

Amérique {Marc André BERNIER} Dans
ses Nouveaux dialogues des morts
(1683), Fontenelle imagine un entretien
entre Cortés, chef militaire auquel l'Es-
pagne doit la conquête du Mexique, et
Moctezuma II, souverain déchu de l'em-
pire aztèque. Au seuil du XVIII^e siècle,
ce dialogue d'outre-tombe s'écrit à la fois
dans le souvenir des enfers de l'ancien
paganisme, où les morts badinent sur
les champs Élysées, et dans le prolonge-
ment des récits de voyage en Amérique,
où se raconte l'expérience inédite que
firent les Européens d'un continent
récemment découvert. Toutefois, en res-
susitant dans un décor à l'antique deux
morts qui appartiennent à l'histoire du
Nouveau Monde, Fontenelle conçoit sur-
tout une fiction où s'invente l'une des
principales figures utopiques qu'illustre-
ront les Lumières: celle du « Sauvage de
bon sens ». Ce dispositif fictionnel doit,
en effet, se lire et se comprendre comme
une expérience de pensée dont la valeur

est exemplaire à tous égards. Il y entre d'abord un sens indubitable des faits, le dialogue entre Cortés et Moctezuma se nourrissant d'une science historique que l'auteur empruntait sans doute à Antonio de Herrera et à son *Histoire générale des voyages et conquêtes des Castellans aux Indes occidentales*, traduite en français dès 1659. Ce souci historique et, plus généralement, empiriste et encyclopédique traverse toute la période. Il confère même un caractère original à l'imaginaire utopique des Lumières, dont Bernard Andrès a montré qu'il est moins enclin à édifier une *civitas philosophica*, c'est-à-dire une « cité philosophique » – comme le faisait au xvi^e siècle l'*Utopie* de Thomas More –, qu'à construire des « figures utopiques » qui, inspirées des récits de voyage en Amérique, en reprennent et en réactivent un ou plusieurs éléments à des fins soit philosophiques, soit rhétoriques mais, dans tous les cas, polémiques (Andrès et Desjardins, 2001, p. 16). En faisant de ces figures autant d'acteurs d'un dialogue historique et critique, les Lumières n'aperçoivent pas tant dans l'utopie, selon la formule de Jean Bodin, une « République en Idée » qu'un matériau commode, notamment constitué de références américaines qui se prêtent aisément à toutes les inflexions frondeuses ou libertines, mutines ou militantes (Bodin, 1993, tome I, p. 61). C'est ce que montre, encore là, l'exemple du Moctezuma de Fontenelle qui, quelque quarante ans avant les Persans de Montesquieu, permet au lecteur de se livrer à un exercice d'éloignement du regard, susceptible de mettre à distance les modèles de la civilisation européenne. Voici donc un Indien, critiquant tantôt les avantages supposés des sciences que cultivent les Européens, qui ne sont pas assez raisonnables pour s'empêcher de se croire savants, tantôt l'hypocrisie des mœurs dites civilisées, sorte de comédie perpétuelle où les apparences tiennent lieu de vérité et de vertu. Cette prise de parole fictive de l'Autre, dont l'exotisme américain aura mis en vogue le modèle, sera d'ailleurs appelée à une fortune considérable, depuis les *Dialogues curieux entre l'auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé* (1703) du baron de Lahontan et les *Lettres d'une Péruvienne* (1747) de Madame de Graffigny jusqu'au *Supplément au voyage de Bougainville* (1772-1779), ouvrage de Diderot qui paraît à une époque où l'imagination utopique des Lumières finissantes se tourne de plus en plus vers les îles du Pacifique.

Mais qu'ils soient tahitiens, aztèques ou péruviens, hurons ou iroquois, tous les « Sauvages de bon sens » dont s'est enchanté le



xviii^e siècle parlent d'autant plus le langage de la raison, de la vertu ou de la nature qu'ils font à nouveau entendre la voix des Anciens. Cette Antiquité retrouvée, l'Amérique de Fontenelle en donnait déjà l'exemple, son Moctezuma n'hésitant pas à opposer à Cortés, qui raillait la grossièreté des Sauvages américains, un parallèle entre les Aztèques et les Athéniens. C'est que, dans le Nouveau Monde, les Lumières retrouvent une Antiquité à jamais perdue en Europe. Hérité de l'humanisme, cet imaginaire avait déjà trouvé à s'exprimer chez Montaigne qui, dans un chapitre de ses *Essais* (1580) consacré aux Cannibales, regrettait que Lycurgue ou Platon n'ait pas pu connaître des peuples auxquels les « lois naturelles [...] commandent encore » et dont la poésie rappelle Anacréon, la langue « les terminaisons grecques » et l'existence « toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré » (Montaigne, 1967, « Des Cannibales », pp. 100 et 103). Au xviii^e siècle, les Américains continueront toujours de paraître sous les traits de Grecs ou de Romains de l'Antiquité, aussi bien chez les jésuites, avec le père Lafitau et ses *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), que chez les philosophes, avec l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770, 1774 et 1780). Dans cet ouvrage que signe l'abbé Raynal et auquel collabore Diderot, on lit ainsi, à propos des colonies anglaises de l'Amérique du Nord : « Pourquoi Athènes et Lacédémone ne renaîtraient-elles pas un jour dans l'Amérique septentrionale ? » (Raynal, 1781, tome IX, p. 83). En pareil cas, toutefois, ce ne sont plus les Amérindiens, mais les Européens établis en Amérique qui suscitent de nouvelles figures utopiques, dont la complexité tient au fait qu'elles rappellent le passé tout en annonçant le futur, si bien que le parallèle avec les Anciens joue désormais un rôle anticipateur en s'ouvrant sur la promesse d'une renaissance d'Athènes dans le Nouveau Monde qui préfigure un état social ou politique encore à venir en Europe. Dans tous les cas, la référence américaine devient un matériau que les Lumières ont, comme l'on disait alors, « utopisé », dans un contexte où le souvenir de l'Antiquité grecque et latine investit en permanence le monde indigène pour mieux susciter de nouvelles formes de savoir et de représentation. À la faveur de cette rencontre s'est forgé un imaginaire utopique original qui invite maintenant à examiner la manière dont s'est noué ce dialogue

entre une très longue mémoire lettrée et le spectacle d'un monde nouveau, l'ensauvagement des modèles antiques qui va en résulter et, enfin, les modalités d'écriture propres à ces parallèles incessants entre les Anciens et les peuples de l'Amérique, où se réfléchissent et se racontent les aspirations de l'Europe à une réforme politique, culturelle et, plus généralement, morale.

L'Antiquité retrouvée

Dans son *Analyse du gouvernement des Incas du Pérou* (1767), le physocrate François Quesnay observait que le « temps offre deux dimensions pour évoquer l'âge d'or : le passé et le futur », alors que l'espace « n'en offre qu'une : l'éloignement » (Quesnay, 1958, tome II, p. 913). La manière très complexe dont se conjugue cette double dimension temporelle et spatiale définit le caractère essentiellement hétérogène de la plupart des figures utopiques qu'inspire l'Amérique au siècle des Lumières. D'une part, on retrouve au sein de cet imaginaire contrasté un « *appeal to Antiquity* » (Gay, 1966, tome I, p. 29). De fait, les Lumières ont exalté l'Antiquité, le souvenir enchanté de ce passé idéalisé rappelant qu'un autre monde est possible ou, pour mieux dire, qu'existait jadis une forme plus libre et plus accomplie d'humanité en regard de laquelle l'Europe moderne apparaît comme un univers imparfait, engoncé dans les préjugés et entravé par les traditions les plus ridicules. De ce point de vue, le dialogue avec les Anciens invite à envisager le présent à la lumière d'une expérience aussi ancienne que mémorable, comme le fait d'ailleurs Rousseau dans ses *Confessions* (1765-1767) lorsqu'il évoque les *Vies parallèles* de Plutarque, ouvrage où brillent tant d'exemples de la vertu citoyenne des Romains et dont la lecture aurait éveillé pour la première fois en lui « cet esprit libre et républicain », ce caractère « impatient de joug et de servitude » (Rousseau, 1973, livre I, p. 38). D'autre part, ce rêve d'une Antiquité ressurgissant du passé pour mieux revivre chez les Modernes suscite et nourrit sans cesse celui d'une Antiquité retrouvée par-delà les océans. Voilà, du moins, ce qu'atteste, entre tant d'exemples, le troisième chapitre de l'*Examen des préjugés vulgaires* (1704), ouvrage dans lequel le père jésuite Claude Buffier entreprend de montrer « que les peuples sauvages sont pour le moins aussi heureux que les peuples polis » (Buffier, 1704, p. 85). L'argument de l'auteur en faveur de cette thèse se base sur l'idée suivante :



la politesse et la civilité prétendues des Européens se réduisent au talent de pouvoir feindre toute la gamme des attitudes et des passions avec le même naturel qu'un comédien paraissant sur une scène. Or, à ce mensonge des vertus affichées s'opposent à la fois l'exemple des Iroquois du Canada, qui ne savent pas « se dire des choses qu'ils ne pensent pas », et celui des Romains qui, eux aussi, « furent vertueux et heureux » tant et aussi longtemps qu'ils demeurèrent « âpres et sauvages » (pp. 95-96). À la lumière de ces leçons que dispense l'histoire antique, les Sauvages de l'Amérique rappellent donc des temps révolus, ceux de « l'âge d'or, et qui étaient des siècles d'innocence et de tranquillité » (p. 126). En ce sens, le parallèle entre le Romain et l'Iroquois participe d'une entreprise qui, comme l'indique le titre de l'ouvrage de Buffier, interroge les préjugés, mais de telle manière que leur examen critique devient indissociable de la figure utopique qu'incarne le Sauvage des Amériques. Cette posture mérite d'autant plus l'attention que, à l'autre extrémité du siècle, les philosophes arriveront toujours à cette même conclusion. Par exemple, dans l'*Histoire philosophique des deux Indes*, Raynal et Diderot soulignent à quel point il importe « aux générations futures de ne pas perdre le tableau de la vie et des mœurs sauvages », dans la mesure où c'est « à cette connaissance que nous devons tous les progrès que la philosophie morale a faits parmi nous » (Raynal, 1780, tome IV, p. 38).

Le rôle que joue la figure utopique du Sauvage américain ne devait pourtant pas se limiter au seul domaine de la pensée morale. Les souvenirs d'un âge d'or à jamais disparu, mais qui se serait conservé en Amérique, investissent également les utopies à vocation pédagogique et politique, comme l'attestent *Les Aventures de Télémaque* (1699), roman éducatif qu'avait écrit Fénelon à l'usage du dauphin de France. Texte aux accents épiques que nourrissent constamment des réminiscences d'Homère et de Virgile, le *Télémaque* puise, dans la littérature grecque et latine, des fables ou des anecdotes qui parlent à l'imagination des enfants, illustrant ainsi un programme pédagogique désireux de réformer l'enseignement au nom d'un idéal de gai savoir où s'instruire rime avec plaisir. C'est notamment le cas de la description que l'on fait à Télémaque de la Bétique, ce « pays dont on raconte tant de merveilles » et qui « semble avoir conservé les délices de l'âge d'or » (Fénelon, 1968, livre VII, p. 205). Fénelon évoque ces contrées afin d'enseigner à un jeune prince le principe de bonne

Baron de Lahontan, *Nouveaux voyages de Mr. le baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, tome I, La Haye, chez les frères L'Honoré, 1703.





Baron de Lahontan, *Nouveaux voyages de Mr. le baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, tome I, La Haye, chez les frères L'Honoré, 1703.

politique auquel tient leur bonheur : « gouverner les peuples contre leur volonté, c'est se rendre très misérable, pour avoir le faux honneur de les tenir dans l'esclavage » (p. 208). Cependant, le précepteur ne pontifie jamais et se fait plutôt conteur afin de donner de l'agrément à ses leçons, dépeignant dès lors une Bétique à laquelle les ornements de la poésie pastorale des Anciens confèrent un charme bucolique, avec ses bergers et ses montagnes « couvertes de troupeaux » (p. 205). En même temps, si Fénelon décrit la Bétique en ayant à la main les poètes grecs et latins, il y transporte surtout les mœurs que prêtent les récits de voyage aux Sauvages américains. À l'exemple de ces derniers, ses habitants ne comptent pas « l'or et l'argent parmi leurs richesses » (p. 205) ; leurs femmes « font des tentes, dont les unes sont de peaux cirées et les autres d'écorces d'arbres » (p. 206) ; tous « ont horreur de notre politesse » et lui préfèrent « leur aimable simplicité » (p. 207), tant et si bien, en somme, qu'ils « n'ont jamais voulu que leurs enfants apprirent à vivre comme nous » et regardent « [nos mœurs] comme un songe monstrueux » (pp. 211-212).

Avec ses Sauvages du Nouveau Monde transplantés dans un décor pastoral suggéré par la lecture des poètes de l'Antiquité, l'utopie de la Bétique entremêle deux mondes et deux cultures par-delà l'intervalle des siècles et l'éloignement des lieux. En hellénisant d'une part les Amérindiens et en ensauvageant d'autre part les modèles grecs et romains, Fénelon peuple soudainement des paysages bucoliques, conçus à la manière de Virgile, d'hommes qui vivent sous la tente et considèrent le vin comme « une espèce de poison » (p. 209). Au reste, cette logique du rapprochement analogique entre les Anciens et les Indiens devait, quelque vingt-cinq ans plus tard, s'affirmer avec brio sous la forme d'un parallèle aussi méthodique que systématique dans les *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. À bien des égards, cet ouvrage du jésuite Lafitau adopte une démarche empiriste, attentive aux faits et tournée vers une histoire culturelle comparée qui annonce parfois l'ethnologie moderne ; son dessein, pourtant, est d'abord apologétique. Aux athées et aux libertins, il s'agit en effet d'opposer la preuve du « consentement unanime des peuples à reconnaître une divinité » (Lafitau, 1724, p. 7), argument qui tomberait s'il était établi, comme le prétendent certains incrédules, que les Sauvages n'ont pas de religion. À cette thèse, Lafitau répond en soutenant que « les peuples qu'on appelle



barbares ont une religion», en l'occurrence une religion qu'il faut comprendre et décrire à la lumière des rapports de conformité que celle-ci entretient «avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'Antiquité les orgies de Bacchus et de la Mère des dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris» (p. 7). Aussi importe-t-il d'établir, dans le détail des pratiques culturelles, cette ressemblance qui fait des Sauvages les derniers dépositaires de la religion naturelle. C'est ainsi que rien ne ressemble plus aux pantomimes des Américains que les «dances crétoises» qui «étaient encore en honneur à Rome du temps des Césars» (p. 524); de même, leurs sacrifices sont suivis de chants et de «dances militaires», tout comme jadis, à Lacédémone, «tous les simulacres des dieux étaient armés, jusqu'à celui de Vénus» (p. 196). Bref, danses, rituels, coutumes: tout, chez Lafitau, est d'une ressemblance si frappante entre les Anciens et les Sauvages que, dans son *Essai sur les mœurs* (1756), Voltaire souligne avec ironie à quel point le père jésuite force parfois le parallèle: il «fait venir les Américains des anciens Grecs; et voici ses raisons. Les Grecs avaient des fables, quelques Américains en ont aussi [...]. On dansait dans les fêtes de la Grèce, on danse en Amérique. Il faut avouer que ces raisons sont convaincantes» (Voltaire, 1990, p. 30).

Si les railleries de Voltaire ont pu ruiner les prétentions apologétiques de Lafitau, l'entreprise d'hellénisation des Sauvages à laquelle se livre le jésuite leur confère un caractère de vertu à l'antique qui, lui, est constitutif de la figure utopique que le siècle des Lumières a rendue mémorable. De fait, une telle représentation du Sauvage permet de dégager et de développer les principes d'une morale naturelle et universelle qui, souvent mieux que tout culte officiel, inspire au cœur des hommes le sens de la justice et du respect d'autrui. C'est donc en ce sens que cette figure convie les Lumières européennes à se mettre à l'école des peuples du Nouveau Monde, comme le fera encore un autre jésuite, le père Charlevoix qui, dans le sixième volume de son *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* (1744), propose ce «portrait en raccourci des Sauvages»:

Nés libres et indépendants, ils ont en horreur jusqu'à l'ombre du pouvoir despotique, mais ils s'écartent rarement de certains principes [...], fondés sur le bon sens, qui leur tiennent lieu de lois. [...] Comme ils ne sont point esclaves de l'ambition et de l'intérêt, et qu'il

n'y a guère que ces deux passions qui aient affaibli dans nous ce sentiment de l'humanité que l'auteur de la nature avait gravé dans nos cœurs, l'inégalité des conditions ne leur est pas nécessaire pour le maintien de la société. [...] Jusque dans leurs démarches les plus indifférentes, on aperçoit des traces de la religion primitive. (Charlevoix, 1744, pp. 60-63)

Indépendance d'esprit, morale naturelle que dictent la raison et la bienveillance, égalité des conditions : cet idéal moral, social et politique que permet de penser et de décrire la figure utopique du Sauvage est déjà presque celui dont va se réclamer Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Depuis les entreprises apologétiques des jésuites jusqu'aux projets de réforme sociale et politique des philosophes, cette figure se prête à toutes les inflexions, servant tantôt à remonter jusqu'à la source de la morale, voire de la religion, tantôt à renverser la hiérarchie traditionnelle entre peuples civilisés et sauvages pour mieux dénoncer les vices des premiers et célébrer les vertus des seconds. Dans tous les cas, elle assigne une origine à partir de laquelle peut se concevoir une histoire naturelle de l'humanité, de manière à rendre possible une enquête généalogique et critique portant sur les mœurs ou les religions, les lois ou les institutions sociales et politiques.

Si caractéristique des Lumières, cette perspective généalogique s'affirme dès le début du siècle dans les *Dialogues curieux entre l'auteur et un Sauvage de bon sens*. Héritier de la tradition du libertinage érudit, leur auteur, le baron de Lahontan, propose des dialogues entre un Européen et Adario, un Sauvage philosophe qui disserte à la manière d'un disciple d'Épicure, de Pyrrhon ou de Montaigne. Placée sous ce jour, la civilisation européenne apparaît comme un univers pétri de préjugés, c'est-à-dire de traditions et de coutumes qui résultent d'une expérience nationale et historique radicalement étrangère aux leçons que dispensent la raison et la nature. À propos de la religion chrétienne, Adario déclare ainsi à son interlocuteur : « [le Grand Esprit] t'a fait naître Français, afin que tu crusses ce que tu ne vois ni ne comprends ; et il m'a fait naître Huron, afin que je ne crusse que ce que j'entends, et ce que la raison m'enseigne » (Lahontan, 1704, p. 9). Mais, au regard de ces lumières naturelles que procure le bon sens au Huron, il n'y a pas seulement le christianisme



Baron de Lahontan, *Nouveaux voyages de Mr. le baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, tome I, La Haye, chez les frères L'Honoré, 1703.

dont l'autorité semble tenir à une croyance que fixent les préjugés de la naissance : les institutions politiques elles-mêmes se découvrent une histoire qu'aurait confisquée le pouvoir usurpé des tyrans et des prêtres. De fait, ne doit-on pas considérer que ce sont les théologiens qui, par calcul politique, « ont fait croire au peuple que c'était Dieu qui avait établi le roi sur eux et qu'ils devaient lui obéir, fût-il le plus exécration des monstres » (Lahontan, 1704, III, p. 274, dans Chinard, 2000, p. 183) ? De même, une fois déférée devant le tribunal de la raison, la morale sexuelle des Européens apparaît, elle aussi, comme un tissu d'usages arbitraires ; en effet, demande par exemple Adario, « si les maris ont des maîtresses, pourquoi leurs épouses n'auront-elles pas des amants ? » (Lahontan, 1704, p. 95). Au surplus, que penser de la conception européenne du mariage, qui contraint les jeunes gens à épouser, « au gré de leurs pères et contre leurs désirs », des « personnes qu'ils haïssent mortellement » (p. 97) ? Et Adario de conclure : « Voit-on cela parmi les Hurons ? [...] Les femmes n'ont-elles pas la même liberté que les hommes ? » (p. 98). Autrement dit, la « Nature n'a pas mieux gardé ses proportions envers les femmes qu'envers les hommes » (p. 93), si bien qu'en faisant entendre, dans toutes ses observations, cette voix de la nature, le Sauvage de l'Amérique se trouve également à reformuler les principales thèses que suggérerait aux Anciens leur naturalisme philosophique.

L'ensauvagement des modèles antiques

Dans les forêts du Nouveau Monde, les cœurs pourraient donc s'aimer librement en vertu des lois qu'aurait édictées la nature elle-même. Sur ce point, la figure utopique du Sauvage se construit, encore une fois, à partir des observations effectuées par les voyageurs qui, généralement, avaient été frappés par la liberté sexuelle des Amérindiennes. En témoigne à nouveau Lahontan qui, entre 1683 et 1693, a vécu en Nouvelle-France et dont les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* (1703) rapportent, par exemple, que les filles amérindiennes « sont maîtresses de leur corps » et, par conséquent, « libres de faire ce qu'elles veulent par le droit de liberté » (Lahontan, 1703, p. 132).

Si l'érudition ethnographique du XVIII^e siècle atteste d'une véritable fascination pour cette liberté amoureuse dont jouiraient les Sauvages, écrivains et artistes reprennent, comme en écho, ce thème que leur fournit l'exotisme américain pour en faire l'une des sources



de l'invention artistique ou littéraire. Sur la scène de l'opéra français, le livret de Louis Fuzelier pour *Les Indes galantes* de Rameau (1735) fait dire à Zima : « Le cœur change à son gré dans cet heureux séjour » (Fuzelier, 1995, p. 53). Dans le domaine des lettres, Nicolas Bricaire de La Dixmerie fait paraître des *Contes philosophiques et moraux* (1765), recueil dans lequel figure une nouvelle intitulée « Azakia » qui, quelque quarante ans avant le *René* de Chateaubriand, raconte l'histoire d'un Européen trouvant l'amour au milieu des déserts de l'Amérique. Au théâtre, enfin, *l'Arlequin sauvage* (1721) de Delisle de La Drevetière connaît un très vif succès à la Comédie-Italienne. À peine débarqué à Marseille, cet Arlequin d'un genre nouveau y tombe amoureux de la belle Violette et toute la pièce développe ensuite cette intrigue galante de manière à montrer « la nature toute simple opposée parmi nous aux lois, aux arts et aux sciences » (Delisle de La Drevetière, 1731, p. 7). À Violette expliquant à Arlequin, encore étonné par les bienséances auxquelles doivent se soumettre les amants en France, qu'on « n'aime pas si facilement dans ce pays », celui-ci oppose les usages que prescrit la nature en Amérique : « Allons dans mon pays : on présente une allumette aux filles ; si elles la soufflent, c'est une marque qu'elles veulent vous accorder leurs faveurs ; si elles ne la soufflent pas, il faut se retirer. Cette méthode vaut bien celle de ce pays, elle abrège tous les discours inutiles » (pp. 24 et 27). Bref, à la vérité des mouvements de la nature, qui invitent les désirs à se déclarer sans apprêt, s'opposent les détours étudiés qu'impose le préjugé à l'homme civilisé. Dans ce contexte, tous les rituels de la parole qu'avait cultivés la société curiale d'Ancien Régime deviennent autant de grimaces inutiles et artificieuses auxquelles fait consentir l'hypocrisie, cette opposition annonçant d'ailleurs la distinction entre le code de la nature, le code civil et le code religieux que, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, la figure utopique du Tahitien inspirera à Diderot en faveur d'une critique de la morale sexuelle étriquée des Européens.

Si la figure utopique du Sauvage américain lui procure un porte-parole éloquent et séduisant, ce naturalisme philosophique est également susceptible d'inflexions lyriques. Dès le xvii^e siècle, l'Amérique avait fait l'objet, notamment sous la plume des missionnaires jésuites, de descriptions luxuriantes qui, en célébrant les merveilles de la nature, s'adressaient à la sensibilité du lecteur pour

mieux lui faire éprouver la beauté du monde. Entre tant d'auteurs, on pourrait citer le père Pierre Pelleprat qui, dans sa *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale* (1655), évoque les couleurs chaudes et chatoyantes des oiseaux de la Guyane :

Je puis mettre au nombre des choses qui sont les plus agréables à la vue cette belle variété de plumage de tant d'espèces d'oiseaux qui sont perchés sur les arbres et qui sont comme un beau tableau diversifié de toute sorte de couleurs [...], tant il est vrai que la nature se joue dans ces beaux ouvrages et que Dieu se plaît à se faire admirer dans ses créatures. (Pelleprat, 1655, pp. 38-39)

Ici, le récit a moins pour fonction de faire connaître un monde nouveau que de séduire le lecteur par un tableau qui esthétise l'espace et confère au paysage une éloquence muette, capable d'y faire pressentir la présence du divin. En même temps, de tels tableaux confèrent une couleur guyanaise à un art de la description hérité des Anciens, si bien que des paysages conçus d'après une rhétorique régissant la composition d'un *locus amœnus*, c'est-à-dire d'un lieu idéal, se peuplent de perroquets, d'oiseaux étranges et exotiques, avec lesquels, conclut Pelleprat, « la nature forme un second arc-en-ciel sur terre » (p. 38).

Au XVIII^e siècle, ce ne seront plus seulement les paysages du Nouveau Monde, mais également la figure utopique du Sauvage américain qui va contribuer à une sorte d'ensauvagement des modèles antiques. Dès la première moitié du siècle, le père Lafitau fournit plusieurs exemples de cette attitude ; ne lit-on pas, sous sa plume, « que le Psaume 186 qui commence par ces paroles, *super flumina Babylonis* [au bord des fleuves de Babylone], est une manière de chanson de mort » (Lafitau, 1724, p. 284), proche en cela des chants sauvages dont la connaissance illumine dès lors la compréhension de la poésie sacrée ? Mais c'est surtout au cours de la seconde moitié du siècle que se révélera la fécondité de ces parallèles, plus particulièrement à la faveur d'une pensée esthétique qui, désormais, souhaite insuffler une énergie, voire une puissance émotionnelle nouvelle aux modèles antiques, comme l'affirme d'ailleurs Diderot lorsqu'il s'exclame, dans son discours sur *La Poésie dramatique*, qu'il faut à la littérature « quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage »



(Diderot, 1818, p. 676). Il en va de même dans la pratique des beaux-arts, où la représentation de l'Amérindien allie au souvenir des Anciens les observations ethnologiques des Modernes. L'exemple de Grasset de Saint-Sauveur en témoigne avec éloquence, puisque les illustrations ornant ses *Costumes civils de tous les peuples* (1788, tome IV) donnent à son « Sauvage du Canada » la pose et les gestes de l'Apollon du Belvédère, l'Amérindien y gagnant force et noblesse d'expression, tandis que le modèle antique trouve, dans le personnage du Sauvage, le principe d'une régénérescence. Au surplus, ce double travail d'idéalisation du Sauvage et d'ensauvagement du paradigme antique contribue à susciter, dans les deux dernières décennies du XVIII^e siècle, un idéal esthétique radicalement neuf : celui du primitivisme qui, comme l'a souligné Chantal Grell dans *Primitivisme et mythes des origines* (1989), s'autorise alors du parallèle entre une Antiquité révérée et une Amérique utopique.

En littérature, cette sauvagerie américaine favorise également la renaissance des modèles antiques, du moins si l'on en juge par un roman de Marmontel, *Les Incas, ou la Destruction de l'Empire du Pérou* (1777). L'ouvrage entend dénoncer les crimes des Espagnols et, dès la préface, rappelle que « jamais l'Histoire n'a rien tracé de plus touchant, de plus terrible que les malheurs du Nouveau Monde dans le livre de Las Casas » (Marmontel, 1777, p. 1), ce prêtre dominicain qui fut le grand historien de la conquête des Amériques dans sa *Découverte des Indes occidentales* (1542). À sa suite, Marmontel prend non seulement parti en faveur de la cause inca mais, afin de mieux la défendre et l'illustrer, il invente un tout nouveau genre littéraire : le « roman épique ». Cette métamorphose du roman en épopée moderne a pour vocation d'arracher la tradition romanesque à l'univers des boudoirs, des galanteries doucereuses et des petits-maîtres évaporés, pour en faire un « grand genre », à la fois historique et politique, à l'image de ce qu'à la même époque devient la peinture chez un David. Le roman épique participe ainsi de la vaste entreprise de régénération, héroïque et, bientôt, républicaine, qui anime certaines des tendances essentielles de l'esthétique néoclassique. Dans *Les Incas*, ce néoclassicisme s'adosse à des modèles qui remontent à Homère et Virgile, mais que l'ouvrage réinvente pour mieux en renouveler l'esprit, comme le montre ce passage tiré du premier chapitre et consacré à la description de la fête du Soleil :

Soudain la lumière à grands flots s'élançe de l'horizon vers les voûtes du firmament; l'astre qui la répand s'élève, et la cime du Cayambur est couronnée de ses rayons. C'est alors que le temple s'ouvre, et que l'image du Soleil, en lames d'or, placée au fond du sanctuaire, devient elle-même resplendissante à l'aspect du dieu qui la frappe de son immortelle clarté. Tout se prosterne, tout l'adore; et le pontife, au milieu des Incas et du chœur des Vierges sacrées, entonne l'hymne solennelle, l'hymne auguste qu'au même instant des millions de voix répètent, et qui, de montagne en montagne, retentit des sommets de Pambamarca jusque par-delà le Potose. (Marmontel, 1777, pp. 29-30)

Dans la succession de ces vers blancs, qui donnent rythme et ampleur à la prose en alternant décasyllabes, alexandrins et octosyllabes, éclatent non seulement le souvenir magnifié d'un civisme et d'un naturalisme à l'antique mais, encore et surtout, l'ambition proprement moderne de régénérer les modèles anciens en les transportant dans le Nouveau Monde.

Après 1750, pareille attitude doit évidemment beaucoup à la promotion d'un ton à l'antique, à la fois digne et vertueux, qu'adopteront d'ailleurs les révolutionnaires de la fin du siècle, afin de renouer avec des formes esthétiques fortes, voire viriles, par-delà les mignardises aristocratiques et les dieux enamorés du rococo. En réunissant roman et épopée en faveur du récit d'un épisode tragique de l'histoire des Amériques, c'est cette rupture qu'affirme déjà le genre que crée Marmontel. Mais ce faisant, si le nouveau souffle épique qui doit animer le roman moderne conduit à représenter le Sauvage américain avec une majesté et une grandeur dignes de l'antique, cette figure utopique porte également en elle la promesse d'une renaissance en Amérique d'une Antiquité rêvée. Par exemple, Marmontel raconte comment un couple d'Amérindiens secourt, soigne et ramène à la vie le bon Las Casas, ce vieillard si généreux qu'accable alors la maladie :

Écoute, ajouta le Sauvage, en soulevant sa tête, ils disent que tu es attaqué d'une maladie à laquelle le lait de femme est salutaire. Je t'amène ici ma compagne. Elle a perdu son enfant; elle a pleuré sur lui; elle a baigné du lait de ses mamelles la poussière qui le couvre; il ne lui demande plus rien. La voilà. Viens, ma femme, et présente à mon père ces deux sources de la santé. (Marmontel, 1777, pp. 225-226)



J. M. Moreau de Jonnes Del. g. b.

N. De Longueville fecit. H. Goussier sculp.

Penn achette des Sauvages le pays qu'il veut occuper

L. XVIII. Pag. 3.

Guillaume-Thomas-François Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome IX, Genève, chez Jean-Léonard Pellet, 1780.

Benjamin Franklin, ministre plénipotentiaire à la Cour de France pour la République des Provinces unies de l'Amérique septentrionale. Né à Boston le 17 avril 1706, gravure à l'eau-forte et au burin parue chez Bligny, d'après Rosalie Filleul, 1780.





Comme l'a relevé Peggy Davis, cette scène d'allaitement reprend le motif classique de la charité romaine, anecdote que rapportait l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien et dont la tradition littéraire et iconographique avait fait l'un des emblèmes de la vertu romaine. Toutefois, dans cette scène des *Incas*, cet *exemplum virtutis* ou, si l'on préfère, cet exemple de vertu, revit chez les Sauvages américains, renouvelant de ce fait jusqu'à la conception de l'épopée, où l'héroïsme tient moins, désormais, à la célébration des vertus guerrières qu'à un sens de l'élévation morale, incarné par deux enfants de la nature et porté par le souffle et la puissance de formes littéraires associées aux grands genres qu'avaient cultivés les Anciens. Quelque vingt-cinq ans plus tard, Chateaubriand se souviendra de ces solutions et, dans *Atala* (1801), fera à son tour des Sauvages américains des héros homériques ou, si l'on préfère, des figures utopiques dont pourra s'emparer la modernité littéraire pour mieux réinventer l'épopée.

Parallèles entre les Anciens et les peuples de l'Amérique

Dans son *Voyage en Amérique*, Chateaubriand revient sur sa rencontre avec Washington à Philadelphie. L'ouvrage ne paraît qu'en 1827, mais évoque un voyage effectué en 1791, de sorte que, précise l'auteur, d'après ses « idées d'alors », Washington « était nécessairement Cincinnatus ». Or, si Chateaubriand aperçoit d'abord le grand homme « dans une voiture qu'emportaient avec rapidité quatre chevaux fringants » et que, poursuit-il, « Cincinnatus en carrosse dérangeait un peu » sa « république de l'an de Rome 296 », il retrouve néanmoins en lui, lorsqu'il le rencontre enfin, toute « la simplicité du vieux Romain » (Chateaubriand, 1836, p. 20). C'est qu'en cette fin du XVIII^e siècle les parallèles avec les Anciens, où s'était forgée la figure utopique du Sauvage, se multiplient dorénavant en faveur d'innombrables comparaisons avec les citoyens de la toute nouvelle république étasunienne. Les représentations iconographiques de la Révolution américaine en apportent de très nombreux témoignages, tout comme les portraits à l'antique de plusieurs de ses principaux acteurs. Par exemple, dans une gravure parue chez Bligny en 1780, Benjamin Franklin apparaît dans un médaillon que porte un Diogène à la lanterne, le second trouvant dans le premier l'homme libre qu'il avait si longtemps cherché en vain, comme l'indique

cette inscription figurant sur un socle : « *STUPETE GENTES REPERIT VIVUM DIOGENES* » (« Émerveillez-vous, peuples de toute la terre, Diogène en trouve un en vie »). De même, à peu près tous les commentateurs de l'un des ouvrages fondateurs des lettres américaines, les *Letters from an American Farmer* (1782) de St-John de Crèvecoeur, ont aperçu dans ce portrait idéalisé des États-Unis une utopie dont l'inspiration, pastorale et antique, est manifeste : « *At the heart of his utopia is a pastoral vision* », écrit par exemple A. W. Plumstead dans *The American Literature* (Plumstead, 1977, p. 216). Enfin, dans la province restée britannique du Bas-Canada, l'Antiquité tend toujours aux Modernes un miroir où se réfléchissent leurs aspirations républicaines, comme le montre ce songe politique de l'un des principaux tribuns du Parti canadien, Louis-Joseph Papineau, qui écrit en 1829 à l'une de ses correspondantes américaines, M^{me} Lancaster Lupton : « Venez calculer [...] à quelle époque Québec, renversant de ses mains ses murailles, aura la ressemblance, le nom et les vertus de Sparte » (Papineau, 2006, p. 222). Mais qu'il s'agisse de Franklin ou de Papineau, dans tous les cas, comme l'écrivait Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution* (1967), on s'aperçoit que, « sans l'exemple classique dont l'éclat traversait les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu le courage d'entreprendre ce qui devait se révéler une action sans précédent » (Arendt, 1967, p. 291).

L'Amérique qui se rêve dans toutes ces comparaisons avec l'Antiquité n'est pourtant plus celle qui, dans les Sauvages du Nouveau Monde, donnait à voir l'image embellie des premiers temps. Désormais, c'est l'avenir qui, entre utopie et uchronie, s'invente sous la figure d'une Antiquité retrouvée en Amérique. Dans ce contexte, les utopies enfantées par le Nouveau Monde s'inscrivent dans un devenir historique, de sorte qu'elles invitent l'imagination à se projeter dans un futur où les vertus antiques s'incarnent dans une humanité régénérée par une révolution politique où l'Europe découvre son avenir. À l'occasion de l'éloge funèbre de Franklin, que la Grèce « aurait mis au nombre de ses dieux » (frontispice des *Œuvres* de Franklin en français, 1773), Mirabeau s'écrie : « Franklin est mort... Il est retourné au sein de la divinité, le génie qui affranchit l'Amérique et versa sur l'Europe des torrents de lumière » (1822, tome II, p. 434). En regard de ces parallèles historiques se construit donc une



Amérique utopique qui s'ouvre sur une temporalité de l'émancipation. Autrement dit, Franklin n'est plus simplement un imprimeur et un éditeur, un naturaliste et un homme politique américain ; il est bien davantage : c'est un nouveau Diogène, c'est un philosophe grec dont l'élévation d'esprit fait revivre parmi les Modernes la grande idée que se faisaient les Anciens de la liberté. Au demeurant, cette dynamique que confèrent à l'utopie américaine de semblables comparaisons avec l'Antiquité tient sans doute à l'idée que les Anciens eux-mêmes s'étaient faite du parallèle. À l'origine de cette pratique, comme l'a montré Grégory Gicquiaud, il faut en effet apercevoir « un avatar du modèle agonistique, qui a si profondément influencé et structuré la littérature et la pensée grecques » (Gicquiaud, 2006, p. 31). Ce que les Grecs appellent *synkrisis* suppose ainsi l'idée de comparer, mais aussi d'opposer, de confronter et de mesurer, si bien que, en invitant à considérer la ressemblance par-delà la différence et la différence par-delà la ressemblance, le parallèle introduit un va-et-vient constant, une oscillation permanente de l'analogie à l'opposition. En regard de cette logique, si le parallèle que propose Papineau entre Québec et Sparte rapproche le destin de ces deux villes, pareille comparaison manifeste surtout une différence fondamentale : celle d'une grandeur perdue, celle d'une capacité à se révolter contre la tyrannie qui animait les Anciens et dont l'éclipse doit faire honte aux Modernes. C'est pourquoi, bien loin de se confondre avec une nostalgie passiste, les figures utopiques que suscite cet imaginaire des temps parallèles sont plutôt la promesse d'une émancipation, où la critique des servitudes modernes se nourrit du souvenir ardent d'une liberté abolie et d'une dignité perdue.

Bibliographie

Sources

- Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, [1576], éd. par G. Mairet, Paris, Librairie générale française, 1993.
- Claude BUFFIER, *Examen des préjugés vulgaires pour disposer l'esprit à juger sainement de tout*, Paris, Jean Mariette, 1704.
- Pierre-François-Xavier de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, tome VI, Paris, Rollin, 1744.
- François-René de CHATEAUBRIAND, *Voyage en Amérique*, [1827], in *Œuvres complètes*, tome XII, Paris, Pourrat Frères, 1836.
- Louis-François DELISLE DE LA DREVETIÈRE, *Arlequin sauvage*, [1721], Paris, Briasson, 1731.
- Denis DIDEROT, «De la poésie dramatique», [1758], in *Œuvres complètes de Denis Diderot*, tome IV, Paris, Belin, 1818.
- FÉNELON, *Les Aventures de Télémaque*, [1699], éd. par J.-L. Goré, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.
- Bernard de FONTENELLE, *Nouveaux dialogues des morts*, [1683], Paris, Librairie Marcel Didier, 1971.
- Louis FUZELIER, *Les Indes galantes*, [1735], in Jean VERMEIL, *Journal de l'Opéra*, Paris, Éditions du Félin, 1995.
- Jacques GRASSET DE SAINT-SAUVEUR, *Costumes civils actuels de tous les peuples connus, dessinés d'après nature, gravés et coloriés*, tome IV, Paris, Pavard, 1788.
- Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné, 1724.
- Baron de LAHONTAN, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, tome II, La Haye, Frères l'Honoré, 1703.
- Baron de LAHONTAN, *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, Amsterdam, Boeteman, 1704.
- Jean-François MARMONTEL, *Les Incas, ou la Destruction de l'Empire du Pérou*, Paris, Lacombe, 1777.
- Honoré-Gabriel Riqueti MIRABEAU (comte de), «Éloge funèbre de Franklin», [1790], in *Œuvres*, tome II, Paris, Guien et compagnie, 1822.
- Michel de MONTAIGNE, *Essais*, [1580], in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1967.
- Louis-Joseph PAPINEAU, «Lettre à M^{me} Lancaster Lupton, d'Albany: Montréal, 4 novembre 1829», *Lettres à divers correspondants*, tome I: 1810-1845, Montréal, Varia, 2006.
- Pierre PELLEPRAT, *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, Paris, Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1655.
- François QUESNAY, «Analyse du gouvernement des Incas du Pérou», [1767], in *François Quesnay et la physiocratie*, tome II, Paris, Institut national d'études démographiques, 1958.
- Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, [1770], tome IV et tome IX, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780 et 1781.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, [1782-1789], livre I, Paris, Gallimard, 1973.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, [1756], éd. par R. Pomeau, Paris, Bordas, 1990.

Travaux

- Bernard ANDRÈS, Nancy DESJARDINS (dir.), *Utopies en Canada (1545-1845)*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2001.
- Hannah ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
- Marc André BERNIER, Clorinda DONATO, Hans-Jürgen LÜSEBRINK (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Textualities, Intellectual Disputes, Intercultural Transfers*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- Pierre BERTHIAUME, *L'Aventure américaine au XVIII^e siècle: du voyage à l'écriture*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.
- Gilbert CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913; Genève, Slatkine, 2000.
- Peggy DAVIS, «"Réaliser sous un ciel nouveau un idéal ancien". La résurgence de l'Antiquité en Amérique dans les gravures françaises», in Tristan COIGNARD, Peggy DAVIS, Alicia MONTTOYA (dir.), *Lumières et histoire / Enlightenment and History*, Paris, Honoré Champion, 2010, pp. 215-244.
- David FAUSETT, *Writing the New World. Imaginary Voyages and Utopias of the Great Southern Land*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993.
- Peter GAY, *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, tome I, New York, Alfred A. Knopf, 1966.
- Grégory GICQUIAUD, «La balance de Clio: réflexions sur la poétique et la rhétorique du parallèle», in Marc André BERNIER (dir.), *Parallèle des Anciens et des Modernes. Histoire, rhétorique et esthétique au siècle des Lumières*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 29-47.
- Chantal GRELL, Christian MICHEL (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989.
- Chloë HOUSTON, *New Worlds Reflected. Travel and Utopia in the Early Modern Period*, Burlington, Ashgate, 2010.
- Nejma KERMELE, Bernard LALLÉ (dir.), *L'Amérique en projet. Utopies, controverses et réformes dans l'Empire espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.



- Edmundo O'GORMAN, *The Invention of America. An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.
- Réal OUELLET, *La Relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Réal OUELLET, Laurier TURGEON, Denys DELÂGE (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- A. W. PLUMSTEAD, «Hector St-John de Crèveccœur», in *The American Literature, 1764-1789. The Revolutionary Years*, University of Wisconsin Press, 1977.