bon Sauvage ? Certes, le texte de Lahontan semble bien appartenir au type du dialogue heuristique dans lequel un étranger face à un Européen candide et orthodoxe pose des problèmes propres à la société occidentale, le Sauvage et le Civilisé n'étant que des êtres de papier dont le discours n'appartient en bonne part qu'au monde de l'abstraction. Les interlocuteurs, poussés par la raison, rechercheraient la sagesse. Si la critique a souvent signalé la maladresse du personnage

41. Lahontan, *op. cit.*, p. 55.
42. *Ibid.*, p. 55.

occidental, faut-il cependant voir en Adario « un Sauvage de Bon Sens » comme le prétend le titre des *Dialogues* ? Il me semble que, plus qu'une figure de l'Autre, ce que l'œuvre propose, c'est une forme différente, peut-être parodique, du type canonique du Bon Sauvage. L'altérité, cette fois, ne prendrait plus son sens par rapport à un référent ethnique réel, mais par rapport à un modèle littéraire dont l'auteur s'écarterait. Le premier indice nous amenant à cette hypothèse de lecture nous est fourni par l'organisation des *Dialogues* que nous pouvons comparer à l'enchaînement des chapitres consacrés à la matière amérindienne dans les *Mémoires*. Les titres sont les suivants :

- Habits, Logemens, Complexion et tempérament des Sauvages.
- Mœurs et Manières des Sauvages : c'est à ce chapitre qu'est empruntée la matière du deuxième dialogue.
- Croyance des Sauvages et les obstacles à leur conversion : nous y retrouvons la matière religieuse et en particulier la critique de l'Eucharistie qui constituent le dialogue I.
- Adoration des Sauvages.
- Amour et Mariages des Sauvages : ce qui correspond au dialogue V.
- Maladies et remèdes des Sauvages : l'ensemble est repris dans le dialogue IV.
- Chasse des Sauvages.
- Guerre des Sauvages.
- Des Armoiries de quelques nations Sauvages.

Les chapitres encyclopédiques sont organisés de manière à opposer dans un premier regroupement ce qui relève de la civilisation matérielle face à la civilisation spirituelle, puis à traiter des rites relevant de l'activité privée avant de présenter, dans les chapitres consacrés à l'activité guerrière, ce qui relève de la vie publique. Or, l'organisation des *Dialogues* que nous avons déjà évoquée plus haut ne reprend pas cette configuration. Le mouvement de l'œuvre oriente le discours de l'abstraction au concret. Le texte commence par des échanges consacrés à des sujets élevés, dirons-nous – le *Dialogue I* est une polémique religieuse – pour se conclure sur un sujet trivial : la sexualité. Est-ce bien d'un Sauvage raisonnable et raisonnant ? En même temps, le partage de la parole se déséquilibre progressivement. Si Lahontan ouvre et conclut le premier *Dialogue*, il n'a plus droit qu'à deux répliques dans le dernier, où Adario dispose quasiment du monopole de la parole.

L'organisation de l'œuvre nous paraît emblématique du traitement qui est réservé à la figure du Sauvage, en qui apparaissent de nombreuses

contradictions et incohérences, comme si la vocation à la prise de distance critique qui caractérise le dialogue philosophique ne s'exerçait pas uniquement à l'égard du monde de référence mais à l'égard de ses propres constituants. Si l'échange dialogué propose une lecture antipodique du monde, il présente aussi une figure inversée du Bon Sauvage, qui n'est plus porteur de rationalité. Portons attention à quelques points qui invalident l'image traditionnelle du philosophe amérindien. Dans le Dialogue I, consacré à la question religieuse, Adario prétend que « que le grand Esprit nous a pourvû d'une raison capable de discerner le bien d'avec le mal, comme le ciel d'avec la terre, afin que nous suivions exactement les véritables Règles de la justice & de la sagesse[43] ». Il affirme donc l'homme pourvu d'une raison discriminante capable de distinguer les catégories universelles du Bien et du Mal. Mais quelques lignes plus loin, il nie cette faculté : « Nous ne sçavons pas si ce que nous croyons être un mal selon les hommes, l'est aussi selon Dieu[44] ». Nouvelle contradiction à la fin de ce même dialogue, à quelques lignes d'intervalle. L'affirmation suivante : « Pour moy, je croy que les hommes sont dans l'impuissance de connoître ce que le grand Esprit demande d'eux[45] » s'oppose à celle-ci : « L'innocence de notre vie, l'amour que nous avons pour nos frères, la tranquillité d'âme dont nous jouissons par le mépris de l'intéres, sont trois choses que le grand Esprit exige de tous les hommes en général[46] ». Nous le voyons, la polémique religieuse est encadrée par deux contradictions. Le Sauvage dit une chose et son envers. Peut-on encore prendre le raisonnement au sérieux ? D'autres incohérences interviennent aussi lorsqu'il est question du domaine social. Par exemple, le Huron prône une vie fruste et le refus du luxe, donnant en exemple ses ancêtres qui se sont passés des objets manufacturés européens que les Français lui proposent contre des peaux de castors, objets de bien piètre qualité :

> « des fusils qui estropient, en crevant, plusieurs Guerriers, des haches qui cassent en taillant un arbrisseau, des coûteaux qui s'émoussent en coupant une citrouille, du fil moitié pourri, & de si méchante qualité, que nos filets sont plûtôt usez qu'achevez ; des chaudières si minces que la seule pesanteur de l'eau en fait sauter le fond[47] ».

Mais, dans le même dialogue, il conclut : « Aussi je n'aime de toutes les Vocations des Français, que le commerce, car je le regarde

43. *Ibid.*, p. 802-803.
44. *Ibid.*, p. 803.
45. *Ibid.*, p. 828.
46. *Ibid.*, p. 828.
47. *Ibid.*, p. 854.

comme la plus légitime, & qui nous est la plus nécessaire[48] ». Autre exemple : après s'être apitoyé sur le sort de « mille pauvres étrangers, les Algériens, Salteins, Tripolins, Turcs qu'on prend sur leurs Côtes, & qu'on vient vendre à Marseille pour les galères, qui n'ayant jamais fait de mal à personne sont enlevez impitoyablement de leur Païs natal[49] », le même Adario clôture l'entretien précédent parce que, dit-il, « voilà mon Esclave qui vient m'avertir qu'on m'attend au Village[50] ». Qui peut à la fois se faire une gloire de l'égalité qui règne entre tous les Hurons et proposer cyniquement au Français : « Plus on prendrait d'esclaves, moins on travaillerait[51] ». Qui donc peut dire une chose et son contraire ? Un seul personnage : le fou. Nous pensons que c'est en ce point que réside la figure originale de l'altérité proposée par l'écrivain Lahontan. Le Sauvage n'est plus conventionnellement celui qui produit une image inversée du monde. Son raisonnement repose sur des inversions, il est une figure de l'inversion lui-même, une inversion de l'Homme raisonnable, de nous, c'est-à-dire qu'il est ici véritablement autre, étranger, *alienus*. Il est remarquable à cet égard que le lexique de la sagesse et de la folie envahisse littéralement les répliques, à la fin des *Dialogues*, comme si la vérité raisonnable ne se trouvait plus nulle part, sinon dans l'inversion des valeurs et des postures. Inversion suggérée dans un sens premier par le Huron, qui s'imagine dans le costume du Français, paré comme un bouffon : « Pourrois-je m'accommoder, à mètre un habit bleu, des bas rouges, un chapeau noir, un plumet blanc & des rubans verts, Je me regarderois moy-même comme un fou[52] ». Que le Français se fasse Huron dans ce cas ! « Pourrois-je me colorer le visage de vingt sortes de couleurs comme un fou[53] ? », répond Lahontan. La raison ne semble résister nulle part, à moins qu'elle ne réside dans cette liberté du langage, baroque, proposée par le Sauvage, qui autorise les inversions à devenir des équivalences. « Hô hô, mon cher Frère, les François ont-ils bien l'esprit d'appeler ces gens là Sauvages ? Ma foy, je ne croyois pas que ce mot là signifiât parmi vous un homme sage & conclusif[54] ».

La problématique de départ était de chercher si la forme du dialogue, conformément à ses définitions relevant à la fois de l'éthique et de la linguistique, constituait un territoire de l'altérité, un espace où pouvait s'exprimer la parole de l'Autre. Nous avons essayé de montrer

48. *Ibid.*, p. 865.
49. *Ibid.*, p. 861.
50. *Ibid.*, p. 848.
51. *Ibid.*, p. 852.
52. *Ibid.*, p. 860.
53. *Ibid.*, p. 857.
54. *Ibid.*, p. 885.

que tout un appareillage d'effets de réel était déployé pour tenter de feindre devant le lecteur, à défaut de l'en convaincre, l'authenticité ou tout au moins la vraisemblance ethnologique des *Dialogues*. Mais la convention littéraire ne permet pas d'effacer la déréalisation à l'œuvre dans l'échange dialogué, parce que celui-ci est de nature conceptuelle. Cependant, il semble que l'on puisse remarquer un usage parodique de la figure du Bon Sauvage par Lahontan, ce qui, en l'état actuel de nos recherches, nous amène à réintroduire dans l'œuvre, à défaut de l'idée d'une parole de l'Autre, l'idée d'une parole Autre.