

La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIX^e siècle

Pierre Rajotte

Volume 32, Number 3, Fall 1996

Québec, une autre fin de siècle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/036039ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/036039ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rajotte, P. (1996). La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIX^e siècle. *Études françaises*, 32(3), 95–113.
<https://doi.org/10.7202/036039ar>

Article abstract

L'engouement sans précédent que connaît la pratique québécoise du récit de voyage à la fin du XIX^e siècle témoigne d'une certaine ouverture au monde. Mais selon quelles modalités cette ouverture se réalise-t-elle? La présente étude tente de répondre à cette question en s'intéressant à la représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte. Représentatifs d'une pratique littéraire qui a marqué le Québec d'une autre fin de siècle, ces récits attestent d'une ouverture à l'Autre par littérature interposée. Mais l'Ailleurs est sans cesse décrit indirectement, à travers une vision préexistante, un modèle culturel préétabli. Que cette médiation soit réitérée, revue ou corrigée, c'est toujours l'Autre des autres qui est donné à voir.

La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIX^e siècle

PIERRE RAJOTTE

La pratique du récit de voyage connaît une vogue sans précédent au Québec à la fin du XIX^e siècle. Près d'une soixantaine de récits sont publiés en volume de 1880 à 1899, en plus de ceux qui paraissent dans la plupart des périodiques. Cet engouement pour les voyages et la littérature de voyage témoigne d'une certaine ouverture au monde. Mais dans quelles conditions et selon quelles modalités cette ouverture se réalise-t-elle? La présente étude tente de répondre à cette question en s'intéressant à la représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte. Bien qu'au cours de la période ces récits ne constituent que 15 % de la production, ils sont représentatifs des diverses attitudes (plus ou moins grande proximité) des voyageurs canadiens-français face à l'Autre. L'Orient, on le sait, pose étroitement la question de

l'altérité. En font foi les nombreuses études récentes¹ sur les voyageurs européens du XIX^e siècle. Les récits de Chateaubriand (1811), Lamartine (1835), Nerval (1851), Gautier (1853), Renan (1878), Doughty (1888), Chevrillon (1893, 1897) et Loti (1895), pour ne nommer que ceux-là, fournissent d'éloquents témoignages qui permettent d'observer les divers changements progressifs du statut de l'Autre au cours du XIX^e siècle. Qu'en est-il dans les récits de voyage canadiens-français en Orient? Jusqu'à présent, ces récits n'ont guère retenu l'attention des chercheurs. Pourtant, ils ont marqué le Québec d'une autre fin de siècle.

L'AUTRE OCCULTÉ

La révolution des transports de même que l'ouverture des lieux saints, jusqu'en 1868 sous le contrôle turc, entraînent à la fin du XIX^e siècle le déferlement des pèlerins en Terre sainte. Seuls ou en groupes organisés, plusieurs Canadiens français, et plus particulièrement des membres du clergé, réalisent leur rêve de fouler «le sol sacré²». Quelques-uns d'entre eux publient leur récit de voyage dans des périodiques ou encore en volumes. Ainsi, quatre ans après son retour au pays, l'abbé Joseph-Médard Émard fait paraître en 1884 *Souvenirs d'un voyage en Terre-Sainte*³. La même année, M^{sr} Louis de Goesbriand publie *Voyage en Terre-Sainte*⁴, et l'abbé Léon Provancher *De Québec à Jérusalem. Journal d'un pèlerinage du Canada en Terre-Sainte en passant à travers l'Angleterre, la France, l'Égypte, la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie et l'Italie*⁵. En 1892, l'abbé

1. Voir entre autres : Guy Barthélemy, *Images de l'Orient au XIX^e siècle*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1992 ; Jean-Claude Berchet, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1985 ; Loukia Droulia et Vasso Mentzou (dir.), *Vers l'Orient par la Grèce : avec Nerval et d'autres voyageurs*, Paris, Klincksieck, 1992 ; Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient*, Bloomington, Indiana University Press, 1986 ; Véronique Magri, *Le Discours sur l'autre : à travers quatre récits de voyages en Orient*, Paris, Champion, 1995 ; Sarga Moussa, *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995 ; Joëlle Redouane, *L'Orient arabe vu par les voyageurs anglais*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988 ; Yves Thomas (dir.) «La Tentation de l'Orient», *Études françaises*, vol. 26, n^o 1 (printemps 1990) ; Ilana Zinguer [dir.], *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*, Genève, Éditions Slatkine, 1991.

2. Joseph-Fernand Dupuis, *Rome et Jérusalem. Récits de voyages*, Québec, Léger Brousseau, imprimeur-éditeur, 1894, p. 312.

3. Joseph-Médard Émard, *Souvenirs d'un voyage en Terre-Sainte*, Montréal, J. Chapeau & fils, imprimeurs-éditeurs, 1884, vii-469 p.

4. Louis de Goesbriand, *Voyage en Terre-Sainte*, Montréal, Librairie Saint-Joseph, Cadieux & Derome, 1884, 189 p.

5. Léon Provancher, *De Québec à Jérusalem. Journal d'un pèlerinage du Canada en Terre-Sainte en passant à travers l'Angleterre, la France, l'Égypte, la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie et l'Italie*, Québec, typographie de C. Darveau, 1884, 724 p.

Henri Raymond Casgrain livre «aux lecteurs de *La Semaine religieuse de Québec*⁶ [...] quelques-unes des émotions que nous avons ressenties pendant notre bref séjour en Terre-Sainte⁷». Deux ans plus tard, paraît *Rome et Jérusalem*⁸ de l'abbé Joseph-Fernand Dupuis. Enfin, l'abbé Henri Cimon, qui accompagnait l'abbé Casgrain en 1892, lance en 1895 *Aux vieux Pays*⁹, qui connaîtra deux autres éditions (1913, 1928).

Le voyage en Terre sainte correspond pour la plupart de ces auteurs à la réalisation d'un rêve. Il ne s'agit plus du dépaysement exotique tant souhaité par les voyageurs romantiques du début du siècle, mais plutôt d'un retour aux sources du christianisme. L'Orient leur fournit l'occasion de venir admirer *in situ* l'existence de ces vestiges qui témoignent de la réalité de leurs connaissances et du fondement de leur culture religieuse. Aussi se double-t-il à leurs yeux d'un signifié culturel qui n'a parfois rien de commun avec l'espace réel. La nature mythique de Jérusalem, par exemple, est telle qu'on observe souvent un hiatus entre ce qu'elle est et ce qu'elle signifie. En ce sens, le voyage participe d'un rituel qui consiste à retrouver les lieux saints tels qu'ils ont été imaginés dans les Écritures. «Il nous est impossible d'oublier un instant, note l'abbé Provancher, que nous foulons à nos pieds la terre des merveilles, la terre des miracles, la terre des mystères, car à chaque pas que nous faisons, ce sont des événements bibliques, évangéliques ou historiques que chaque localité rappelle à notre souvenir¹⁰.»

Dans ce contexte, la rencontre de l'Autre n'est pas première. Ce sont des lieux que l'on vient voir, et plus particulièrement des «Lieux saints» qui ont pour vocation de rappeler à la conscience du pèlerin leur représentation biblique. «Nous ne sommes pas des touristes, précise M^{sr} de Goesbriand, mais des pèlerins; ayons garde de l'oublier¹¹.» À la quête des voyageurs, la présence imprévue de l'Autre semble même faire obstacle. Les villes et les villages ne se rapportent plus aux lieux tant cherchés, les habitudes et les mœurs n'ont plus rien du mode d'existence biblique qu'on avait espéré retrouver. Selon R. Jouanny, le malaise qu'éprouvent dans ces

6. Henri Raymond Casgrain, «Lettres de l'abbé Casgrain durant son voyage en Palestine», *La Semaine religieuse de Québec*, vol. IV, n^{os} 26 à 43 (27 février - 25 juin 1892).

7. *Ibid.*, n^o 32 (9 avril 1892), p. 378.

8. Joseph-Fernand Dupuis, *op. cit.*, viii, 540 p.

9. Henri Cimon, *Aux vieux pays. Impressions et souvenirs* (tome I : À travers l'Europe et l'Égypte, tome II : Rome et Terre-Sainte), Montréal, Librairie Beauchemin, 1913, 2 vol.

10. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 343.

11. Louis de Goesbriand, *op. cit.*, p. 27.

circonstances les pèlerins émane d'un malentendu sur le temps : « Le voyageur est en quête du temps de l'Histoire, temps de la légende biblique ou du rêve oriental, temps hors du temps, et se trouve confronté au temps contingent d'un monde dont le fait même qu'il soit en devenir lui apparaît comme une trahison¹². »

Avides de retrouver un Orient conforme à un passé idéalisé, les voyageurs constatent que la contingence de l'Autre ne semble plus y correspondre. Aussi sont-ils tentés de l'occulter afin de préserver le « mirage » biblique qu'ils avaient emporté dans leur valise. D'où leur préférence pour les lieux inhabités et les contextes « nature-pierre-végétation » qui leur permettent, à quelques rares occasions, de transcender la notion de temps évolutif. Tel est le cas du désert, qui semble participer de l'éternité : « Rien de plus facile, note l'abbé Provancher, que de le peupler, par la pensée, de tous les grands personnages qui ont marqué de l'empreinte de leurs pieds le sable sur lequel nous volons en ce moment emportés par le souffle de la vapeur¹³. »

Mais dès qu'ils quittent cet isolement géographique, le retour à la réalité de la fin du siècle est parfois brutal. Le passé biblique, tant attendu, parfois entrevu, semble finalement plutôt révolu : « Aujourd'hui, dans ces pays marqués du sceau de la grandeur et de la prospérité, on ne voit plus que des ruines. Ils portent la trace des ans et de ses ravages. Les pierres des chemins, des routes séculaires nous disent le deuil et la désolation qui ont remplacé la joie et la prospérité des anciens jours¹⁴. »

À défaut d'ignorer l'Autre, les voyageurs l'accusent d'avoir laissé le temps faire son œuvre de destruction, d'être responsable de l'avitilissement du passé. À cette fin, ils établissent un rapport de cause à effet entre sa différence religieuse et la destruction de tant de lieux jadis célèbres : « La désolation règne aujourd'hui en ces lieux. Les hommes n'ont pas voulu reconnaître le Messie qu'ils attendaient, et le déicide a apposé un sceau de malédiction sur toute la contrée. Il y règne un deuil de mort¹⁵. » Le préjugé antisémite s'affirme avec toute la panoplie d'arguments séculaires réactualisés en France et en Amérique dans la dernière décennie du siècle. Les thèmes de l'opprobre héréditaire, de l'obscurantisme, de

12. R. Jouanny, « Inquiétude nationale : Loti et Chervillon, voyageurs « fin de siècle », dans Ilana Zinguer [dir.], *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*, Genève, Éditions Slatkine, 1991, p. 270-271.

13. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 171.

14. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 172.

15. *Ibid.*

la cupidité, mais surtout du forfait ancestral sont particulièrement évoqués : « On sent, affirme l'abbé Cimon, que la malédiction pèse sur cette race déicide [juive], sur ces ruines qui nous entourent de leur solennelle et lugubre immobilité¹⁶. »

Qui plus est, les voyageurs déplorent — c'est un véritable leitmotiv — la présence des musulmans dans les lieux du christianisme. Ce contact avec « un peuple dégoûtant, grouillant dans ses haillons¹⁷ » ne cesse de les hanter tout au long de leur parcours. À l'instar de Chateaubriand, ils trouvent inadmissible d'avoir à « payer Mahomet pour adorer Jésus Christ¹⁸ ». Ils invoquent les paroles du cantique de Zacharie : « Pauvres gens ! Quel malheur pour eux de méconnaître le vrai Dieu, le vrai Soleil de Justice, et de rester comme cela "assis" (ou couchés) à l'ombre de la mort¹⁹ ! » L'image du palimpseste s'impose alors comme une solution. Il faut recouvrer l'héritage culturel et religieux, mais en occultant l'Islam, en gommant les particularités des pays visités, ou en les taxant de despotisme et de barbarie contre nature.

Les postulats qui sous-tendent de tels jugements sont indissociables de la désillusion éprouvée par les voyageurs. Plutôt que d'observer un réel qui trompe leurs attentes, ils préfèrent le juger, et n'en retiennent que ce qui peut étayer leurs récriminations. Cette « observation réflexive », fait remarquer R. Jouanny, n'est évidemment pas le moyen le plus sûr de rendre compte de l'Autre, « dont l'existence même arrache le voyageur de son rêve²⁰ ».

Au milieu de tant de pages d'un sectarisme et d'un anti-sémitisme primaires, il est malgré tout possible de voir poindre une certaine curiosité et, au-delà de la passion qui aveugle, une représentation de l'altérité orientale. La plupart du temps, elle se limite à une description sommaire des mœurs et coutumes de cet Autre, spécimen curieux dont la différence est le trait le plus marquant. Mais surtout, elle fait appel à divers stéréotypes qui impliquent une référence à la culture des voyageurs et, dans ce cas particulier, à une échelle de valeurs occidentale.

REPRÉSENTATION ET STÉRÉOTYPES

Jusqu'à l'époque moderne, les voyageurs représentent celui qu'ils nomment l'Oriental — qu'il soit turc, arabe, persan, peu importe — surtout à l'aide de stéréotypes dont l'utilisation

16. *Ibid.*, p. 183.

17. Joseph-Médard Énard, *op. cit.*, p. 22.

18. *Ibid.*, p. 113.

19. Joseph-Fernand Dupuis, *op. cit.*, p. 299.

20. R. Jouanny, *op. cit.*, p. 272.

constitue une façon commode de circonscrire et de limiter l'altérité, voire de ramener l'inconnu au connu. Comme l'a bien montré Janice Deledalle-Rhodes, « ces stéréotypes sont en nombre limité et peuvent être classés approximativement en "favorables" et "défavorables²¹" ». Ainsi, l'Oriental est « voleur », « menteur », « hypocrite » et « fanatique ». On le considère souvent comme un « enfant », surtout depuis l'avènement de l'industrialisation en Europe qui accentue, aux yeux du voyageur, le caractère « retardé » et « primitif » de l'Orient. Mesuré à l'aune du vieux stéréotype moliéresque, il est souvent « comique » ou « grotesque ». En revanche, on apprécie son hospitalité et, du nomade, on envie la liberté. On lui reconnaît parfois une certaine sagesse, voire une forme de tolérance. Il peut également être « noble », « raffiné » ou « chevaleresque », « notions, estime Deledalle-Rhodes, qui ont été fortement nourries et entretenues par le romantisme lamartien²² ».

Les voyageurs canadiens-français n'échappent pas à l'emprise de ces stéréotypes qu'on retrouve chez chacun à quelques nuances près. Si certains incorporent le tableau de mœurs, des institutions, des races, ils le fragmentent le plus souvent en une série de gros plans fixes : arrivée à Alexandrie, cafés turcs, marchés arabes, mosquée, rencontre à la fontaine de la Vierge, etc. On assiste bien souvent à ce que Jean-Claude Berchet²³ appelle une « théâtralisation du réel » avec son cortège de scènes du genre : « Mariage », « Un convoi funèbre musulman », « Rentrée à Jérusalem », etc. En outre, l'Autre est décrit le plus souvent par l'effet qu'il produit sur la vue, d'où une attention, technique parfois, portée à son habitat et à son costume. Bref, la représentation ne va guère au-delà d'une transposition picturale et d'un certain pittoresque (qui signifie à la manière d'un peintre). L'intérêt que les voyageurs portent aux Orientaux, si différents les uns des autres, est au mieux un intérêt esthétique qui en fait des objets indifférents et des personnages archétypaux (le drogman ou interprète oriental, le saïs, le fellah, le bédouin, le patriarche, la femme orientale, etc.), qui constituent le « tableau » général de l'Orient :

Un des traits les plus caractéristiques et qui peint bien l'Orient, estime l'abbé Casgrain, est celui qu'offrent les cavaliers montés sur de petits ânes que suit au grand trot le valet à

21. Janice Deledalle-Rhodes, « L'altérité dépassée : Doughty et l'Autre », dans *Protée*, vol. 22, n° 1 (hiver 1994), p. 76.

22. *Ibid.*

23. Jean-Claude Berchet, *op. cit.*, p. 17.

piéd qui, un roseau à la main, aiguillonne la monture. Un autre est l'aspect des femmes musulmanes qui au premier abord ressemblent à des religieuses vêtues de noir²⁴.

L'Orient incarne pour les voyageurs occidentaux un rêve de permanence : « immuable, il continue le passé, sans le modifier²⁵ ». Il comble ainsi cette nostalgie des origines qui les pousse à rechercher sans cesse ce qu'ils ont déjà rencontré tantôt dans la peinture, tantôt dans les livres. « Oui, pour le chrétien pieux, et surtout pour le prêtre, note l'abbé Provancher, visiter les Lieux-Saints, c'est ouvrir un livre qui sera sa lumière de tous les instants²⁶ », c'est « traverser ces mêmes contrées que les héros d'Homère, de Virgile et des autres classiques que vous avez étudiés, ont illustré[e]s de leurs noms et étonné[e]s de leurs exploits²⁷ ! ». Dans ce contexte, l'Autre n'acquiert de sens que dans la mesure où il correspond à une sorte d'image fantasmatique du passé lointain.

Il [le drogman], écrit l'abbé Casgrain, tient à la fois de Sancho et de Gil Blas. Les courses qu'il a faites, les aventures dont il a été le héros ou le témoin, fourniraient le thème d'une Odyssée. Il est de la taille de Napoléon, et il faut le voir à cheval, sur la photographie où il figure à la tête de notre caravane. *Sa pose a l'air de dire que quarante siècles le contemplant*²⁸. (Je souligne.)

Tout se passe comme si le seul moyen de décrire l'Autre consistait à lui restituer toute sa dimension symbolique, qui réside tout autant dans l'histoire que dans les textes littéraires qui l'ont immortalisé. Illusion rétrospective qui transforme la moindre jeune fille en Rebecca et le moindre bédouin en figure chevaleresque ou patriarcale : « On remarque surtout, note l'abbé Cimon, les caravanes de bédouins ; leur religion ne leur permet même pas de se fixer quelque part ou d'habiter des maisons avec plafonds ; ils vivent sous la tente comme les anciens patriarches²⁹. » Le voyageur peut ainsi réactualiser le mythe de façon organique, puisqu'il en retrouve la réalité toujours vivante, sous forme de types humains qu'il recueille comme pour un album photographique.

Reschid est un type arabe superbe et un cavalier accompli. Sur son cheval pur-sang, aussi léger qu'une biche, il s'élance

24. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 30 (23 mars 1892), p. 356.

25. Jean-Claude Berchet, *op. cit.*, p. 18.

26. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 551-552.

27. *Ibid.*, p. 551.

28. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 36 (7 mai 1892), p. 428.

29. Henri Cimon, *op. cit.*, vol. I, p. 103.

parfois sur un plateau à toute bride, et exécute des pirouettes qui soulèvent nos applaudissements. [...] Afin de mieux conserver le souvenir de ce fils du désert, nous avons fait prendre au retour sa photographie³⁰.

Il semble bien difficile de se soustraire à l'emprise du lieu commun dans une entreprise qui appartient à la tradition et au patrimoine culturel. Certes, l'écriture du récit de voyage pose un *a priori* inéluctable, la présence d'une réalité observée ou « extra-textuelle ». Mais plus encore, il importe également de prendre en considération l'attente du lecteur déjà familiarisé par d'autres lectures ou par les idées couramment répandues sur l'Orient. Comme le rappelle Laurent Jenny³¹ dans un autre contexte, les auteurs d'un mythe sont souvent ses destinataires. D'une certaine manière, la consignation du voyage se plie à une liturgie. Elle n'est pas destinée à la découverte de l'Orient, mais plutôt à sa redécouverte à travers des formules rituelles et des archétypes culturels. En ce sens, les voyageurs procèdent à la lettre à une commémoration, voire à une vérification symbolique :

Je voulais voir de plus si je ne retrouverais pas chez elles cet idéal de la beauté des filles de Sion, dont la mère de Jésus est le type le plus parfait, de cette beauté qu'ont chantée leurs poètes, à laquelle les prophètes ont si souvent emprunté des termes de comparaison. *Pulchra es et decora, filia Jerusalem... nigra sum sed formosa...* Et de fait, il ne me fut pas difficile de reconnaître que ces figures juives étaient bien les plus régulières, les plus agréables de celles que nous rencontrons dans ces contrées³².

La représentation est ici symbolique. Les jeunes filles perdent leur réalité subjective pour devenir des signes, des traces, voire de miraculeuses survivances du passé. Réduites à l'expression d'un idéal de beauté, elles témoignent d'une tradition primitiviste qui fait de l'Orient un espace idéalisé en dehors de l'Histoire, où l'on pourrait voir vivantes les figures féminines de la Bible.

Ce processus de reconnaissance ne fournit au lecteur aucun renseignement digne de foi sur la réalité de l'Autre; il le renseigne plutôt sur celle des voyageurs. Plus encore, il traduit une tentative d'appropriation de l'espace transformé en lisibilité absolue par une sorte de regard supérieur. Le voyageur « recouvre de sa langue la terre qu'il parcourt³³ ».

30. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 33 (16 avril 1892), p. 393.

31. Laurent Jenny, *La Parole singulière*, Paris, Belin, 1990, p. 93.

32. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 341.

33. Michel Butor, *Répertoire*, tome IV, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 21.

pour reprendre l'expression de Michel Butor. L'espace de l'Autre est assimilé à un désert, à une réalité sans signe que le voyageur rend lisible à l'aide de ses propres interprétants. Son récit apparaît alors comme un instrument de pouvoir sur l'Autre dont il s'approprie le passé, le présent et le futur. «Écrire une littérature de voyage implique nécessairement une relation coloniale. [...] on voyage pour exercer son pouvoir sur un territoire, des femmes, des peuples³⁴.»

QUELQUES TENTATIVES DE RAPPROCHEMENT

Au cœur même des plus irréductibles malentendus, il est malgré tout possible de relever quelques tentatives de rapprochement. À la fin du siècle, les voyageurs prennent de plus en plus conscience du caractère éculé des stéréotypes qui les empêchent d'entrevoir la réalité spécifique de l'Autre. Dans une recension du livre de l'abbé Dupuis, *Rome et Jérusalem* (1894), Adolphe-Basile Routhier fait remarquer :

Les récits de voyage sont plus périlleux que les voyages eux-mêmes. Ils sont nombreux les écueils cachés dans ce genre de littérature. Feuillotez un peu la bibliothèque des voyages, qui est immense, et vous serez dégoûtés d'y rencontrer tant de formes usées, tant de lieux communs, tant de couleurs fanées, tant d'images vieillies³⁵.

Afin d'éviter la répétition et de marquer leur originalité, certains voyageurs tentent de prendre leurs distances par rapport à la tradition. L'abbé Casgrain, notamment, cherche à se démarquer des rapports conflictuels qu'entretenaient avec l'Oriental les voyageurs de la fin du XVIII^e siècle. Sa sympathie pour le drogman qui accompagne son expédition en témoigne éloquemment. On sait que le drogman, ou interprète oriental, a longtemps été le principal contact des voyageurs en Orient avec l'Autre. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, il est réduit la plupart du temps à un être caricatural et d'apparence composite. Chez Chateaubriand, à qui l'on doit «l'invention de l'interprète comme personnage grotesque au service du voyageur³⁶», la laideur physique du drogman n'a d'égale que son incompetence. Les voyageurs canadiens-français de la fin du siècle ne font pas exception à la règle. La plupart dénoncent, à leur arrivée à Alexandrie, le harcèlement

34. Rana Kabbani, *op. cit.*, p. 10 ; cité par Bénédicte Monicat, *Itinéraires de l'écriture au féminin. Voyageuses du XIX^e siècle*, Amsterdam - Atlanta, Rodopi, 1996, p. 46.

35. Adolphe-Basile Routhier, « Rome et Jérusalem. Récit de voyages par M. l'abbé Dupuis », dans *la Revue canadienne*, vol. 31, 1895, p. 38.

36. Sarga Moussa, *op. cit.*, p. 19.

qu'ils subissent de la part des moukres et des drogmans qui veulent offrir leurs services, «cette onzième plaie d'Égypte³⁷», de dire l'abbé Énard. D'autres, comme l'abbé Cimon, relèvent l'incompétence de leur guide, surtout en matière religieuse.

Notre drogman, Simon Sélek, ne négligeait aucune occasion de faire parade d'une science qu'il n'a pas. Il entend parler de résurrection; fier du renseignement qui lui arrive, il vient nous annoncer que c'est ici que Jésus est ressuscité. M^{sr} Têtu se chargea de lui donner une leçon de catéchisme; il la fit vertement, mais n'enleva pas à notre homme son aplomb imperturbable. Un proverbe dit: «A beau mentir qui vient de loin»; lui croit qu'on a beau mentir à qui vient de loin³⁸.

Il en va tout autrement pour Casgrain qui apprécie les services rendus par le drogman. Non seulement il évite aux voyageurs des situations malencontreuses mais en plus, il favorise leurs projets. Au tombeau de Méhémet Ali, par exemple, Casgrain écrit: «L'entrée est interdite, mais notre drogman glisse dans les mains d'un des gardiens une petite pièce qui a l'effet de Sésame, ouvre-toi³⁹.» De plus, contrairement aux autres voyageurs qui relatent les premiers contacts difficiles avec le drogman lors de leur arrivée à Alexandrie, Casgrain s'attarde plutôt à décrire le moment où, à regret, il faut le quitter. Le harcèlement ressenti par certains se transforme chez Casgrain en attachement.

Dans la matinée du 16 mars, Simon Sélek, le fidèle drogman qui, d'Alexandrie nous a accompagnés en Terre Sainte, nous attendait à l'embarcadère. Il n'a pas voulu nous quitter avant de nous avoir conduits jusque sur le bateau qui devait nous transporter en Grèce. Le brave guide s'était attaché à nous, et nous avons pris l'habitude de voyager sous sa direction. Il faut dire que Simon Sélek est un type à part parmi la race des drogmans⁴⁰.

Discrédité par des générations de voyageurs, le drogman est au contraire pleinement mis en valeur chez Casgrain qui semble disposé à une certaine proximité, confirmée par l'expression d'une appréciation personnelle. Sa réaction établit ainsi une solidarité, une amitié avec l'étranger, elle fait en sorte qu'il ne soit plus tout à fait étranger.

37. Joseph-Médard Énard, *op. cit.*, p. 290.

38. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 204.

39. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 30 (23 mars 1892), p. 356.

40. *Ibid.*, n° 36 (7 mai 1892), p. 428.

Au demeurant Sélek est le meilleur garçon du monde, doux et obligeant à nous faire regretter les oignons d'Égypte. Il nous a servi gratis des scènes d'un comique qui plus d'une fois nous ont fait oublier les fatigues du voyage. Au départ, ses démonstrations amicales et ses signes d'adieu nous ont poursuivis jusqu'à ce que la chaloupe eût disparu derrière les vaisseaux qui encombraient la rade⁴¹.

Outre le drogman, différents intervenants occidentaux servent d'intermédiaires entre les pèlerins et le monde arabe. Ces intermédiaires, d'origine occidentale mais qui se sont « arabisés » avec le temps, préparent les voyageurs à la rencontre avec l'Autre, dont seul un personnage « double » peut se faire l'interprète. Le plus souvent, il s'agit de missionnaires franciscains qui vivent en Orient depuis de longues années. Imprégnés des coutumes et de la langue locales, ils incarnent cette possibilité d'interpénétration culturelle.

Le père Berer connaît les mœurs des Bédouins et les a adoptées ; ainsi ce géant de près de sept pieds n'aime pas à faire usage de chaise. La langue arabe lui est devenue plus familière que sa langue maternelle ; il nous en dit la richesse et la poésie, et son caractère biblique ; elle n'est pas du tout la langue dégénérée que parlent les Arabes et les Turcs⁴².

Autrefois considérée, notamment par Chateaubriand, comme une tare, la mixité culturelle donne maintenant accès à l'Autre. Certes, il ne s'agit encore que d'un accès indirect, mais qui permet malgré tout de remettre en question certains préjugés. La rencontre d'une religieuse française parlant la langue arabe constitue pour l'abbé Provancher une forme de révélation :

Un peuple qui n'a que des aspérités, des bonds et des chutes dans sa langue, doit nécessairement posséder un caractère âpre, rude et grossier, sinon brutal. Telle était la conclusion à laquelle j'en étais venu, lorsque j'entendis une religieuse, de haute éducation et de fort bonnes manières, maniant la langue de Mahomet avec une délicatesse qui n'excluait pas une certaine élégance. Ces sons hachés, grinçants, qu'on ne croirait pouvoir s'échapper sans grand effort de la poitrine, revêtaient, en passant sur des lèvres féminines et françaises, une élégance qui ne manquait pas d'un certain charme. Jusque-là j'avais cru que les doux épanchements, les tendres effusions du cœur ne pouvaient se trouver chez ce peuple, vu que ces

41. *Ibid.*

42. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 218.

sentiments me paraissaient incompatibles avec son langage aussi bien qu'avec ses allures extérieures⁴³.

On aurait tort cependant de croire que ces tentatives de rapprochement échappent à l'emprise des stéréotypes qui, avec le temps, se sont nuancés et diversifiés. On constate en effet que ce regard « nouveau » sur l'Autre achoppe incessamment sur une parole d'emprunt. Ce qui est ici mis en cause, ce n'est pas la bonne foi des auteurs, mais bien plutôt la possibilité pour eux de représenter l'Autre en dehors des codes établis de l'époque. « Les clichés [...] que se transmettent les générations de voyageurs, rappelle Marie-Noëlle Montfort, coexistent avec des clichés plus circonstanciés, des clichés d'époque véhiculés par les modes littéraires⁴⁴. » Ainsi la sympathie qu'éprouve Casgrain pour son drogman ne se démarque pas vraiment de celle qu'on retrouve dans le *Voyage en Orient* (1835) de Lamartine ou dans *Constantinople* (1853) de Théophile Gautier, dont le goût pour les formes mixtes a porté à valoriser un personnage comme le drogman. En outre, la représentation de Casgrain ne présente au lecteur qu'un avatar de plus de l'« Oriental grotesque ». Elle ne fait que substituer à la figure du parasite et du fanfaron, rappelant certains valets de Molière ou de Beaumarchais, celle de personnages épiques ou grotesques comme Sancho Pança et Gil Blas. Ce procédé illustre une fois de plus que le voyageur, ne parvenant pas à sortir de son propre contexte, ne trouve rien de mieux, en vue d'un rapprochement, que de faire entrer l'Autre dans le sien.

Le recours à des intermédiaires qui, par leur mixité culturelle, jouent le rôle de pont entre les cultures est également un topos du voyage romantique. On sait à quel point le consul de France à Beyrouth, Henry Guys, ou encore lady Esther Stanhope⁴⁵ faisaient partie au début du XIX^e siècle de ce que Jean Roudaut appelle les « visites inéluctables⁴⁶ » des voyageurs en Orient. En outre, la plupart des missionnaires évoqués par nos voyageurs comportent une dimension proprement mythique. Malgré leur origine occidentale, ils incarnent un Orient

43. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 127.

44. Marie-Noëlle Montfort, « Le récit de voyage en Italie au XIX^e siècle. Poétique du récit et mythe d'une écriture », Paris, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, 1985, f. 326.

45. Même à la fin du siècle, l'abbé Provancher consacre deux pages (1884, p. 539-540) au personnage ambigu que constituait lady Stanhope. Décédée en 1839, celle-ci faisait encore partie de ces lieux communs incontrournables pour les voyageurs ayant lu les romantiques.

46. Article « Récit de voyage », dans *Encyclopaedia Universalis*, t. XIX (1989), p. 632.

primitif, hors du temps, devenus patriarches dans la terre des patriarches. Le cas du frère Liévin l'illustre on ne peut mieux. Dès leur arrivée à Jérusalem, le premier soin des voyageurs, de dire Casgrain, est de se « mettre en relation avec le frère Liévin, ce moine franciscain si connu du monde catholique depuis qu'il a publié le *Guide-Indicateur de la Terre-Sainte*⁴⁷ ». Malgré son origine belge, celui-ci constitue un tableau vivant de toutes les vertus patriarcales.

Le frère Liévin est un vieillard de soixante-dix ans, Belge de naissance, qui habite la Palestine depuis trente-trois ans. [...] Avec sa robe de bure, ceinte d'une corde blanche, sa tête rasée, son visage placide, d'où tombe une abondante barbe blanche, il figurerait bien dans un tableau parmi les prophètes d'Israël⁴⁸.

Présenté comme un être double, oscillant entre le patriarche et le missionnaire occidental, le frère Liévin représente, sur le plan symbolique, cet idéal de mixité culturelle préconisé par des auteurs romantiques comme Lamartine, Gautier et Nerval. Vénéré des Arabes, notamment « à cause de sa belle barbe⁴⁹ », et des pèlerins « à cause de sa piété, de son affabilité, et de son empressement à nous faire profiter de sa science si profonde⁵⁰ », il réunit harmonieusement en lui les contraires. La coexistence, voire la fusion, de deux imaginaires au sein d'un même personnage est obtenue par un double renversement : d'une part un renversement opéré par rapport aux voyageurs qui mettaient l'accent uniquement sur les origines européennes des missionnaires, et, d'autre part, le renversement du stéréotype du Bédouin qui passe peu à peu, au XVIII^e siècle, « du statut de créature effrayante à celui de modèle de vie libre et patriarcale⁵¹ ».

On pourrait multiplier ces exemples qui témoignent davantage d'une ouverture à la littérature romantique sur l'Orient que d'une réelle ouverture à l'Orient. Tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir de représentation personnelle de l'Orient, chaque expérience singulière ne faisant que s'engager sur une voie déjà balisée. Ainsi, l'attitude de certains voyageurs (Cimon et Casgrain) revêtant un costume arabe avant de traverser le désert n'est pas sans rappeler le rêve

47. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 32 (9 avril 1892), p. 377.

48. *Ibid.*

49. Joseph-Médard Énard, *op. cit.*, p. 24-25.

50. *Ibid.*, p. 25.

51. Sarga Moussa, « Limites de la description. La représentation du désert dans *Un été dans le Sahara* de Fromentin », dans *Poétique*, n° 102 (avril 1995), p. 231.

nervalien d'être autre, même si elle vise davantage à se protéger du soleil qu'à camoufler tous les signes extérieurs de l'identité étrangère du voyageur afin de se mêler incognito à la foule indigène.

De même, l'Autre est parfois doté dans les récits d'un regard propre qui annonce un changement des conditions de la rencontre. Mais de nouveau, il s'agit d'un procédé emprunté aux voyageurs romantiques. Rappelons en effet qu'à la démarche ostensiblement réflexive de Chateaubriand («je parle éternellement de moi⁵²», annonce dans sa préface le narrateur de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*), qui réduit l'Autre à une image dégradée du moi, s'oppose dès les années 1830 l'expérience d'être regardé, qui pose de façon tout à fait différente la question de l'identité (qui suis-je au regard d'autrui?). De pur objet d'observation, l'Orient accède à son tour au rang de sujet observateur. L'Autre acquiert peu à peu un droit «de regard sur le regard⁵³». Ce mouvement d'ouverture à autrui, qui se manifeste de manière exemplaire chez Lamartine, Nerval, Gautier et Loti, commence à trouver écho chez quelques Canadiens qui voyagent en Terre sainte. Certes, la plupart d'entre eux se limitent à constituer l'Autre dans sa différence et lui dénie tout droit de regard. Mais quelques-uns prennent conscience de l'effet qu'ils produisent sur cet Autre qui les renvoie à leur propre altérité. «Leur regard, écrit l'abbé Provancher, semble nous dire qu'ils sont étonnés de notre étonnement à leur vue, ne croyant, eux, faire que ce qu'il leur convient de faire⁵⁴.» Comme l'a bien montré Sarga Moussa, ce type de rencontre «trahit un trouble de l'identité chez celui-là même qui devrait rester maître du regard⁵⁵. Il indique à quel point le voyageur se considère à son tour comme un Autre pour les Orientaux. «Diacres, servants avec leurs habits en drap d'or ou leurs tuniques blanches, nous lancent de toute part des regards de curiosité, mais sans aucune manifestation de mécontentement ou d'opposition à notre intrusion⁵⁶.» Ces échanges de regards témoignent d'un déplacement significatif en révélant aux intervenants en présence leur altérité réciproque, ou encore ce que Moussa appelle «le traumatisme de la rencontre⁵⁷». Ils peuvent susciter un malaise chez l'observateur observé par ces «yeux scrutateurs

52. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Garnier Frères, Éditeurs, (1868), p. 4.

53. Sarga Moussa, *op. cit.*, p. 60.

54. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 215.

55. Sarga Moussa, *op. cit.*, p. 60.

56. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 317.

57. Sarga Moussa, *op. cit.*, p. 62.

et effrontés⁵⁸», mais également favoriser une forme de compréhension mutuelle. «Si la langue est souvent impuissante pour se faire comprendre, les yeux parlent en son lieu, et la communauté de sentiments sait se faire comprendre du cœur⁵⁹.»

Entre les poncifs séculaires et les nouvelles images d'époque, les voyageurs semblent confrontés à un véritable dilemme. Les rares ouvertures à l'égard de la religion musulmane l'illustrent on ne peut mieux. Elles résultent d'un emprunt direct au romantisme lamartinien. Rappelons que ce qui séduit Lamartine dans l'islam, c'est sa foi vivante et expressive, qui contraste avec la laïcisation progressive que connaît la France depuis 1789. «À Jérusalem, rappelle Moussa, il [Lamartine] va jusqu'à déclarer que la voix du muezzin est "bien supérieure [...] à la voix sans conscience de la cloche de nos cathédrales". Affirmation scandaleuse pour de nombreux lecteurs contemporains et qui, certainement, contribuera à la mise à l'index du *Voyage en Orient*⁶⁰.» Mais à la fin du siècle, elle fait déjà partie des lieux communs que se transmettent les voyageurs en Orient. Ainsi, presque tous nos auteurs, à l'instar de Lamartine, expriment leur admiration pour ces «cloches vivantes⁶¹» que sont les muezzins.

À trois heures sonnant, écrit Casgrain, ils se levèrent et commencèrent leur chant sur un ton grave et lent, modulé par de superbes voix qui se répondaient dans l'espace avec une poésie indéfinissable. Nos cloches sont très belles : nous ne cessons de les admirer ; mais il faut convenir que ces cloches humaines ont des accents, un genre de beauté qu'il serait absurde de nier. Pourquoi n'annoncent-elles que la plus fatale des erreurs, une doctrine qui conduit au plus honteux esclavage et à la barbarie⁶² ?

Force est d'admettre cependant que, contrairement à Lamartine et à sa tentative de mettre sur le même plan deux religions traditionnellement opposées, voire de proposer l'islam comme un modèle de piété⁶³, les voyageurs canadiens-français adoptent plutôt une position apologétique, qui s'apparente au regard «orienté» que portaient les pèlerins chrétiens sur «l'ennemi musulman». En fait, ils semblent

58. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 358.

59. *Ibid.*, p. 370.

60. Sarga Moussa, *op. cit.*, p. 89.

61. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 193.

62. Henri Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 32 (9 avril 1892), p. 380-381.

63. «Ce culte [musulman] est plein de vertu et j'aime ce peuple, car c'est le peuple de la prière.» Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, Plan de la Tour, Éditions d'Aujourd'hui, 1978 (réimpression de l'édition de 1855, en 2 volumes), tome I, p. 103.

tirillés par une tension entre un discours idéologique stigmatisant l'islam et un plaisir esthétique conduisant au contraire à une valorisation de l'Orient. Tout se passe comme si dans leur texte interagissaient deux stéréotypes d'époques différentes, soit le « despotisme oriental », véritable poncif entretenu depuis le XVII^e siècle⁶⁴, et le fantasme exotique véhiculé par la littérature romantique. La tension entre ces deux représentations ne se réduit pas à une opposition entre un discours stéréotypé et un regard personnel, mais témoigne plutôt de deux imaginaires contradictoires de l'Orient qui coexistent dans les mêmes textes et qui, somme toute, réservent peu de place à une altérité réelle.

La voix de ces prêtres de l'erreur, estime l'abbé Provancher, n'a rien du solennel de nos cloches, cependant ces appels et ces invocations d'Allah (Dieu) sur tous les tons, avec l'âme qu'on y met souvent, ont quelque chose qui impressionne et qui contraste singulièrement avec les prétendues lumières de notre civilisation qui s'efforcent, de nos jours, de faire disparaître même jusqu'à l'idée de la divinité de parmi le peuple. Oh ! combien de fois je me suis dit, en entendant ces appels réitérés à la prière : comme les coryphées de la libre pensée et les athées qui conduisent actuellement la patrie de mes pères à sa perte, pourraient avec profit, malgré la jactance dont ils se targuent, venir prendre ici des leçons de sagesse et de haute philosophie de l'ignare muezzin⁶⁵.

On le voit, l'ouverture à l'Autre n'est pas une fin en soi mais un moyen de dénoncer le libéralisme qui menace la société occidentale. L'unanimité de la foi catholique n'étant plus assurée de son maintien ni garantie contre les défections en cette fin de siècle, l'appréciation de l'Autre vise avant tout à permettre la formulation d'une leçon à tirer. « Ils savent mieux pratiquer leur fausse religion que nous-mêmes, qui sommes en possession de la vérité⁶⁶ », fait remarquer l'abbé Énard. Ainsi décrit, l'Autre présente les caractéristiques du mythe du « bon sauvage ». Tantôt repoussoir, puis soudainement modèle, il sert de double et devient l'occasion d'analyser des problèmes sous l'angle du modèle abstrait de l'homme non contaminé par les « erreurs du siècle ». Contre toute attente, l'Autre n'est plus le musulman, avec lequel on se

64. Sven Stelling-Michaud, « Le mythe du despotisme oriental », dans *Schweizer Beiträge zur Allgemeiner Geschichte*, vol. 18-19 (1960-1961) ; mentionné par Sarga Moussa, « Constantinople dans le voyage du Levant (1650) de Stochove », dans *Textyles. Revue des lettres belges de langue française*, n° 12 (1995), p. 37.

65. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 129-130.

66. Joseph-Médard Énard, *op. cit.*, p. 87.

découvre subitement certaines affinités, mais bien le libéral, le franc-maçon, le libre penseur. La religion musulmane n'est toutefois jamais véritablement considérée en elle-même. Toujours le discours la récupère au profit d'une dénonciation du libéralisme moderne.

CONCLUSION

Les récits des voyageurs canadiens-français en Orient témoignent des trois façons générales de dire l'Autre qui caractérisent l'abondante littérature de voyage de la fin du XIX^e siècle. Pour certains, le pèlerinage oriental, pur voyage aux pays du passé, se présente comme une sorte d'anamnèse collective réduisant la rencontre de l'Autre à la portion congrue. Autrement dit, il n'a pas pour objet cette altérité mais plutôt le culte d'un passé révolu et d'un « mirage biblique⁶⁷ » qui favorise une admiration de convention. « On conçoit facilement, souligne l'abbé Dupuis, quel attrait exerce sur l'esprit de l'observateur chrétien ce théâtre des grandeurs bibliques évanouies; [...] c'était le passé plutôt que le présent qui stimulait nos pas⁶⁸. » D'autres voyageurs relèvent la présence de l'Autre mais se contentent de décrire ses murs et ses coutumes à l'aide de stéréotypes plutôt qu'à partir de leurs observations personnelles. Enfin, quelques voyageurs commencent à prendre conscience de la réalité humaine de l'Autre, à s'en rapprocher, sans toutefois échapper totalement à l'emprise du stéréotype. Plutôt que de chercher à comprendre et à expliquer cette réalité humaine, ils s'en servent pour étayer leurs visées idéologiques (dénoncer le libéralisme) ou encore esthétiques (s'ajuster à la mode littéraire de leur siècle).

S'il y a bien ouverture à l'Autre, force est d'admettre qu'il s'agit d'abord et avant tout d'une ouverture par littérature interposée. Pour rendre intelligible le monde de l'Autre, les voyageurs de la fin du XIX^e siècle ne peuvent s'empêcher de l'intégrer au leur, et de recourir spontanément à des archétypes culturels (allusions bibliques, mythologiques, historiques, littéraires, etc.), qui en favorisent une véritable représentation paradigmatique. Si certains réagissent contre la tradition, c'est presque toujours au profit des nouveaux stéréotypes qui, dans la société de l'époque, « connaissent » l'altérité, l'expriment, la donnent à voir. L'Autre est sans cesse décrit indirectement, à travers une vision préexistante, un modèle culturel préétabli. Que cette médiation soit réitérée,

67. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 307.

68. Joseph-Fernand Dupuis, *op. cit.*, p. 342.

revue ou corrigée, c'est toujours l'Autre des autres qui nous est donné à voir.

Dans ces conditions, les récits ne présentent guère une image claire de l'Autre. Interpellé par diverses considérations souvent contradictoires des auteurs, le lecteur est parfois incapable, une fois les ouvrages terminés, de se représenter ce que peut être l'Autre vu par ces voyageurs. Il ne saurait dire, par exemple, si le bédouin est brave ou non. Selon l'abbé Cimon, «le bédouin du désert est fort et brave. Le vol est dans ses habitudes, mais le vol à force armée et non à la dérobée⁶⁹». Aux yeux de l'abbé Provancher pourtant, «la lâcheté fait le fond de son caractère. La rapine à la faveur de la nuit, va mieux à ses dispositions que le brigandage à découvert, l'attaque en pleine face⁷⁰». «Sous le rapport religieux, estime l'abbé Énard, le sectateur du Coran est maintenu dans le fanatisme et l'ignorance⁷¹.» Pourtant, l'abbé Provancher semble croire l'inverse lorsqu'il lance : «Allez donc, grands moralisateurs modernes, prendre des leçons de tolérance et de philosophie des mahométans Turcs⁷²!». Tantôt les Arabes «ne manque[nt] pas de dignité⁷³», tantôt au contraire, ils ont «des figures rebutantes, des yeux fauves, et semblent faire parade de la saleté des guenilles qui les couvrent à peine⁷⁴». S'ils sont enviés pour leur «liberté d'action presque illimitée», «on dirait qu'ici chacun est maître partout⁷⁵», en revanche leur doctrine «conduit au plus honteux esclavage et à la barbarie⁷⁶». Tantôt ils ont «l'air défiant, la mine très peu rassurante», ils sont «indolents, ignares et replongés dans la barbarie⁷⁷», tantôt au contraire ils «sont fort gentils, vifs, pétulants, au regard subtil et intelligent⁷⁸».

Ces contradictions indiquent à quel point les auteurs sont soumis à des contraintes diverses qui vont de leurs propres préjugés aux attentes de leur public, en passant par les lois du genre. Leur écriture est en butte à la difficulté insurmontable de rendre compte d'une altérité qui appartient à l'histoire et à la littérature. C'est un défi d'autant plus difficile à relever que chaque génération cherche à introduire une nouvelle mode littéraire, à considérer l'Orient comme un

69. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 218.

70. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 391.

71. Joseph-Médard Énard, *op. cit.*, p. 84.

72. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 228.

73. Henri Cimon, *op. cit.*, p. 202.

74. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 406.

75. *Ibid.*, p. 367.

76. Henri-Raymond Casgrain, *op. cit.*, n° 32 (9 avril 1892), p. 381.

77. Léon Provancher, *op. cit.*, p. 112.

78. *Ibid.*, p. 165.

thème « littéraire ». Il faudra attendre le XX^e siècle pour que les contradictions qui en résultent entraînent la banalisation des voyages et incitent les voyageurs à prendre conscience de l'influence insidieuse des stéréotypes. Et plus ils prendront conscience de la banalisation de leurs pérégrinations, plus il leur sera alors possible d'en faire le récit d'une expérience singulière.