

Le soi chez les autres : comment se transformer sans se perdre?

Jacques CAROUX (CNRS)

et Pierre RAJOTTE (Université de Sherbrooke)

L'individu moderne est en guerre avec lui-même : pour être relié à soi, il faut être séparé de soi.

(Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, p. 16)

Parmi les diverses pratiques discursives contemporaines qui permettent d'observer la représentation de la relation intersubjective entre le soi et l'autre, le récit de voyage présente quelques avantages. D'une part, le voyage fournit bien souvent l'occasion de « découvrir » la différence de l'autre, — quand il n'est

pas entrepris spécifiquement dans ce but¹ —, une découverte susceptible de mener à « des interrogations sur “son” identité et “ses” appartenances que l’on croyait uniques et irréductibles au temps et à l’espace » (Gohard-Radenkovic, 2004, p. 178). Voyager, disait Jean Chesnaux, c’est « cheminer en soi-même » (p. 47), mais c’est aussi cheminer en soi loin du « même », c’est-à-dire vivre une expérience où l’identité du soi et l’identité du même peuvent se dissocier, « mettant en quelque sorte à nu l’ipséité du soi sans le support de la mêmeté », pour reprendre une formulation de Paul Ricœur (1990, p. 148). D’autre part, le récit moderne qui résulte du voyage, ce qu’André Carpentier appelle « le cœur de l’expérience littéraire du voyage », consiste généralement à faire le « récit de l’acquisition d’un savoir sur l’ailleurs, sur le Divers et sur soi » (Carpentier, 2003, p. 172). C’est dire qu’il permet particulièrement bien de mesurer la projection du soi qui résulte de la rencontre avec la culture de l’autre. Qu’en est-il dans les récits des voyageurs et des pèlerins québécois du XX^e siècle? Quelle représentation les auteurs, une fois chez les autres, donnent-ils du même? Leurs récits visent-ils à rendre compte de cette dislocation, de cette décentration identitaire que favorise le voyage? Et pour atteindre quelle « nouvelle forme de présence à soi » (Landowski, 1997, p. 99)? Peut-on observer chez les voyageurs des besoins d’identification et de différenciation à l’égard de la différence, une propension « aux identifications à l’autre, par quoi il[s] s’altère[nt], et aux différenciations d’avec l’autre, par quoi il[s] s’identifie[nt] » (Ouellet, 2003, p. 18)? Et que révèle cette propension comme possible ou comme alternative à

¹ Il importe de signaler que l’autre associé au voyage se distingue de « l’autre proche », de l’intérieur, du quotidien. Comme le précise Marc Augé, « l’autre sans les prestiges de l’exotisme, c’est simplement l’étranger, souvent craint moins parce qu’il est différent que parce qu’il est trop proche » (p. 26).

l'égard non seulement de leur (re)configuration de l'identitaire mais aussi de leur rapport au monde?

La présente étude prend appui sur un corpus de plus d'une soixantaine de récits de voyageurs et de pèlerins québécois du XX^e siècle. Elle se divise en trois parties dégagées en fonction des cohérences constatées dans les systèmes de valeurs et de représentations qui innervent ces récits. D'abord, nous verrons que les voyageurs et les pèlerins québécois de la période 1900-1940 tendent à adopter un modèle de représentation de l'ailleurs et de l'autre qui conforte leurs acquis identitaires hérités majoritairement d'un Occident chrétien triomphaliste. Puis, il sera question des auteurs de la période allant de 1940 à la fin du XX^e siècle qui remettent en question ces mêmes acquis au contact de l'autre, notamment en parcourant l'Asie. Enfin, nous porterons notre attention sur la recherche de « nouveaux » repères et de « nouvelles » filiations identitaires dont témoignent l'engouement sans précédent pour le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle et le phénomène éditorial québécois qui s'y rattache à partir des années 1990. Après s'être identifié à un même « essentialisé », puis l'avoir rejeté, le soi semble à la recherche d'une « mêmeté » transformée, comme on le verra, par un retour aux sources assez paradoxal.

Le soi en modèle de vérité, prisme de lecture de l'autre et du monde

Les voyageurs et les pèlerins canadiens-français du XIX^e siècle et du début du XX^e ne parviennent que très rarement à considérer l'ailleurs et l'altérité autrement que comme un moyen de faire

valoir le « groupe de référence » (Landowski, 1997, p. 26) auquel ils s'identifient. À l'instar de ce qu'on retrouve dans la plupart des sociétés occidentales de l'époque, mais plus encore peut-être dans une collectivité qui cherche à assurer sa survie nationale, leur discours reste généralement imprégné d'ethnocentrisme. Dans ce contexte de quête et d'affirmation ethnico-identitaire, deux tendances se démarquent dans les récits publiés. La première consiste à privilégier des destinations, notamment la France, l'Italie (en particulier Rome) et la Terre Sainte, où l'altérité est réduite à sa plus simple expression, en ce sens qu'elles donnent à voir des sites, des monuments et des artefacts qui témoignent des origines d'une identité canadienne à la fois catholique et française. Ainsi, pour bon nombre de voyageurs, un séjour en France, « pays de nos pères » (Magnan, 1934, p. 8), prend la forme d'un retour aux sources de leur culture française². Aussi leur récit est-il l'occasion de commémorer l'histoire, la langue, la généalogie des Canadiens français³, et partant de valider des acquis identitaires.

² Il faut toutefois ici faire remarquer que la France recherchée par les voyageurs reste essentiellement une France fantasmée qui n'aurait connu ni le gallicanisme, ni la Révolution, ni la République. Comme le mentionnait Camille Roy, en 1904, dans sa fameuse conférence sur « La nationalisation de la littérature canadienne » : « Notre idéal, dans l'histoire de France, ce n'est pas Combes détruisant pièce par pièce l'édifice séculaire de la France religieuse, mais c'est plutôt saint Louis inclinant devant Dieu la puissance civile, et cherchant à associer la fortune de son gouvernement aux destinées et à l'immortalité de l'Église du Christ. Aussi bien, notre histoire n'est-elle pas un chapitre de l'histoire de la France contemporaine, mais plutôt une page de l'histoire de la France des croisades; c'est l'épopée chevaleresque qui, avec Cartier, Champlain, Laval, a traversé l'Atlantique pour accomplir en terre canadienne son dernier geste! » « Nous nous rattachons donc étroitement à la France très chrétienne, à celle qui a précédé ou qui n'a pas fait la Révolution » (Roy, 1907, p. 359, 358).

³ « Les Canadiens, écrit Robert de Roquebrune, ont le respect de la famille jusque dans son passé le plus lointain. Ils aiment les généalogies et veulent toujours connaître de qui ils descendent. Le premier voyage d'un Canadien en

Un voyage en France c'est une longue réflexion sur nous-mêmes et nos impressions les plus vives sont le plus souvent canadiennes. Nous subissons mille réflexes. Nous établissons, souvent malgré nous, des comparaisons. Nous recommençons sans cesse la réponse aux mêmes questions. Tout cela nous aide à nous définir. (Montpetit, 1928, p. 121)

Dans ces conditions, les récits de voyage ne visent pas à déstabiliser mais à consolider les déterminants autour desquels se cristallise à l'époque une représentation préconstruite de la relation à soi-même. Les voyageurs et les pèlerins cherchent moins à rencontrer l'autre et à découvrir les lieux visités qu'à les redécouvrir à travers une série paradigmatique de référents culturels, religieux et historiques. En parcourant les lieux sacrés d'ancêtres qui se sont tus mais qui leur tendent encore un relais sous les décombres et les vicissitudes de l'histoire de l'Orient et de l'Occident, ils semblent guidés par trois bornes mémorielles à la base de leur identité. En cheminant vers ces lieux que sont la France, l'Italie et la Terre Sainte, en leur redonnant, sur un mode passéiste, une vie idéelle, ils ressuscitent une énergie civilisationnelle qu'ils confèrent à leur Patrie qui a échappé, par le bonheur de circonstances providentielles, aux erreurs gallicanes, aux influences du jansénisme, du protestantisme et du matérialisme moderne. En imbriquant ainsi les racines mythologique (Jérusalem), dogmatique (Rome), linguistique (la France, celle des apparitions et des milieux ultramontains), ils remaillent et mettent en scène un destin commun et distinctif, celui des Canadiens français.

France a souvent pour but un pèlerinage "au pays des ancêtres". On va au petit village de Normandie ou du Poitou d'où vient le premier auteur de la lignée du Canada. C'est une attendrissante et noble coutume. » (p.180)

La seconde tendance, qu'on peut observer notamment chez des voyageurs de la première moitié du siècle qui se risquent à sortir des sentiers battus en parcourant certaines régions de l'Asie par exemple, consiste généralement à récupérer l'altérité de l'autre au profit d'un hégémonisme occidental, en l'occurrence chrétien et mieux encore catholique. Autrement dit, sur les routes qui devraient normalement conduire aux autres, les auteurs démontrent plutôt la supériorité de leur civilisation/religion et l'avantage que l'autre aurait à y adhérer. À l'évidence, la dimension comparative qui sous-tend une telle approche ne s'embarrasse guère de nuances. À eux l'insalubrité, « les épaisses ténèbres d'ignorance et d'erreur » (Péloquin, 1921, p. 51), les croyances superstitieuses, le « pandémonium indescriptible » (Dulac, 1922, p. 70), les « vices les plus honteux » (Beaudin, 1946, p. 330), « le paganisme le plus abject » et la « civilisation démodée » (Caron, 1930, p. 34, 39); à nous le progrès, la vérité, la connaissance et le « Vrai Dieu » (Beaudin, 1946, p. 331). Ce manichéisme est particulièrement accentué, comme on peut s'y attendre, dans les récits des missionnaires qui s'emploient à démontrer la nécessité de convertir les Asiatiques à la religion chrétienne, « d'aller porter la vérité à ces peuples assis à l'ombre de la mort » (Maurault, 1922, p. 1). Selon le franciscain Urbain-Marie Cloutier,

les Japonais n'ont de notre civilisation que la surface et l'extérieur; tant qu'ils n'en auront pas absorbé aussi la moelle, c'est-à-dire, le christianisme, leur adaptation au progrès moderne restera toujours factice et menteuse. (p. 17)

La différence de l'autre est donc ici bien souvent réduite à promouvoir « l'héroïsme » (Desmarais, 1956, p. [2]) et le zèle apostolique que déploient les missionnaires, ces « héros de la

Croix » (Lajeunesse, 1946, p.1), pour la résorber. Au demeurant, il ne s'agit pas de voir l'autre pour ce qu'il est (différent), mais pour ce qu'il pourrait devenir (le plus semblable possible). À la fin de son récit de voyage en Inde publié en 1953, le journaliste Gérard Filion ne manque pas d'être clair à ce sujet. Le programme qu'il propose relève d'une mission civilisatrice qui instrumentalise la culture hindoue au profit du christianisme :

Sans chercher à tendre vers un syncrétisme inadmissible, nous devons essayer de repenser la culture hindoue de façon que, tout en restant fidèle à son passé dans ses éléments essentiels, elle débouche vers la vérité chrétienne. Ce qui compte ce n'est pas tant de bâtir dans le paysage indien des cathédrales gothiques que de sortir Vichnou des temples et d'y mettre le Christ. (p. 64)

En somme, les voyageurs de la première moitié du XX^e siècle privilégient un modèle de représentation identitaire qui s'inscrit dans la continuité de celui qu'on retrouve au XIX^e siècle, un modèle qui les incite à retrouver les vestiges de leur propre culture dans les pays visités ou encore à se servir de la culture des autres pour mieux faire valoir et imposer des valeurs identitaires préconisées par la civilisation occidentale et par la religion catholique.

L'autre en modèle de vérité, prisme de lecture de soi et du monde

Avec le nouvel ordre du monde engendré par la Deuxième Guerre mondiale, les récits des voyageurs québécois expriment de plus en plus un désir d'ouverture sur le monde. Dès les années 1940 paraissent davantage de récits qui privilégient des

destinations comme l'Asie et l'Afrique, des destinations qui soumettent les voyageurs (surtout laïques cette fois) à des « altérités radicales ». Ainsi, après avoir voyagé en Europe, au Moyen-Orient, en Russie, en Chine, en Afrique du Nord et en Asie du Sud-Est, le poète Alain Grandbois écrit pour Radio-Canada une émission radiophonique hebdomadaire, intitulée « Visages du monde » (1950-1952), qui témoigne de l'intérêt que suscitent chez les Canadiens certaines régions moins connues du monde. Le journaliste et écrivain Jacques Hébert ouvre également de nouveaux horizons en publiant, entre 1948 et 1953, huit récits de voyage dont trois portent sur l'Asie et quatre sur l'Afrique. Au cours de la seconde moitié du siècle, cette tendance s'accroît. Certes, plusieurs voyageurs continuent d'aller en Europe « comme vers la fontaine d'Aréthuse, [...] afin de [se] retremper dans l'essence même de la civilisation » (Éthier-Blais, 1986, p. 98). Mais on observe une croissance beaucoup plus remarquable du nombre de récits qui portent sur des destinations d'Extrême-Orient et d'Asie du Sud-Est (Rajotte, 2005). Si le progrès des transports et le développement des circuits touristiques expliquent en partie cette nouvelle tendance, il semble que le besoin « de sortir de soi » (Belleau, 1986, p. 55), « le dépaysement, le changement d'optique, l'art de se laisser prendre par des spectacles nouveaux, la chaude sympathie pour des mondes différents du sien propre » (Lebel, 1957, p. 3) n'y soient pas étrangers. L'inconnu recherché par les voyageurs les pousse de plus en plus vers certains pays d'Asie et d'Orient qui leur offrent la possibilité de « se déposséder de soi en milieu dépossédé de tout » (Carpentier, 2002, p. 171), de remettre en question certaines certitudes identitaires.

De fait, cet intérêt pour de nouvelles destinations s'accompagne bien souvent d'un discours critique à l'égard de l'évolution matérialiste et prédatrice de la civilisation occidentale. Le triomphalisme colonial que l'on pouvait encore observer dans certains récits du début du XX^e siècle laisse place au doute et à la réprobation aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. Dans son récit de voyage en Afrique publié en 1944, la journaliste Hélène J. Gagnon (Hélène Jobidon), par exemple, n'hésite pas à dénoncer les colonisateurs britanniques et « l'irréductible bêtise des blancs » (p. 156), plus enclins à s'approprier « les richesses naturelles du pays » (p. 168) qu'à fournir l'aide nécessaire au développement de la population noire. Son mari, le journaliste Jean-Louis Gagnon, qui publie la même année le récit *Vent du large*, estime également que l'Occident doit cesser de chercher à tout prix à imposer sa civilisation et « négocier d'égal à égal avec les peuples orientaux » (p. 248). Pour sa part, Jacques Hébert multiplie les récriminations contre les Occidentaux qui, à ses yeux, auraient beaucoup à apprendre des Orientaux. Selon lui, « les Indiens ont une tolérance, une largeur de vue qui devrait nous inspirer » (1952a, p. 205). L'hospitalité musulmane est également à prendre en exemple :

Lorsqu'un Musulman n'est pas dans sa ville ou son village, il est toujours accueilli par un vague parent ou ami chez qui il pourra manger et dormir. Voilà un trait typiquement oriental et musulman qui devrait nous faire réfléchir, nous chrétiens, qui sommes si jaloux de notre intimité familiale et qui ne regardons plus le voyageur qui passe comme « l'envoyé de Dieu ». (Hébert, 1953, p. 143)

Pour Hébert, la rencontre de l'autre est l'occasion de rappeler l'importance de certaines valeurs humaines (Bolduc, 2009) comme l'hospitalité, la générosité, la tolérance et la vie

au naturel, soit des valeurs que la modernité occidentale semble de plus en plus négliger. En un sens, il ne s'agit plus d'opposer catégoriquement l'Occident et l'Orient, mais de montrer ce qu'ils ont en commun, leur commune humanité. Bien qu'elle perpétue une certaine forme d'*orientalisme* (Saïd, 1980), c'est-à-dire d'instrumentalisation de l'Orient en projetant sur l'autre ce que l'on souhaite pour soi-même, cette approche postule néanmoins un décentrement et une conscience critique de soi-même :

Ce sont les Indes que nous venons de quitter, bien à regret. Nous y avons appris pas mal de choses, et la première, à respecter l'Orient. Notre horizon historique ne se borne plus à Rome ou à Athènes... La culture gréco-latine ne manque pas de mérite. Mais elle a un défaut : elle est un peu jeune. N'ouvrant des horizons que sur le monde méditerranéen, elle est partielle. Si nous voulons être à la mesure du grand monde d'aujourd'hui, un monde plus équilibré depuis que l'Asie y tient une place prépondérante, penchons-nous sur ce continent millénaire, puisons dans sa culture tellement plus ancienne que la nôtre, écoutons sans crainte la voix de penseurs comme Gandhi, d'hommes politiques comme Nehrou [sic], de poètes comme Tagore. Ces contemporains apportent un message d'une grande originalité et dont la pensée n'est pas incompatible avec la nôtre. (Hébert, 1952b, p. 20)

Le discours des voyageurs participe de l'« élargissement de la conscience collective de l'humanité » — selon la formule d'Edgar Faure (cité par Wieviorka, 2005, p. 38) — qui a résulté de la Seconde Guerre mondiale. Postcolonialisme oblige, la rhétorique ethnocentrique du début du siècle s'éclipse devant un discours qui met de l'avant la nécessité de se désaliéner d'une perception ethnocentrée de sa culture au profit d'une meilleure (re)connaissance de celle de l'autre.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, ce besoin d'aller vers l'autre, de mieux connaître et apprécier « tous ces peuples dont les habitudes, les mœurs, le langage, la façon de vivre sont totalement différents » (Grandbois, 1971, p. 371) prend des proportions significatives. Il y a lieu, selon certains, de parler d'un véritable « fétichis[me] de l'autre » (Bruckner, 1992, p. 90), d'« une "altérophilie" généralisée » (Ouellet, 2008, p. 293), voire d'une idéalisation de l'altérité, investie de valeurs qu'on se reproche de n'avoir pas ou plus soi-même. En vertu d'une forme d'inversion des rôles, les préjugés anciennement projetés sur l'autre (ignorance, infantilisme, barbarie, menace, etc.) s'appliquent maintenant aux Occidentaux. L'attitude conquérante voire condescendante des voyageurs du passé laisse place à l'humilité et à l'aveu d'ignorance. Hervé Dupuis, qui en parcourant l'Asie s'exclame : « Je me suis rendu compte de la profondeur de mon ignorance » (p. 9), est à cet égard représentatif de bien des voyageurs.

La dimension ethnico-religieuse de l'identité occidentale n'échappe pas à cette transformation paradigmatique. Le christianisme d'Occident, posé jadis comme axe civilisationnel exclusif, est lui aussi appelé à se régénérer au contact des grandes religions et philosophies asiatiques ou pour le moins est convié à se montrer plus modeste. Après une visite au Wat Pho, temple dédié à l'arbre sous lequel Bouddha a reçu son illumination, André Dalcourt, par exemple, éprouve le besoin de remettre en question certaines valeurs du christianisme :

Il me semble que le bouddhisme doit forcer l'Occident chrétien à s'interroger sur ses valeurs. Que faut-il penser, en effet, d'une religion qui représente son Maître dans la position couchée ou assise, et toujours souriant, alors [...] que le christianisme montre toujours Jésus en sang, cloué sur une croix? Que faut-il

déduire du fait que le bouddhisme propose la sérénité et le détachement alors que le christianisme suggère la souffrance et la culpabilité? (Blanchard et Dalcourt, 2000, p. 140)

D'une certaine façon, la figure commode de l'inversion fonctionne toujours comme principe heuristique dans la mesure où elle permet de faire voir la différence. Mais plutôt qu'à la conversion de l'autre comme auparavant, elle appelle maintenant à la transformation du même. La réaction du jeune voyageur Ugo Monticone, qui en se percevant avec les yeux de l'autre en vient à douter du sens de son existence, l'illustre bien :

Je contemple cet homme [un vieil homme en Thaïlande] qui ne court pas sa vie, n'obéit à aucun cadran, ne consacre son énergie à aucun patron, ne fait pas partie de mon univers, ni de la même dimension. Et dans ses yeux, je vois qu'il sait. Il sait! Il me regarde, moi, perdu dans ma fausse conception du monde, dans les mythes dont on m'a nourri, entouré des murs que je me suis moi-même érigés, égaré dans le labyrinthe que je crois réalité, et il sait! (p. 37-38)

Les voyageurs, tout en confessant leur superficialité matérialiste, reconnaissent enfin à l'autre le savoir, la connaissance et la sagesse. Cette inversion du discours traditionnel a généralement pour but de démythifier la représentation de l'autre, toutefois elle peut prendre également appui sur une autre forme de mythification. À titre d'exemple, chez certains voyageurs, l'autre représenté rappelle la figure du « Bon Sauvage », le mythe du primitif qui a préservé une relation harmonieuse avec la nature et n'a pas été corrompu par le progrès moderne. Au Cambodge, écrit Alain Grandbois, « l'homme et la nature observent un pacte secret fournissant un équilibre que semble avoir perdu notre monde moderne de l'Occident! » (p. 214). De même, dans un petit village du nord de

la Thaïlande, la rencontre de jeunes enfants devient pour Ugo Monticone l'occasion d'idéaliser leur mode de vie naturel :

Des enfants quittent momentanément les cailloux qui leur servaient de jeu. Tachés de boue, presque sans vêtements, ils ont une intense lueur dans les yeux que j'envie. Ils possèdent un monde immense, des étendues de terre aussi loin que porte l'œil, d'interminables forêts. Leur cour n'est limitée par aucun mur; leurs classes sont les montagnes, leur musique vient des oiseaux, leurs mains caressent la nature, ils boivent l'eau directement à la rivière. [...] Je me rappelle brusquement la garderie au coin de chez moi, en ville, où les enfants sont laissés toute la journée dans un enclos asphalté, tournant en rond sur des bicyclettes entre deux clôtures. Stimulation zéro. (p. 31)

Autant dire que les survivances primitives que les missionnaires d'une autre époque considéraient comme « d'épaisses ténèbres d'ignorance et d'erreur » (Péloquin, 1921, p. 51) sont maintenant préférables au progrès moderne aliénant. La simplicité de leur existence est inversement proportionnelle à notre mal de vivre, semblent se dire les voyageurs. À eux « le sourire facile et généreux », la « qualité de relations humaines » (Coutu, 1977, p. 95, 17), « l'extrême hospitalité » (Clavet, 2000, p. 115) et « cette joie de vivre quasi inexplicable » (Blanchard et Dalcourt, 2000, p. 171); à nous, « barbares occidentaux » (Cloutier, 1969, p. 161), les « visages renfrognés » (Coutu, 1977, p. 17), l'« immense paranoïa collective » (Marcel, 2002, p. 28), la décadence, le « manque existentiel » (Grescoe, 2005, p. 383), l'« humanité artificielle » et la « civilisation en contreplaqué » (Pellerin, 2000, p. 177, 185). Au demeurant, l'autre sert ici à souligner les défauts, les manques et les aliénations de la civilisation occidentale. Partir à sa rencontre donne le sentiment « d'aller aux sources. Vers un endroit où le progrès n'a pas encore détruit l'essentiel. Vers un

endroit où les valeurs humaines ont leur place » (Latraverse, 1995, p. 44).

Les discours sur l'altérité sont-ils condamnés à osciller entre la dévalorisation et l'idéalisation? Peut-on considérer, comme nous y invite André Carpentier, que le véritable défi du voyageur est de parvenir à « séjourner dans la pensée de l'altérité sans espoir de vérité » (2002, p. 116)? À ses yeux, prendre la mesure du Divers ne consiste pas à considérer la culture de l'autre comme inférieure ou supérieure, mais simplement comme une culture autre, un jaillissement de sens différent. Certes, le voyage et la rencontre avec l'autre lui fournissent l'occasion d'un « dessaisissement salutaire » à l'égard de ce qu'il appelle un « soi appris et apprivoisé, affiché, monté en épingle » (p. 54). Mais le respect pour l'autre n'exige pas de rester embastillé dans la culpabilité et le sanglot de l'homme blanc. Hervé Dupuis exprime bien cette volonté de dépasser une démarche fondée sur la dépréciation ou l'idéalisation :

Je suis allé là-bas ni pour leur parler d'un nouveau dieu, ni pour leur imposer ma culture [...]. Je n'allais pas là-bas non plus pour devenir comme eux. Je n'ai adopté ni leur culture ni leur religion. Je reviens avec les mêmes habits, les mêmes habitudes, ma personnalité. Mais j'aurai changé un peu. Je ne peux plus voir le monde de la même façon. Ils m'ont appris qu'il existait d'autres modes de vie, d'autres visions du monde, fort différents des miens, dont je devrai dorénavant tenir compte. (p. 210)

Entre leur culture et celle de l'autre, les voyageurs reconnaissent de plus en plus que la différence ne doit pas être une incitation à se comparer mutuellement mais plutôt à poursuivre des chemins de dialogues et d'échanges. Face à la mondialisation et au multiculturalisme, le défi consiste en effet

à savoir comment s'adapter sans se renier, comment, disait Édouard Glissant, « s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même » (p. 23), ou encore comment parvenir à une reformulation de soi

qui ne serait pas de l'ordre de l'omission ou de l'oubli, mais bien une ouverture particulière à soi, à la découverte de ce qui et de ce que peut être ce soi, ouverture à ce qui, en soi, est accueil véritable de l'autre, voire, pour certains, du Tout Autre. (Miron, 2005, p. 5)

Retour rituel aux sources identitaires? Des Québécois sur le chemin de Compostelle

Les changements existentiels subis par la société québécoise dans un laps de temps relativement court ont déstabilisé les processus d'identification par elle-même de cette communauté historique. Le passage d'une société traditionnelle bridée par le religieux à une société néo-libérale plongée dans les défis de la mondialisation a été vécu par une partie non négligeable des Québécois « de souche » comme une détérioration identitaire ou pour le moins comme un défi à relever. Quelle marge d'action leur reste-t-il face à ces transformations imposées? Doit-on rétablir les cohérences perdues ou approfondir le travail de reconfiguration identitaire entrepris depuis les années soixante, mais dans un contexte économique et géopolitique qui semble le désavouer? Le « nous » québécois ne serait-il plus qu'une demeure fragilisée face aux menaces de la mondialisation comme le suggère, avec un accent apocalyptique, Serge Cantin?

Nos sociétés semblent réfractaires à ce que Pierre Legendre comme Fernand Dumont appellent tous les deux (quoique en des sens quelque peu différents) la *référence*; elles semblent

hostiles à tout discours des fondements hérités du passé, comme si un tel discours n'était pas digne du sujet moderne. [...] Quand il n'y a plus de références un peu stables, de normes et de valeurs à quoi rattacher sa vie, il peut difficilement y avoir des limites, et l'individu se trouve alors confronté à ce vide effrayant qu'appréhendait déjà Pascal au seuil de l'époque moderne [...]. Ce vide procède de la désintégration des cultures, qui fournissaient aux hommes références et limites. (2001, p. 6)

Le déficit de filiation constaté et l'aperception de leur avenir (d'incertain, le futur finit par se dérober et par ne plus laisser entrevoir de sens entre le présent et la mort) vont conduire plusieurs Québécois à recourir, de façon majoritairement inconsciente, à l'un des outils rituels idoines en cas de trouble sociétal majeur : le pèlerinage, qui peut être associé aux lieux hétérotopiques d'une société. Selon Michel Foucault, l'hétérotopie désigne un lieu réel où d'autres lieux réels peuvent être « représentés, contestés ou inversés » (p. 1575); il est espace de liminalité et de *communitas* pour Victor Turner (1990). Le pèlerinage apparaît donc comme un lieu Tiers qui fait coupure par rapport à la quotidienneté et permet à un travail symbolique de restauration ou d'instauration de s'accomplir. Cette action rituelle, précisons-la avec Michel de Certeau, sans en retenir la dimension strictement guerrière. Elle est :

une *repetitio rerum* à la fois une *reprise* et répétition d'actes fondateurs originaires, une *récitation* et citation des généalogies susceptibles de légitimer l'entreprise nouvelle, et une *prédiction* et promesse de réussite au commencement de combats, contrats ou conquêtes. Comme une répétition générale avant la représentation effective, le rite, narration gestuelle, précède l'effectuation historique ». [Cette *repetitio rerum*] « donne espace » aux actions qu'on va entreprendre; elle « crée un champ » qui leur sert de « base » et de « théâtre ». (p. 219)

L'ampleur internationale de cette nouvelle poussée pèlerine s'inscrit tout d'abord dans les chiffres. De 1982 à 2004, le taux de fréquentation du « chemin » qui mène à Saint-Jacques de Compostelle est passé de 120 pèlerins à 180 000 pèlerins, selon les statistiques du site de la cathédrale de Compostelle. Tout comme les Européens et les Américains, les Québécois sont également de plus en plus nombreux à pérégriner sur le *Camino*. L'Association québécoise des pèlerins et amis du Chemin de Saint-Jacques, qui comptait une centaine de membres à sa fondation en 2000, est passée à plus de 1800 membres en 2007. L'ampleur s'inscrit aussi dans le nombre de mises en récits de ce pèlerinage, en particulier au Québec. À partir des années 1990 en effet, voit le jour une nouvelle pratique d'écriture à laquelle s'adonnent, bien souvent en dilettantes, des pèlerins québécois qui souhaitent témoigner de leur expérience. Plus précisément, de 1997 à 2009, nous avons recensé 28 récits concernant le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. En analysant ces récits de pèlerinage, nous allons tenter d'accéder à différentes « répétitions » sans pouvoir, à l'évidence, présager de leurs effectuations. Notons d'abord que le lieu géographico-mythique choisi pour accomplir le pèlerinage et mettre en récit « sa marche » est pour le moins significatif. Le Chemin de Saint-Jacques de Compostelle est en effet marqué symboliquement par le démarrage de l'aventure occidentale, par la victoire de l'Occident chrétien sur l'Islam, puis par l'aventure océane de conquêtes et de l'occupation progressive du continent américain. De Québec à Compostelle, puis de Compostelle à Québec, des textes vont s'articuler de ce franchissement réitéré, de ces corps mis en mouvement peinant

parfois à devenir pèlerins, s'interrogeant sur leurs motivations et sur la déraison qui les a poussés⁴, comme de nombreux Occidentaux, à être là, ailleurs, s'obligeant à marcher plus de dix, vingt voire trente kilomètres par jour, qu'il pleuve ou qu'il vente.

Qu'attendent les pèlerins de ce parcours dans un espace, des paysages, une territorialité distinctement chrétienne où s'imposent les églises, les chapelles, les croix...? La prégnance du christianisme originaire est ici indubitable. Est-ce cette présence-absence qu'ils souhaitent confronter à leur modernité largement déchristianisée? Comme nous allons le voir, la réponse que fournissent les pèlerins à cette question est assez paradoxale. Au premier abord, leurs récits semblent porteurs de messages à lisibilité incertaine et le dispositif de quête identitaire qu'ils nous livrent est pour le moins complexe, oscillant entre l'exploration de soi et une ouverture à l'Universel.

Curieux, ces pèlerins de Saint-Jacques de Compostelle qui, hors « dogmes » par rapport à leurs prédécesseurs⁵, marchent à la recherche d'un sens, d'un nouvel imaginaire qui permettrait de recoller les morceaux d'un « moi » endommagé dans une société atomisée qui ne semble avoir, sous l'activité effervescente de ses membres dont ils ne nient pas faire partie, d'autres finalités que la consommation, la compétition et la performance. Cette critique des enjeux centraux de leur société est présente dans la quasi-totalité des récits. Hugues Dionne,

⁴ Dans un article récent, nous avons souligné que la plupart des auteurs admettent ne pas trop savoir pourquoi ils ont entrepris leur périple sur cette piste modeste et semée de clochers (Caroux et Rajotte, 2007-2008).

⁵ Voir Jacques Caroux (2005).

entre autres, conçoit son pèlerinage comme un « pied de nez » à la modernité néo-libérale. Il précise :

[...] nous sommes devenus prisonniers de la dictature du temps mesuré à la vitesse des activités économiques qui *écourtichent* nos liens mutuels. Nous n'avons plus le temps de rencontrer l'autre, de tisser des liens humains. La marche oblige à ralentir le temps au moment où l'homme moderne tend à perdre son rythme naturel, voire l'empreinte de ses pas, sa mémoire. (p. 70)

Qu'elle soit murmurée ou véhémement, avec ou sans étiquette (sensibilité humaniste et sociale, conviction écologiste), la condamnation du néo-libéralisme, jouisseur, cynique, prédateur destructeur de liens sociaux — et ne débouchant sur aucun horizon de sens pour les individus et les sociétés qui le mettent en œuvre et/ou le subissent — se retrouve par facettes dans l'ensemble des récits. Hugues Dionne affirme clairement ses opinions écologistes et adhère à l'affirmation d'un marcheur américain rencontré sur le chemin se disant « sensible aux désastres actuels du capitalisme » (p. 71). C'est maintenant à partir de la critique du présent de la société québécoise — et du futur qu'il préfigure — que le passé comme fondement originaire va être interpellé au fil des rencontres et des épreuves vécues sur le *Camino*.

Nos récitants ont tous ressenti — au-delà des ampoules, des crampes, des courbatures, de l'épuisement — le travail du chemin sur leur être, sur la tournure de leurs réflexions existentielles et sur leur rapport à l'origine, à l'engendrement, à une généalogie non plus ethnique mais culturelle. Ce travail réflexif nous est souvent livré dans des monologues jetés sur le papier et évoquant les nouvelles modalités de filiation que les pèlerins tendent à entreprendre avec des hésitations voire des

contradictions dans leurs propos. C'est par un va-et-vient plus ou moins maîtrisé dans leurs textes entre leurs découvertes, leurs surprises sur « le chemin » et l'évocation des souvenirs de leur enfance et de la marque de leur éducation que ces scribes marcheurs et pèlerins réussissent à articuler à la fois une reconnaissance et une distance par rapport à ceux qui les ont devancés⁶.

La question qui m'a accompagné tout au long de ce « pèlerinage », écrit Serge Cantin, ne fut pas tant de savoir où j'étais, mais à quelle époque. Parti depuis deux jours à peine, je me sentais plus dépaycé que dans un monastère du Ladakh ou dans un village perdu d'Anatolie. Dépaycé? Non, plutôt empaysé. Un peu comme si j'avais marché vers mon passé antérieur, je veux dire vers quelque chose ou quelqu'un en moi de plus ancien que moi-même, endormi dans les couches les plus profondes de ma mémoire. (2003, p. 125-126)

Le déplacement dans l'espace de Québec à Compostelle se double d'un voyage dans le temps sur les traces du passé pour en expurger les violences fondatrices. Sur les routes et les sentiers de France et d'Espagne qui mènent à Saint-Jacques, les pèlerins québécois sont conduits à réexplorer les parcours historiques — faits de choix d'embranchements se révélant parfois contestables — qui les ont amenés à être ce qu'ils sont aujourd'hui. Dans le pèlerinage, la filiation est donc remise en scène sous la forme d'un questionnement critique du passé face aux incertitudes du présent et à l'infigurabilité de l'avenir.

Et critiques, les pèlerins de ce corpus le sont vis-à-vis de marcheurs et d'institutions incarnant au présent ce qu'ils veulent purifier dans leur histoire : cette part de la faute, du

⁶ Voir Jocelyn Létourneau (2000).

« mal » dans la genèse de nos sociétés dont nous parle Paul Ricœur :

C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport que l'on peut dire originel à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire, et, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. (2000, p. [5])

Les rapports à « la référence », aux légendes de fondation et à l'autorité semblent prendre, dans la majorité des récits, un tournant peu catholique.

S'ils vivent « le chemin » comme un îlot libéré des contraintes d'une modernisation sans finalité existentielle, ils ne plaident donc pas pour un retour « coupé-collé » au passé. Les fondamentalistes catholiques qu'ils croisent sur leur route, hérissés de certitudes et de suffisance, « vaillants défenseurs des valeurs religieuses traditionnelles » (Bernier, 2002,p.192), se voient attribuer l'étiquette d'« illuminés » par Serge Cantin (2003, p.123). Claude Bernier est encore plus sévère en soulignant leur hypocrisie :

Ces hommes aux épaules fragiles, sans sac à dos, dont la foi est sans doute très grande, l'espérance sans limite et la charité tout à fait ratatinée, n'inspirent nullement notre respect. (p. 192)

C'est ensuite le clérico-conservatisme, et en l'occurrence l'alliance du clergé avec le régime de Franco puis l'image même de Saint-Jacques, réincarné en héros féroce et tueur de Maures (Matamores), qui sont condamnés. « Devant des scènes aussi atroces, écrit Madeleine Renaud, j'ai des haut-le-cœur et toutes les illustrations du grand catéchisme de mon enfance refont surface... » (p. 35). Le pèlerinage à Compostelle devient alors un rite permettant d'expulser de vieux démons séculaires et de se

démarquer d'un certain héritage tout en extrayant un trésor caché, une spiritualité, des valeurs à hauteur de l'humain transmises par une filiation plus vaste.

Le lecteur n'est donc pas surpris lorsque ce qui aurait dû constituer le moment le plus fort du pèlerinage, soit la communion finale avec le sacré orchestrée par le clergé dans la cathédrale de Compostelle, n'est pas décrit comme une rencontre privilégiée, un zénith désirant. La majorité des auteurs de notre corpus, arrivés à Compostelle, n'adhèrent pas au discours que plaquent les prêtres espagnols, durant la messe des pèlerins célébrée dans la cathédrale, sur leur expérience du *Camino*. Hugues Dionne exprime clairement sa déception vis-à-vis de phrases et de mots sentencieux, déphasés de l'expérience vécue au quotidien par les pèlerins. C'est à Simone Bettinger que nous laisserons le soin d'énoncer ce désappointement :

Mes premiers pas dans la nef, l'émotion initiale passée, m'ont encore une fois déçue. J'avoue avoir eu les yeux mouillés, mais plus de dépit que d'émoi. Revivant en pensées ma longue marche vers ce lieu, je me suis prise à formuler, presque à haute voix : « Tout ça pour ça ! » Ce débordement de richesses acquises au prix de sacrifices inimaginables de la part du petit peuple m'a toujours rebutée. Mais cette fois, j'ai l'impression d'y ajouter ma propre contribution d'efforts et de sueur. Je ressors du bâtiment, un goût amer au cœur. (p. 206)

La cérémonie religieuse et l'homélie dogmatique qui l'accompagne ne sont pas à la hauteur des aspirations spirituelles et des valeurs humanistes exprimées sur le chemin. La légende des lieux est elle-même fortement malmenée. Le tombeau est vide, comme le rappelle Hugues Dionne, les ossements de Saint-Jacques ne sont pas dans la crypte de la cathédrale de Compostelle, ni ailleurs en Europe.

Et pourtant, « ce qui n'a jamais été » semble permettre à une réelle expérience identitaire et spirituelle de s'accomplir. Les modalités de la vie quotidienne qui se développent, ici et maintenant, sur le *Camino* sont jugées plus humaines que celles vécues et imposées dans la société industrielle, urbanisée et engagée dans la compétition internationale. Cheminant dans un espace rural européen marqué par l'expansion romano-occidentale, les pèlerins décident de ne garder de l'écho de ces traces civilisationnelles que l'essentiel, une spiritualité, des valeurs humanistes, un enracinement dans le monde de la vraie vie, celui d'une existence retrouvant un rythme plus paisible. La filiation s'opère ainsi en ne retenant que le meilleur de l'héritage. « Le motif de ma marche vers Compostelle », écrit Dionne, est de « mieux m'inscrire dans ce chemin d'humanité pour apprendre à devenir plus humain! » (p. 63). Partant d'un présent relativement déboussolé, le cheminement vers Compostelle vise à permettre la réactivation de valeurs (une éthique, des références humanistes débarrassées des scories sanguinaires de l'histoire) à réinjecter dans la société.

L'acceptation chez leurs « semblables » d'autres jaillissements de sens et/ou de sagesse, qu'ils soient internes au christianisme (le protestantisme, fraternellement côtoyé dans certains récits) ou externes (le bouddhisme, l'humanisme laïc), n'est pas à sous-estimer. À titre d'exemple, prenons la rencontre que fait, en chemin, Claude Bernier avec un évêque presbytérien américain accompagnant sa fille. Nul chauvinisme ne s'introduit dans le commentaire de ce pèlerin québécois par ailleurs serein vis-à-vis de ses propres valeurs :

À ces deux personnes que j'ai souvent croisées sur le sentier, je n'hésiterai [pas] à dire mon admiration sans limite, dans la cathédrale de Santiago, en les serrant bien fort dans mes bras.

Je ne les ai jamais vu tricher : prendre l'autobus ou faire transporter leur sac... (p. 142)

La relecture critique de leur parcours historique et l'acceptation d'autres sources de valeurs permettent aux pèlerins de se reconnaître dans un lignage. Mais ce lignage n'est pas seulement celui de la filiation qui rattache à un géniteur ou à une ethnie, voire à la singularité d'une histoire, c'est plus largement celui qui les relie à une culture, à une spiritualité, aux acquis de valeurs humanistes et démocratiques bafouées dans le passé et menacées dans notre avenir par la déshumanisation qui travaille agressivement nos sociétés. Un anthropologue relativiste dirait que ces valeurs « humanistes » spécifient une singularité, qu'elles ne sont pas « universelles », qu'ici en l'occurrence elles renvoient à un réseau d'individus qui partagent une même expérience, un réseau qui « organise des rapports entre les différences » (Lemieux, 2004, p. 38). Les scribes pèlerins de ce corpus les posent effectivement comme leur singularité à respecter, car ces valeurs leur permettent de s'identifier dans le monde et d'en critiquer la marche. Cette « particularité » leur permet également et paisiblement l'élargissement relatif de leur cercle identitaire tout en abordant le futur avec des repères éthiques.

Conclusion

Les récits des voyageurs et des pèlerins québécois du XX^e siècle témoignent de changements importants dans la façon de présenter leur identité, de poser leur différence et/ou leur appartenance ainsi que d'envisager leurs relations vis-à-vis d'autres cultures, d'autres modes de vie. Jusqu'aux années

1940, majoritairement porteurs, à partir du catholicisme, de l'évolutionnisme occidental, catalysés par l'aiguillon du Salut sinon par celui de la Raison ou du Progrès (c'est-à-dire de la pensée occidentale s'édifiant dans le sillage des Lumières), les voyageurs et les pèlerins vont exposer dans les récits leur supériorité essentielle. Au nom de la configuration identitaire dont ils se drapent pour parcourir le monde, ils se permettront de juger négativement les peuples et nations qui ne se conforment pas à leurs valeurs.

Il en va différemment dans la seconde moitié du XX^e siècle alors que les voyageurs partent pour mieux se départir de leurs idées reçues et pour ébranler leur « belle assurance d'Occidental » (Pellerin, 2000, p. 38). Le renversement particulièrement caractéristique de leur discours consiste alors à faire le procès du modernisme occidental. Les espérances liées au progrès moderne laissent place à un sentiment de perte et de promesses non tenues une fois comparées à la « profonde humanité » (Olivier, 2008, p. 119) qu'aurait su préserver notamment la civilisation asiatique. Au dire de certains, le progrès aurait mené à une forme d'avilissement matérialiste incitant les hommes à rester

repliés sur eux-mêmes par les priorités d'argent, de possession, de prestige, d'émancipation sexuelle érigées en absolus par une société de consommation, dont c'est l'avantage de garder l'homme dans l'infantilisme. (Coutu, 1977, p. 148)

À la limite, la représentation de l'autre agit alors comme un miroir dans lequel se reflètent, de manière inversée, les manques du soi. Avec la fin du siècle toutefois, cette tendance qui consiste à se dévaloriser par rapport à l'autre semble devenir une phase dépassée de la reconfiguration identitaire, à

l'instar de celle qui visait autrefois à se valoriser en dénigrant l'autre. Comme le mentionne Pascal Bruckner,

l'affirmation de la perfection de l'homme lointain a sûrement constitué une étape nécessaire après l'injuste mutilation opérée par le colonialisme. Mais on ne peut indéfiniment baser un combat sur une contre-vérité. (1983, p. 279)

À partir des années 1990, le pèlerinage à Compostelle permet à des Québécois — comme à bon nombre d'Européens — de reprendre le contact avec un passé et une culture qu'ils revisitent en y imprimant leurs singularités, leurs doutes et leurs aspirations. Cette réactivation constitue pour les pèlerins l'occasion de témoigner de leur appartenance — une appartenance choisie volontairement — à une lignée culturelle commune et élargie. Nous ne sommes plus dans la reproduction endogamique du « même » avec son cortège de refoulements, ni dans la recherche chez l'autre d'un trésor perdu. Cette reconstruction identitaire, qui est affirmation de valeurs humanistes, d'acquis civilisationnels (après un sérieux travail de reconfiguration), peut permettre de retrouver des racines, de leur donner plus d'espace vital et de se projeter dans le futur. À la fin de son essai intitulé *Les communions humaines*, Régis Debray, évoquant cette dimension de l'humain qui dépasse l'individu et permet le maillage d'un tissu social, écrit : « S'efforcer de ne pas tarir, dans l'immédiat et pour ce qui dépend de nous, ce minuscule, aléatoire et vivifiant filet de mémoire, s'accrocher à ce fil d'Ariane, cela seul nous permet de prendre le pari du sens. Quant à le gagner... » (p. 158).

Bibliographie

- AUGÉ, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris Flammarion.
- BEAUDIN, Jean-Charles (1946 [1937]), *Autour du monde. Rêves et réalités d'un voyage*, Montréal, Beauchemin.
- BELLEAU, André (1986), « Maroc sans noms propres », dans *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, p.49-55.
- BERNIER, Claude (2002), *Mes 2000 Kilomètres sur les sentiers de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Lac-Beauport, Arion.
- BETTINGER, Simone (2007), *L'Escargot du Chemin*, Montréal, Carte Blanche.
- BLANCHARD, Louise et André DALCOURT (2000), *Sabbatique asiatique II : le Sri Lanka, la Birmanie, la Thaïlande, le Cambodge et le Viet-Nâm : récit de voyage*, Outremont, Lanctôt.
- BOLDUC, Marie-Line (2009), « Les récits de voyage de Jacques Hébert : l'ambiguïté d'une écriture au Canada français d'après-guerre », mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.
- BRUCKNER, Pascal (1983), *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil.
- BRUCKNER, Pascal (1992), « Faut-il être cosmopolite? », *Esprit*, décembre, p. 80-101.
- CANTIN, Serge (2001), « Le projet inachevé de la modernité québécoise », *Combats*, vol. 5, n° 1 et 2, printemps-été, p.5-7.
- (2003), « Le chemin du Puy. Journal d'un coquillard », dans *Nous voilà rendus au sol. Essai sur le désenchantement du monde*, Montréal, Bellarmin, p. 77-128.

- CARON, Ivanhoë (1930), « Voyage dans l'Inde », *Le Terroir*, vol. 11, n° 11, avril, p. 34-47; n° 12, mai, p. 34-41.
- CAROUX, Jacques (2005), « Le récit de pèlerinage. De la survivance à la thérapie de moi », dans Pierre Rajotte (dir.), *Le Voyage et ses récits au XXe siècle*, Québec, Nota bene, p. 19-50.
- CAROUX, Jacques et Pierre RAJOTTE (2007-2008), « Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration du religieux? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10/11 et 11/12, p. 53-74.
- CARPENTIER, André (2002), *Mendiant de l'infini. Fragments nomades : récit*, Montréal, Boréal.
- (2003), « Écrire le voyage », dans Rachel Bouvet et Basma El Omari (dir.), *L'Espace en toutes lettres*, Québec, Nota bene, p. 161-174.
- CERTEAU, Michel de (1980), *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, 10/18.
- CHENAUX, Jean (1999), *L'Art du voyage : un regard (plutôt) politique sur l'autre et sur l'ailleurs*, Paris, Bayard.
- CLAVET, Roger (2000), *La Chine de ma vie : un peureux dans l'empire du milieu*, Montréal, Stanké.
- CLOUTIER, Eugène (1969), *Journées japonaises*, Montréal, Éditions du Jour, coll. « Les Pays du Jour ».
- CLOUTIER, R.P. Urbain-Marie (1922), *Propos japonais*, Québec, Imprimerie Franciscaine Missionnaire.
- COUTU, Lucien (1977), *Pèlerinage à l'Est*, Montréal, Fides.
- DEBRAY, Régis (2005), *Les Communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard.
- DESMARAIS, Marcel-Marie (1956), *Mon Voyage au Japon*, [s.l.], Lévrier.

- DIONNE, Hugues (2005), *Au bout de l'humain. Essai autobiographique sur le chemin de Compostelle*, Montréal, Médiaspaul.
- DULAC, abbé F.X.-AD. (1922), *Aux pays de Jésus*, Québec, Imprimerie « Le Soleil ».
- DUPUIS, Hervé (1995), *Voir ailleurs*, Montréal, Triptyque.
- EHRENBERG, Alain (1998), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- ÉTHIER-BLAIS, Jean (1986), *Voyage d'hiver*, Montréal, Leméac.
- FILION, Gérard (1953), *Splendeurs et misères de l'Inde*, Montréal, « Le Devoir ».
- FOUCAULT, Michel (2001), *Dits et écrits*, « Des espaces autres », vol. 2, 1976-1988, Paris, Gallimard.
- GAGNON, Hélène J. (1944), *Blanc et noir*, Montréal, Éditions de l'arbre.
- GAGNON, Jean-Louis (1944), *Vent du large*, Montréal, Lucien Parizeau et compagnie.
- GLISSANT, Édouard (1996), *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard.
- GOHARD-RADENKOVIC, Aline (dir.) (2004), *Le français dans le monde. Altérité et identités dans les littératures de langue française*, Paris, Clé International.
- GRANDBOIS, Alain (1971), *Visages du monde. Images et souvenirs de l'entre-deux-guerres*, Montréal, Hurtubise HMH.
- GRESKOE, Taras (2005), *Un voyage parmi les touristes*, Montréal, VLB éditeur, 2005.
- HÉBERT, Jacques (1952a), *Aventure autour du monde*, tome 2 : L'Inde aux mystères, Montréal, Fides.
- (1952b), *Aventure autour du monde*, tome 3 : L'Asie musulmane, Montréal, Fides.

- (1953), *Nouvelle Aventure en Afrique*, tome 1 : Au pays de la soif et de la peur, Montréal, Fides.
- LAJEUNESSE, Martin (1946), « Préface », dans Germain Lesage, *Capitale d'une solitude*, Ottawa, Éditions des Études oblates, p. 7-8.
- LANDOWSKI, Éric (1997), *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France.
- LATRAVERSE, Louise (1995), *India, mon amour*, Montréal, Art Global/Libre expression.
- LEBEL, Maurice (1957), *Images de la Turquie*, Québec, Librairie de l'Action catholique.
- LEMIEUX, Raymond (2004), « Penser l'Autre, enjeu des sociétés contemporaines », dans François Nault et Anne Fortin (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre*, Montréal, Médiapaul, p. 13-70.
- LÉTOURNEAU, Jocelyn (2000), « Se souvenir d'où l'on s'en va : L'Histoire et la mémoire comme reconnaissance et distance », *French Historical Studies*, vol. 23, n° 2, Spring, p. 277-300.
- MAGNAN, C.-J. (1934), *Sur les routes de France*, Montréal, Beauchemin.
- MARCEL, Jean (2002), *Lettres du Siam : lettres à Jean Tétreau sur le pays des hommes libres*, Montréal, L'Hexagone.
- MAURAUULT, Olivier (1922), *Le Devoir*, vol. 13, n° 162, 14 juillet, p. 1.
- MIRON, Isabelle (2005), « Présentation », *Liberté* « Lever l'encre », n° 269, septembre, p. 3-6.
- MONTICONE, Ugo (2005), *Zhaole*, Montréal, Cram.
- MONTPETIT, Édouard (1928), « Impressions », *Revue trimestrielle canadienne*, vol. 14, p. 113-130.

- OLIVIER, Alain (2008), *Voyage au Viêt Nam avec un voyou*, Montréal, XYZ.
- OUELLET, Pierre (2003), *L'Esprit migrateur. Essai sur le non-sens commun*, Montréal, Trait d'union.
- (2008), *Hors-Temps. Poétique de la posthistoire*, Montréal, VLB éditeur.
- PELLERIN, Jean (2000), *Escales au bout du monde*, Montréal, Guérin.
- PÉLOQUIN, Bonaventure (1921), *Débuts d'un missionnaire*, Montréal, [s.é.].
- RAJOTTE, Pierre (dir.) (2005), *Le Voyage et ses récits au XXe siècle*, Québec, Nota bene.
- RENAUD, Madeleine (2002), *Marcher sur le chemin de Compostelle*, Sherbrooke, GGC, coll. « Mes mots ».
- RICŒUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- (2000), « Fragile identité : Respect de l'autre et identité culturelle », texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, à Prague en octobre 2000. Texte publié dans *Les Droits de la personne en question — Europe Europa 2000*, publication FIACAT, <http://www.fondsriceur.fr>.
- ROQUEBRUNE, Robert de (1968), *Cherchant mes souvenirs (1911-1940)*, Montréal, Fides.
- ROY, Camille (1907), « La nationalisation de la littérature canadienne », dans *Essais sur la littérature canadienne*, Québec, Garneau.
- SAÏD, Edward (1980), *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- TURNER, Victor (1990), *Le Phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, Presses universitaires de France.

WIEVIORKA, Annette (2005), « Le procès de Nuremberg et ses suites », dans Annette Wieviorka et Stéphane Courtois (dir.), *L'État du monde en 1945*, Paris, La Découverte/Poche.

Résumé

Dans cet article, notre enjeu a été d'explorer les différentes modalités du rapport à soi et aux autres s'exprimant dans les récits de voyageurs et de pèlerins québécois du XX^e siècle. À partir de l'analyse de plus de soixante récits, nous avons dégagé trois configurations culturelles témoignant de changements importants dans la façon de présenter son identité et d'envisager d'autres cultures, d'autres modes de vie. De l'affirmation endogamique de soi s'articulant à une dévalorisation des autres, nous passons à la recherche chez l'autre d'un trésor perdu puis à une tentative de reconstruction identitaire permettant au soi d'affirmer sa singularité.

Abstract

In this paper, the aim was to explore the different representations of the relation to the Self and the Other as expressed in Quebec travelers' and pilgrims' accounts of the 20th century. Through the study of more than sixty accounts, three cultural configurations that reveal important changes in the ways to represent one's identity and to contemplate other cultures were observed. First there is an endogamic affirmation of the Self hinging on the disparagement of the Other, then there is the Self seeking in the Other a lost treasure, and finally comes an attempt to reconstruct the identity of the Self, allowing it to assert its singularity.