

**Carmen MATA BARREIRO**

(Universidad Autónoma de Madrid)

## **Traduction et représentations de l'Autre: ré-énonciation et parole des Amérindiens dans les relations de voyage des Français en Nouvelle-France**

### **I. Problématique de la traduction du matériel sémiotique des communications interculturelles**

Les premiers récits de voyage en Nouvelle-France (depuis la fin du XVe siècle) et les Relations des Jésuites (XVIIe siècle) offraient aux lecteurs européens contemporains, d'une part, la traduction d'un espace, d'un paysage, de l'univers social et de la cosmovision amérindiens et, d'autre part, la voix de ces autochtones, leurs interventions, les harangues de leurs chefs. Cette traduction, définie en même temps comme intégration d'un univers nouveau et différent dans le moule du familier (cf. Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, 1980) et comme médiation interlinguistique permettant de transmettre de l'information entre locuteurs de langues différentes (cf. J.-R. Ladmiral, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, 1994, p. 11), a "inauguré" des représentations qui, fossilisées, ont été tenaces dans l'historiographie et dans l'imaginaire canadiens-français jusqu'à la première moitié du XXe siècle et ont frayé des chemins dans l'imaginaire européen des siècles ultérieurs, en convergence avec les relations de voyage des Européens au Brésil et en Nouvelle-Espagne.

Les écrivains-voyageurs, soit fonctionnaires comme le baron de Lahontan, missionnaires comme le jésuite Lejeune ou marins tels que Cartier, sont en même temps acteurs dans des communications interculturelles et traducteurs des éléments qui y interviennent. En tant qu'acteurs de la communication interculturelle, ils peuvent être conscients de la variation culturelle ou bien victimes d'une illusion universaliste, susceptible de provoquer des malentendus ou de reproduire des stéréotypes négatifs concernant leurs interlocuteurs. En tant que traducteurs d'un matériel sémiotique (système linguistique, comportement paraverbal et non verbal) d'une culture inconnue, nouvelle, étrangère, pour des lecteurs appartenant à leur culture maternelle, ils font intervenir un faire interprétatif ou récepteur, suivi d'un faire producteur ou re-médiateur. La lecture des relations de voyage des Français en Nouvelle-France nous fait constater une série de "dysfonctionnements" dans l'activité de traduction, en ce qui concerne l'équilibre entre langue de départ et langue d'arrivée (qui est la langue maternelle). On y remarque soit une dénaturation de la parole des Amérindiens, un refoulement ou un rejet de l'altérité, ce que nous pourrions appeler une traduction "dénatu-

ratrice", ou bien un surcroît de valeur, ce qui correspond à une traduction transfiguratrice (cf. B. Folkart, 1991).

L'étude de la traduction d'éléments isolés du matériel sémiotique tels que lexicale, aspects kinésiques et proxémiques, de même que l'analyse d'éléments plus complexes (cf. harangues, cérémoniaux) nous permet de voir comment l'opacité de la langue-culture de l'Autre est souvent liée à la domination de la langue-culture de l'écrivain-traducteur, comment ce processus d'interprétation reflète la tension entre culture à soi et culture de l'Autre (cf. séduction/rejet).

## II. Le lexicale: miroir, prétexte

Le filtrage ou la médiation que le relateur, en tant que sujet récepteur-traducteur, exerce sur l'objet langue de départ, entraîne l'insertion d'éléments "parasites" dans les éléments linguistiques choisis; leur analyse peut dévoiler les présupposés culturels, idéologiques, axiologiques que ce sujet véhicule ainsi que le projet de son voyage. Des termes tels que "Sauvages" et "diable" ou "démon" en constituent des exemples représentatifs.

Le contenu sémantique de l'épithète "Sauvages", que Jacques Cartier utilise lors de sa première rencontre avec les Amérindiens au havre Jacques-Cartier — "gens effarables et sauvaiges"<sup>1</sup>, est variable, mais le sème qui l'emporte est l'absence de culture. C'est sur cela qu'insistent Cartier, Champlain — considéré le fondateur de la Nouvelle-France —, Lejeune de même que Colomb et les Portugais auteurs des nombreuses relations de voyage au Brésil (cf. G. Soares de Sousa, P. Vaz de Caminha, qui soulignent le manque de loi, de foi et de roi), et c'est ce qui justifie une action, une intervention de l'européen: colonisation, conquête, christianisation. Le jésuite Lejeune propose de remplacer la "barbarie des Sauvages" de la Nouvelle-France par les valeurs de "l'ancienne" comme projet colonial:

Dieu soit béni pour un jamais. C'est à ce coup que la Nouvelle-France se va ressentir des benedictions de l'ancienne, & que l'équitté triomphant de l'injustice, fera que ces contrées cesseront d'estre ce qu'elles ont esté depuis tant de siecles; une forest sans limites; la demeure de la barbarie; le pays de l'infidelité. Nous commençons à voir l'ouverture de quelques campagnes, par des défrichements qu'on fait en divers endroits; les familles qui passent chaque année, changent la barbarie des Sauvages en la courtoisie naturelle aux François; & le petit advancement que nous faisons par nos begayements nous fait conjecturer que la foy bannira l'infidelité de son Empire<sup>2</sup>.

1 CARTIER, J., *Voyages de Jacques Cartier au Canada*, éd. de Th. Beuchesne, 1946, p. 87.

2 THWAITES, R. G., *The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1671*, Cleveland, The Burrows Bros Co., 1896-1901, vol. 7, p. 254.

Si le terme sauvage peut désigner, dans certains récits de voyage, la figure inversée de la civilisation européenne marquée par la civilité, dans d'autres il désigne les traits positifs liés à la nature, qui se sont condensés dans le mythe du "bon sauvage". C'est le cas des "Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique" (1703): pour Lahontan, comme pour Montaigne ou Rousseau, le "sauvage" ici désigne de nouveau un monde opposé à la société française. Mais si, chez Lejeune, la focalisation du sème "non civilisation" justifiait un projet de colonisation-christianisation, chez Lahontan, la focalisation du sème "nature, ordre naturel" est à la base d'une critique du Vieux Continent, qui devient ainsi un monde à l'envers. La fluctuation sémantique de cet épithète en fonction de l'intérêt de l'écrivain-traducteur reflète en même temps l'empreinte de la cosmovision du traducteur, de ses sentiments (rejet ou attirance), de son projet (espace à dominer, à maîtriser, ou espace modèle, à imiter).

Le recours au terme "démon" ou "diable" pour traduire les esprits ou divinités de l'univers amérindien apparaît dans des récits de voyages écrits par des soldats ou des navigateurs:

Ils ont parmi eux quelques Sauvages qu'ils appellent Pilotouas, qui parlent au diable visiblement; et il leur dit ce qu'il faut qu'ils fassent, tant pour la guerre que pour autres choses, (...). Aussi ils croient que tous les songes qu'ils font sont véritables (...). Mais pour en parler avec vérité, ce sont visions du diable qui les trompe et séduit.

Champlain, *Des Sauvages*, 1603, 1993<sup>1</sup>.

et surtout dans les Relations des Jésuites en Nouvelle-France de même que dans des textes franciscains en Nouvelle-Espagne (cf. *Codex de Florence* o *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún). Dans tous ces premiers récits de voyage en Nouvelle-France, on oppose aux "mauvais esprit[s]" (Cartier, J., *Voyages au Canada*, 1992, p. 211) le Dieu chrétien, à l'"erreur" des Amérindiens ("nous leur avons montré leur erreur", in Cartier, J., *Ibid.*, p. 211; "Je lui remontrai son erreur selon notre foi", in Champlain, *Des Sauvages*, p. 107) les "vérités" (cf. "nos vérités", Lejeune, *Relation de 1636*, ch. VI, in Pouliot, L., *Le Père Paul Le Jeune, S.J.*, 1957, p. 59). Que reflètent ces dichotomies, ce dualisme théologique du bien et du mal, cette insistance sur le thème de l'"univers satanique" (P. Berthiaume, 1990, chapitre 4) que véhicule la traduction?

La réduction de la diversité des divinités ou esprits inhérente aux termes "démon" ou "diable", partagée par une série d'écrivains-voyageurs mais particulièrement enracinée dans les Relations des Jésuites, reflète non seulement leur thèse sur le monde américain comme espace occupé par le Malin mais surtout leur conception de leur mission. En effet, d'après les constitutions de la Compagnie de Jésus, les jésuites missionnaires étaient des "soldats du Christ", prêts à mourir pour détruire les "suppôts du Diable". D'où le recours à l'intimi-

dation militaire (cf. Lejeune, in Thwaites, R.G., *Relations*, op. cit., Relation de 1635, t. 8, p. 14) et la perception des méthodes d'apostolat comme des armes:

maniant la truelle d'une main et l'épée, de l'autre

Lejeune, *Relation de 1636*, ch. VI<sup>4</sup>

Voilà les quatre batteries qui détruiront l'empire de  
Satan et qui arboreront le drapeau de Jésus-Christ en  
ces contrées

Lejeune, *Relation de 1638*, ch. I<sup>5</sup>.

### III. Toponymes, choronymes: un modèle choronymique français?

L'analyse des choronymes (noms d'espaces et de lieux) au moyen desquels des découvreurs français tels que Cartier et Champlain ont traduit l'espace qu'ils exploraient et qui sont présents dans leurs récits de voyage s'avère fort intéressante. Parmi les six catégories proposées par le Groupe d'étude de choronymie et de terminologie géographique de l'université Laval, à savoir noms descriptifs, noms dédicatoires, noms commémoratifs, noms évoquant la faune, noms évoquant la flore et une catégorie variée de noms exprimant une direction ou une position, un sentiment, les noms dédicatoires, donnés pour honorer la mémoire de quelqu'un, sont très fréquents. Ainsi, chez Cartier, les sous-catégories anthroponymes ("lequel je pense l'un des bons havres du monde; et celui-ci fut nommé le havre Jacques-Cartier", 1992, p. 122) et hagionymes ("île Sainte-Catherine", "la rivière Saint-Jacques", "et comme c'était le jour de monseigneur Saint-Jean, nous le nommâmes le cap Saint-Jean", 1992, pp. 118, 121, 126) totalisent 75% des choronymes.

Dans beaucoup de choronymes des explorateurs français, les référents de l'espace observé, de l'espace qu'ils sont censés traduire pour des lecteurs européens, s'évanouissent, et ceux qu'ils emportent dans leur mémoire deviennent présents. Ce sont en effet les référents de leur culture maternelle (des espaces familiers, "Charente"), leur cosmovision (cf. religion), leurs ambitions (cf. anthroponymes autodédicatoires, comme "havre Jacques-Cartier", "rivière de Champlain"), leurs sentiments ("cap d'Espérance" —cf. espoir de trouver un détroit permettant de gagner le Cathay par l'ouest—) qui y sont projetés. Un prisme s'établit et empêche que le faire interprétatif ou récepteur aboutisse. L'interprétation est entravée par une superposition de référents. Le produit de l'acte choronymique (désignation d'un lieu) où ces découvreurs interviennent traduit donc surtout leur vision du monde, en tant que marins, français, catholiques (d'après Christian Morissonneau, il y aurait "un modèle choronymique français

3 CHAMPLAIN, S. de, *Des Sauvages*, Montréal, Typo, 1993, pp. 110-111.

4 POULIOT, ., *Le Père Paul Le Jeune, S.J.*, Montréal, Paris, Fides, Col. Classiques canadiens, 1957, p. 58.

5 Ibid., p. 62.

structuré essentiellement par l'influence du catholicisme et du "culte à la personnalité"<sup>6</sup>) ainsi que leur projet.

#### IV. L'univers kinésique et proxémique

Ce qu'on constate tout d'abord en ce qui concerne la traduction des gestes dans les récits de voyage en Nouvelle-France, c'est la tendance des Européens, découragés par l'opacité qu'ils perçoivent dans les langues amérindiennes, à estimer que les gestes peuvent être transparents: "signes évidents", dira Cartier (1992, p. 201). On retrouve également cette conviction chez d'autres voyageurs-écrivains européens tels que Colomb (cf. Journal de bord).

Ces voyageurs-écrivains sont victimes, pour la plupart, d'une illusion universaliste. Ils semblent considérer qu'il est aisé de reconnaître et de traduire les gestes. Dans les *Voyages* de Cartier on peut remarquer la façon dont cette illusion est enracinée: après avoir installé une grande croix devant des Amérindiens, l'équipage de Cartier tient à leur expliquer au moyen de gestes la cosmogonie dans laquelle cette action s'insère ("nous nous mîmes tous à genoux les mains jointes, en adorant celle-ci devant eux, et leur fîmes signe, regardant et leur montrant le ciel, que par elle était notre rédemption", p. 147); une fois que ces marins européens déduisent, en ayant interprété les gestes qui sont censés refléter la réaction des Amérindiens, que ceux-ci ne sont pas prêts à admettre cette irruption dans leur espace ("ils montrèrent beaucoup d'étonnement, en tournant autour de cette croix et en la regardant", Ibid., pp. 147-148), ils réessaient en développant un autre argument, plus pragmatique, qui viserait à les convaincre de l'intérêt de l'installation, à savoir que la croix serait un point de repère pour les Français: "Et puis nous leur montrâmes par signe que ladite croix avait été plantée pour servir de marque et de balise, pour entrer dans le havre; et que nous y retournerions bientôt et leur apporterions des objets de fer et d'autres choses; et que nous voulions emmener deux de ses fils [de Donnacona] avec nous, et puis les rapporterions audit havre." (Ibid., p. 148). Ces Européens ne semblent donc pas prendre conscience du fait que les gestes sont fondamentalement conventionnels.

La traduction (ou plutôt l'essai de traduction) des aspects kinésiques concernant les Amérindiens dans les récits de voyage révèle qu'ils ont un monde sensoriel différent de celui des Européens. Ces différences s'avèrent particulièrement évidentes dans la traduction des cérémoniaux. Dans les cérémonies d'ouverture ou accueil, de célébration d'une victoire, les danses, les cris, les chants et les attouchements constituent des éléments d'un rituel qui reste souvent énigmatique pour le voyageur-écrivain européen:

Le 9e jour de juin, les Sauvages commencèrent à se réjouir tous ensemble et faire leur tabagie, comme j'ai

6 MORISSONNEAU, CH., *Le langage géographique de Cartier et de Champlain, choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 1978, p. 21.

dit ci-dessus, et danser pour ladite victoire qu'ils avaient obtenue contre leurs ennemis. Or après avoir fait bonne chère, les Algonquins, une des trois nations, sortirent de leurs cabanes et se retirèrent à part dans une place publique, firent arranger toutes leurs femmes et filles les unes près des autres, et eux se mirent derrière, chantant tous d'une voix comme j'ai dit ci-devant. Aussitôt toutes les femmes et filles commencèrent à quitter leurs robes de peaux et se mirent toutes nues montrant leur nature, néanmoins parée de matachias, qui sont patenôtres et cordons entrelacés, faits de poil de porc-épic, qu'ils teignent de diverses couleurs. Après avoir achevé leurs chants, ils dirent tous d'une voix: "ho, ho, ho"; au même instant, toutes les femmes et filles se couvraient de leurs robes, car elles sont à leurs pieds, et s'arrêtent quelque peu; et puis aussitôt, recommençant à chanter, elles laissent aller leurs robes comme auparavant

Champlain, *Des Sauvages*, pp. 103-104<sup>7</sup>

La traduction de ces chants, de ces danses, de cette alternance signifiante des corps nus et habillés est difficile pour un Européen étant donné l'étrangeté, la différence de chaque élément isolé et de leur regroupement dans un cérémonial. A cela s'ajoutent des gestes qui impliquent un contact corporel, des gestes d'attouchement, qui relèvent à la fois de la proxémique et de la kinésique:

ils étaient au nombre, tant hommes, femmes, qu'enfants, de plus de trois cents, dont une partie de leurs femmes, qui ne traversèrent pas, dansait et chantait, dans la mer jusqu'aux genoux. Les autres femmes qui étaient passées de l'autre côté où nous nous trouvions vinrent franchement à nous, et nous frottaient les bras avec leurs mains, puis levaient les mains jointes au ciel, en faisant plusieurs signes de joie.

Cartier, *Voyages...*, p. 142

Et tout soudain s'assemblèrent toutes les femmes et les filles de la ville, dont une partie étaient chargées d'enfants dans leurs bras, qui vinrent nous frotter le visage, les bras et autres endroits sur le corps où elles pouvaient toucher, pleurant de joie de nous voir. (...) Après ces choses faites, les hommes firent retirer les femmes, et s'assirent par terre, autour de nous, comme si nous eussions voulu jouer un mystère.

*Ibid.*, pp. 200-201)

7 CHAMPLAIN, S. de, *Des Sauvages*, Montréal, Typo, 1993, pp. 103-104).

Dans la traduction des données non verbales des comportements communicatifs, nous retrouvons des problèmes. Parmi ces problèmes, nous soulignerions le fait que ces écrivains-voyageurs ne situent pas les traits spécifiques qu'ils observent, souvent trop différents, à l'intérieur d'un ethnolecte mais cherchent à les comparer avec une situation appartenant à leur culture maternelle: c'est le cas de la comparaison que Cartier établit entre le cérémonial d'accueil, où les Amérindiens s'asseoient par terre autour des marins français, et le "mystère", c'est-à-dire le type de représentation historique qu'on jouait en France dans les circonstances extraordinaires. Nous remarquons aussi l'incapacité de percevoir l'existence de la variation culturelle; l'illusion universaliste qu'on constate chez beaucoup d'écrivains-voyageurs européens constitue une manifestation d'ethnocentrisme: ils érigent, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle ils appartiennent en valeurs universelles (cf. Todorov, 1989, p. 19).

## V. Les harangues

L'importance des harangues dans la culture amérindienne a été soulignée par la plupart des voyageurs-écrivains non seulement dans l'espace de Nouvelle-France (cf. Cartier "grande harangue", "une prédication et un prêche", "un grand sermon", in *Voyages...*, pp. 148, 180, 191; Champlain, Lejeune, Brébeuf) mais aussi chez les Toïoupinambaoults du Brésil (cf. Jean de Léry) ou chez les Aztèques (cf. Sahagún, Torquemada).

Les récits de voyage en Nouvelle-France mettent en scène d'éloquents chefs amérindiens et rapportent, en traduction, leurs très nombreuses harangues. Parmi celles-ci, certaines sont courtes et en style indirect, mais d'autres sont si longues qu'elles constituent l'essentiel du récit. C'est surtout dans les Relations des Jésuites que les harangues vont prendre une place très importante, à tel point que dès 1637 les Relations se rapprochent d'une anthologie de harangues amérindiennes entrecoupées de commentaires apostoliques.

Dans ces traductions, des auteurs des Relations tels que Lejeune font apparaître une aisance apparente même s'ils avouent qu'ils ne maîtrisent pas du tout les langues amérindiennes, qu'ils ne font que "bégayer":

Le mal est que je ne fais que bégayer, que je prends un mot pour l'autre, que je prononce mal, et ainsi tout s'en va le plus souvent en risée.

Lejeune, *Relations des Jésuites*, 1634<sup>8</sup>

Nous nous trouvons face à un nouveau problème de traduction, provoqué par un déséquilibre dans la tension entre la culture de départ et la culture d'arrivée. Contrairement aux situations de dysfonctionnement que nous avons repérées plus haut, dans ce cas c'est la culture amérindienne qui séduit les

8 LEJEUNE, Relation de 1634, in *Relations des jésuites*, Montréal, Ed. du Jour, 1972, ch. 4, t. 1, p. 24.

Européens. L'admiration ou même la fascination des Jésuites pour l'"éloquence sauvage" fait qu'ils projettent sur les orateurs amérindiens leur idéal de la parfaite éloquence. Ils traduisent les harangues des autochtones en insistant sur des traits susceptibles de les inscrire dans la descendance de la tradition rhétorique européenne:

Ce Capitaine prend la parole pour répondre, mais avec une rhétorique aussi fine & deliée, qu'il en sçauroit sortir de l'escolle d'Aristote, ou de Ciceron. Il gagna au commencement de son discours la bienveillance de tous les François par une profonde humilité, qui paroissoit avec bonne grace dans ses gestes & dans ses paroles<sup>9</sup>.

L'admiration pour ces chefs amérindiens déclenche paradoxalement une comparaison reflétant de nouveau l'ethnocentrisme. La traduction de la spécificité de leur rhétorique se fait à travers la référence au monde gréco-latin. Le recours à cette référence et donc l'ethnocentrisme est repérable dans d'autres Relations de Lejeune, comme lorsqu'il essaie de traduire l'apparence physique de ces chefs:

Si nous commençons par les biens du corps, je dirai qu'ils les possédaient avec avantage: ils sont grands, droits, forts, bien proportionnés, agiles, rien d'efféminé ne paraît en eux. Ces petits damoiseaux qu'on voit ailleurs, ne sont que des hommes en peinture, à comparaison de nos Sauvages. J'ai quasi cru autrefois que les images des empereurs romains représentaient plutôt l'idée des peintres que des hommes qui eussent jamais été, tant leurs têtes sont grosses et puissantes, mais je vois ici sur les épaules de ce peuple les têtes de Jules César, de Pompée, d'Auguste...<sup>10</sup>.

## VI. Fascination et mépris: langues et images amérindiennes

Fascination et mépris, enracinés dans l'affectif et l'émotionnel, constituent des facteurs qui sont à la base du "défaut de traduction" (cf. Antoine Berman) qu'on constate dans beaucoup de récits de voyage en Nouvelle-France. Ces deux facteurs apparaissent comme des moteurs d'un ethnocentrisme qui entrave la collaboration entre le faire interprétatif ou récepteur et le faire-producteur ou re-médiateur. Les écrivains-voyageurs français, dans leur rôle de traducteurs, ne déploient pas souvent "une ascèse d'anthropologue[s]" (cf. B. Folkart, 1991, p. 310).

<sup>9</sup> Le discours montagnais de Capitanaal, Relation de 1633, in THWAITES, R.G., *The Jesuit Relations and Allied Documents...*, Cleverland, The Burrows Bros Co., 1896-1901, vol. 5, pp. 204-210.

<sup>10</sup> LEJEUNE, in THWAITES, R.G., *The Jesuit Relations and Allied Documents ...*, vol. 6, p. 228.



La non-traduction de la complexité des éléments "autres" de l'univers amérindien et la réduction de leur "différence" en appliquant une grille d'interprétation axiologique européenne touche autant des aspects isolés que l'ensemble du système culturel des Amérindiens et est à la base de remarques telles que:

La menterie est aussi naturelle aux Sauvages que la parole, non pas entre eux, mais envers les étrangers.

Lejeune, *Relation de 1634*, ch. VI, in Pouliot, L.,  
Paul Le Jeune, S.J., op. cit., p. 52,

Ils sont larrons à merveille, de tout ce qu'ils peuvent dérober.

Cartier, J., *Voyages...*, 1992, op. cit., p. 147.

La peinture amérindienne est objet de péjoration et certains relateurs tels que Lejeune la désignent avec des termes comme "marmousets" et "grotesques". Les jésuites décident d'avoir recours à la tradition picturale européenne pour traduire le message chrétien. Ils visent donc non seulement à instruire mais aussi à remplacer les représentations religieuses dans l'espace mental indien, à une véritable conversion de l'imaginaire indien.

En ce qui concerne les langues autochtones, la plupart des écrivains-voyageurs en Nouvelle-France les considèrent comme des langues inférieures, "défectueuses". Les missionnaires, tout en soulignant la "pauvreté" des langues indigènes, s'y intéressent en vue de dominer les autochtones, d'avancer dans leur projet de conversion:

Premièrement, nous faisons des courses pour aller attaquer l'ennemi sur ses terres par ses propres armes; c'est-à-dire par la connaissance des langues montagnaise, algonquine et huronne.

Lejeune, *Relation de 1638*, ch. I, in Pouliot, L.,  
Paul Le Jeune, S.J., op. cit., p. 61.

## VII. Le manque à traduire dans les récits de voyage en Nouvelle-France: un projet d'acculturation

Dans les relations de voyage en Nouvelle-France, la traduction en tant qu'opération ré-énonciative met en évidence le résidu distorsionnel produit par les modalités de ré-énonciation. La ré-énonciation est attestée parfois par un surcroît de valeur (cf. traduction des harangues dans les Relations des Jésuites) mais surtout par un manque à traduire.

On y constate souvent une déficience au niveau du "vouloir-redire", un refoulement de l'Autre. Le rejet de l'altérité chez ces écrivains-voyageurs devient explicite à plusieurs reprises: la spécificité des ethnolectes des Amérindiens apparaît comme un obstacle à leur conversion, à leur ré-intégration dans un système de valeurs européen.

Les sujets traduisant sont très présents dans ce processus de ré-énonciation. Leur position dans l'espace socioculturel, temporel, géographique, et surtout leurs préjugés et le projet de leur voyage y laissent leur empreinte. Leur volonté d'aboutir à un processus d'assimilation où l'acculturation serait "formelle", touchant les structures de la pensée et de la sensibilité, apparaît comme un élément moteur:

J'estime fort que les gens seraient faciles à convertir à  
notre sainte foi.

Cartier, *Voyages...*, 1992, op. cit., p. 143,

D'ici proviendra un bien qui attirera sur l'une et  
l'autre France une grande bénédiction du ciel: c'est la  
conversion d'une infinité de nations de Sauvages, qui  
habitent dans les terres, qui vont tous les jours se  
disposant à recevoir le flambeau de la foi.

Lejeune, *Relation de 1635*, ch. III, in Pouliot, L.,  
Paul Le Jeune, S.J., op. cit., p. 66.

## Bibliographie

- ABOU, S., *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.
- BERTHIAUME, P., *L'aventure américaine au XVIIIe siècle, Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.
- CARTIER, J., *Voyages au Canada*, Paris, La Découverte, 1992.
- CHAMPLAIN, S. de, *Des Sauvages*, Montréal, Typo, 1993.
- DICKASON, O.P., *Le mythe du sauvage*, Paris, Ed. du Félin, 1995.
- DOIRON, N., *L'art de voyager, Le déplacement à l'époque classique*, Sainte-Foy & Paris, Les Presses de l'Université Laval & Klincksieck, 1995.
- FOLKART, B., *Le conflit des énonciations, Traduction et discours rapporté*, Candiac (Québec), Ed. Balzac, 1991.
- GAGNON, F.-M., *La conversion par l'image, Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVIIe siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.
- HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, NRF, 1980.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., *Les interactions verbales*, T. III, Paris, Armand Colin, 1994.
- LAHONTAN, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, Paris, Ed. Desjonquères, 1993.
- LADMIRAL, J.R., *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.
- MORISSONNEAU, C., *Le langage géographique de Cartier et de Champlain, Choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 1978.
- OUELLET, R., (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Sillery (Québec), Ed. du Septentrion, 1993.

- POULIOT, L. *Paul Le Jeune, S.J.*, Montréal & Paris, Ed. Fides, Col Classiques Canadiens, 1957.
- TODOROV, T., *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Ed. Du Seuil, 1989.