

Vers le connu de l'inconnu : récits de voyageurs québécois en Inde au XX^e siècle

Pierre Rajotte
Université de Sherbrooke



Synergies Inde n° 3 - 2008 pp. 111-128

Résumé : *La présente étude porte sur une vingtaine de récits de voyageurs québécois en Inde au XX^e siècle. Elle vise à démontrer comment les auteurs de ces récits ont tenté de rendre compte de « l'insaisissable réalité, multiple et complexe, de l'Inde ». Jusqu'aux années 1950, on constate que le discours des voyageurs reste essentiellement ethnocentrique et se déploie autour des poncifs traditionnels qui tendent à ramener l'inconnu au connu, l'Autre au Même. Il en est tout autrement dans la seconde moitié du XX^e siècle alors que les voyageurs partent pour mieux se décentrer et se dépayser, pour mieux se désaliéner d'une perception ethnocentrée de leur culture. L'Inde suscite alors une forme d'attraction et d'idéalisation exotisante, et sert même à souligner les manques et les problèmes de l'Occident. Avec la fin du siècle, certains auteurs semblent toutefois chercher à dépasser ce dilemme séculaire entre le dénigrement d'une époque et l'idéalisation d'une autre, et cela au profit d'une meilleure (re) connaissance de la différence de l'Autre.*

Mots clés : *récit de voyage, auteurs québécois, représentation, Inde, altérité, XX^e siècle*

Abstract : *The present article studies about twenty travelogues on India by Québécois writers in the 20th century. It attempts to show how these writers have dealt with the elusive reality of India that is plural and complex. Until the 1950s, the travelers' discourse remained ethnocentric using clichés that meant to draw the unknown to the known or the Other to the Self. However, the second half of the 20th century witnesses the travelers willingness to be de-centred and disoriented in order to de-lineate themselves from an ethnocentric perception of their culture. While India brings about a form of attraction and exotic idealization, it also underlines the failings and problems of the West. The end of the last century sees a shift with some writers going beyond the age-old dilemma between denigrating an epoch and idealizing another, towards a better understanding of the Other.*

Key words : *travelogues, Quebec writers, representation, India, difference, 20th century*

Dans le corpus des récits des voyageurs québécois publiés en volumes pendant la première moitié du XX^e siècle, relativement peu portent spécifiquement sur l'Inde. Que la France, l'Italie ou Jérusalem aient particulièrement attiré les Canadiens français de cette époque n'a rien pour surprendre quand on sait à quel point ces destinations leur ont souvent fourni l'occasion d'aller contempler

les sites, les monuments et les vestiges qui témoignent du fondement de leur identité collective et de leur culture religieuse. Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle toutefois, cette approche ethnocentrique laisse peu à peu place au désir de la fuite, de l'évasion et du détachement à l'égard de sa propre culture. Certes, le progrès des transports et le développement des circuits touristiques rendent plus accessibles de nouvelles régions du monde, mais l'inconnu et le dépassement recherchés par les voyageurs ne sont pas étrangers à la fascination qu'ils éprouvent maintenant pour certains pays d'Asie, comme la Chine et l'Inde, qui passent pour avoir les civilisations les plus éloignées de la leur. Pour les auteurs de récits de voyage, l'Inde pose cependant un défi de taille : comment rendre compte de son « insaisissable réalité, multiple et complexe¹ » ?

À partir d'un corpus d'une vingtaine de récits de voyage, la présente étude se propose d'examiner comment des voyageurs québécois ont tenté de relever ce défi. Comment représentent-ils la différence et l'inconnu qu'ils recherchent ? Que visent-ils à exprimer à travers la fameuse diversité de l'Inde ? Quelle relation établissent-ils avec l'altérité et que révèle cette altérité au sujet du « groupe de référence² » qui la surdétermine, en l'occurrence les Occidentaux ? Bref, comment donnent-ils à connaître et à comprendre un pays qu'on a de tout temps reconnu comme « le plus difficile à connaître et à comprendre³ » ? Dans un premier temps, il s'agira de rappeler les modes de représentation traditionnelle de l'Inde déployés dans les récits de voyage de la première moitié du XX^e siècle. Puis, l'analyse se poursuivra en observant comment les voyageurs de la seconde moitié du siècle ont tenté de porter un regard renouvelé sur ce pays. Les œuvres de notre corpus étant relativement peu connues et peu étudiées, nous donnerons amplement la parole à leurs auteurs tout au long de la présente étude.

De l'inconnu au connu, de l'Autre au Même

Dans la première moitié du XX^e siècle, la réaction la plus naturelle des voyageurs à l'égard de la diversité et de l'étrangeté de l'Inde consiste bien souvent à ramener l'inconnu au connu. Ainsi, pour rendre compte de certains lieux visités, les auteurs sont parfois tentés de les mesurer à l'aune de lieux mieux connus par leurs lecteurs. Pour Charles A. Wilson, par exemple, « Bombay rappelle Naples par l'arc de sa corniche et les îles de sa baie ; on croit revoir Ischia, Capri, la Marina, Sorrente et Castellamare⁴ ». Tout comme la comparaison d'un lieu à un autre, la substitution d'un temps à un autre constitue également un procédé commun. Le déplacement dans l'espace présent mène bien souvent à un hiatus en laissant place à l'évocation de l'espace du passé, associé à tout un savoir historique « connaissable ». Enfin, pour rendre compte de l'Inde, les voyageurs se réfèrent à des descriptions antérieures tirées de leurs lectures. Certains par exemple n'hésitent pas à démarquer les guides touristiques ou les ouvrages des voyageurs qui les ont précédés. Bref, l'approche des auteurs, typique de celle qu'on retrouve dans bon nombre de récits de voyage du XIX^e siècle⁵, consiste à recourir spontanément à des archétypes culturels (allusions historiques, littéraires, mythologiques, etc.) qui, dans la société de l'époque, « connaissent » les lieux parcourus. Décrire l'Inde présuppose alors de faire

un choix parmi une série de savoirs établis : l'Inde des « Contes des Mille et Une Nuits » et des maharadjahs, l'Inde de Rudyard Kipling, l'Inde gangétique, l'Inde de Ghandi, l'Inde de Nehru, etc. Dans les circonstances, il n'est pas rare d'observer les mêmes stratégies d'écriture d'un récit à l'autre. Qu'il suffise à cet égard de donner l'exemple de la représentation du Taj Mahal. Pour surmonter la difficulté de décrire le grandiose mausolée, des générations de voyageurs se sont rabattues sur l'histoire d'amour à l'origine de sa construction au milieu du XVII^e siècle. Quant à la description proprement dite du palais-tombeau de marbre blanc, elle est généralement éludée en prétextant qu'il serait vain de la tenter. En 1923, Charles A. Wilson ne fait pas exception à la règle :

Sur le fond du ciel bleu, écrit-il, se détachent les lignes pures du Taj-Mahal, que tant d'écrivains ont tenté de décrire, que tant d'artistes ont cherché à fixer sur la toile, sans être jamais satisfaits de leur œuvre. Tenterai-je, après eux, de vous donner une idée de cette vision, de ce rêve ? Ce serait témérité de ma part. Je préfère emprunter à M. Cotteau la description de cette merveille de l'art⁶. [Il s'agit de l'ouvrage d'Edmond Cotteau, *Promenade dans l'Inde et à Ceylan*, publié en 1880].

En 1937, après avoir raconté « dans ses moindres détails » l'histoire de l'empereur moghol Shah Jahan et de son épouse favorite Argumand Banu Begum, l'abbé Jean-Charles Beaudin renonce également à la description du Taj Mahal en des termes convenus :

Toutes les descriptions [du Taj Mahal], que je puis vous en faire, n'arriveront jamais à vous donner une idée de ce qu'est cet incomparable monument, le plus beau qui ait jamais été élevé en témoignage d'amour humain. Depuis trois siècles, les plus grands écrivains l'ont tenté, sans arriver à exprimer en paroles et à confier à leurs lecteurs les sentiments qu'ils ont ressentis au fond de l'âme, en contemplant ce sanctuaire. Comment espérer réussir, là où tant d'autres ont failli ? Devant le Taj Mahal, l'on se sent comme accablé, anéanti, incapable de dire un mot.⁷

Le sentiment d'impuissance éprouvé par les voyageurs face à l'insaisissable complexité de l'Inde, dont le Taj Mahal est ici dans une certaine mesure emblématique, les incite à valider *in situ* un savoir préalable, à suivre un itinéraire balisé par leurs connaissances livresques et historiques, voire par les guides touristiques dont ils recopient servilement parfois des pages entières. L'Inde parcourue cède bien souvent sous la prégnance des acquis culturels.

La représentation de l'Indien n'échappe pas à cette opération de substitution. Ainsi, les voyageurs sont parfois tentés d'insister sur les ressemblances plutôt que sur les différences. « Nous avons certainement plus d'affinité avec les Indiens qu'avec n'importe lesquels des autres Orientaux, écrit le journaliste Jacques Hébert. Le fait qu'ils aient subi, comme nous, le joug britannique, y est pour quelque chose...⁸ ». De là sans doute l'intérêt marqué des voyageurs québécois du début du siècle pour « l'Inde chrétienne », l'Inde qui leur ressemble. Jacques Hébert ne manque pas de séjourner au sein de missions religieuses où il retrouve un monde familier. À Chazipur, à la mission du Père Bernard, il éprouve « la douce impression de voyager en pays connu, dans un coin peut-être un peu étrange de la province de Québec⁹ ». En fait, le besoin de retrouver les traces

de sa propre culture dans celle de l'Autre constitue l'une des façons communes de voyager en Inde dans la première moitié du XX^e siècle. Jusqu'aux années 1950 en effet, les récits des voyageurs québécois restent fortement imprégnés d'ethnocentrisme. Parcourir le monde consiste le plus souvent à célébrer, par culture interposée, la civilisation occidentale et la religion catholique. Dans ce contexte, la représentation de l'Inde relève d'une mission civilisatrice qui aliène et instrumentalise la culture de l'Autre. C'est particulièrement le cas, comme on peut s'y attendre, dans les récits des prêtres et des missionnaires. Pour l'abbé Ivanhoë Caron par exemple, la culture occidentale est la seule pouvant mener au progrès moderne. Il importe donc de l'imposer aux peuples de l'Inde « plongé[s] dans le paganisme le plus abject¹⁰ » et « figés dans leur civilisation démodée¹¹ ». Pour sa part, l'abbé Jean-Charles Beaudin établit spontanément un rapport de cause à effet entre ce qu'il appelle la « stagnation physique et morale » des Hindous et leur religion, « l'hindouisme aux conceptions si basses, si vulgaires et si démoralisantes¹² ». Comme d'autres avant lui, Beaudin estime que seule leur conversion au christianisme pourra permettre aux populations de l'Inde d'accéder au véritable progrès et les « sauver » de l'ignorance et de l'indigence. Encore en 1952, Jacques Hébert qui, dans ses récits de voyage en Asie n'hésite pourtant pas à dénoncer le colonialisme, considère, en parlant de l'Inde, qu'il faut « au plus tôt porter l'évangile à cet immense pays assoiffé de Dieu¹³ ».

Dans une certaine mesure, la différence de l'Autre est donc essentiellement réduite à promouvoir l'« héroïsme pur¹⁴ » et le « zèle apostolique¹⁵ » que déploient les missionnaires pour la résorber. L'approche privilégiée est celle « de l'inversion à la conversion¹⁶ ». De fait, dans leurs récits et leurs témoignages, les voyageurs insistent sur les bienfaits de l'éducation catholique que les missionnaires, ces héros civilisateurs, prodiguent à de jeunes autochtones. Dès lors, il ne s'agit plus de représenter l'Autre, mais de faire en sorte qu'il ne soit plus tout à fait autre. Dans sa différence, l'Indien offre relativement peu d'intérêt ou suscite bien souvent des réactions hostiles. Une fois réduit au Même, c'est-à-dire décrit comme un fervent néophyte catholique, il constitue un phénomène digne d'attention. « Quelle fierté nous avons de savoir que ces pieux Chamars ont été évangélisés et baptisés par des fils du Canada français. Quelle émotion nous empoigne quand nous chantons avec ces pauvres devenus si riches : "Gloria in excelsis Deo !" ¹⁷ ». En raison de leur situation sociale et économique précaire, les Chamars, qui « constituaient 75 % du groupe des intouchables » de la région de Varanasi, étaient particulièrement « sensibles aux marques de sympathie et à l'aide apportée par les missionnaires¹⁸ ». Rappelons toutefois, pour mémoire, que de façon générale les missions étrangères n'ont pas connu un accueil aussi chaleureux en Inde. Face aux résistances et au plus ou moins grand succès de leur travail d'évangélisation, les missionnaires ont rapidement compris l'importance de se faire accepter par les populations locales. À cette fin, leur action a été étroitement associée à des projets d'aide humanitaire et à une certaine commisération, mais également à un « christianisme adapté » qui préconisait une nouvelle attitude à l'égard de la différence. Dès son arrivée en Inde en 1939, le missionnaire Jérôme Malenfant estime nécessaire de faire preuve de plus de respect et de patience. « Il faut ouvrir les yeux et les oreilles bien longtemps avant de laisser aller sa langue ou sa plume¹⁹ », écrit-il. Toutefois, le défi lui semble de taille et n'est pas toujours surmonté avec succès : « L'on

comprend la nécessité de l'adaptation, en même temps qu'on sent son cerveau occidental si rébarbatif à cette adaptation à une mentalité si différente de la nôtre²⁰ ». Certes, le « christianisme adapté » colporte une certaine tolérance. Stratégiquement, il ne considère plus l'Inde comme un pays barbare, ne lui demande plus de rompre avec son passé, de renier ses valeurs et sa culture. La reconnaissance de la différence de l'Autre qu'il propose n'est cependant pas une fin en soi mais un moyen pour mieux le convertir. Au demeurant, il ne s'agit pas de voir l'Indien pour ce qu'il est (différent), mais pour ce qu'il pourrait devenir (semblable). À la fin de son récit de voyage publié en 1953, le journaliste Gérard Filion a le mérite d'être clair à ce sujet.

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.²¹

En somme, en arpentant le monde de l'Autre, les voyageurs de la première moitié du siècle tendent à le percevoir à l'aide de référents culturels et de stéréotypes dont l'utilisation constitue une façon commode de circonscrire et de limiter l'altérité, voire de ramener l'inconnu au connu, l'Autre au Même. L'Inde est le plus souvent décrite indirectement, à travers une vision préexistante et ethnocentrique, une vision galvanisée par le complexe de supériorité des Occidentaux.

Une quête d'inconnu et de dépaysement

À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, la rhétorique ethnocentrique n'a plus vraiment cours. Elle cède au désir d'apprendre à désapprendre, à la volonté de se désaliéner d'une perception ethnocentrée de sa culture au profit d'une meilleure (re)connaissance de la différence de l'Autre. Comme l'ont montré plusieurs études, on assiste au cours du siècle à un « déplacement radical des modes de perception des sociétés et cultures non occidentales²² ». Du tourisme de reconnaissance culturelle, d'entretien et de diffusion de la mémoire collective qui vise à retrouver les traces de sa propre culture dans celle de l'Autre, on passe à ce que Jean-Didier Urbain (1991) appelle le « tourisme expérimental », tourisme d'aventure et de découverte, qui présuppose dans une certaine mesure de vivre une certaine expérience de « déperdition de soi et de ses repères²³ », voire d'être « capable de s'immerger au milieu des indigènes, de vivre comme eux²⁴ », pour reprendre l'expression d'Edward Saïd.

Les voyageurs québécois se rallient généralement à cette tendance. Malgré leur intérêt pour les sites et les attraits touristiques convenus, leurs récits témoignent de ce désir d'« établir de vrais contacts avec la population²⁵ », « de rencontrer des gens d'autres pays pour mieux les connaître, mieux les apprécier²⁶ ». Aussi la diversité propre à l'Inde devient-elle une valeur en soi. L'expérience du « bain de foule », soit l'un des principaux symboles de cette diversité, l'illustre bien. Appréhendée ou décriée par les voyageurs du passé, elle est maintenant appréciée voire recherchée. Louise Blanchard, par exemple, est « totalement séduite, dès

l'abord, par le spectacle de ces foules bigarrées et par l'anarchie organisée de la ville [de Bénarès]²⁷ ». À Jaipur, au milieu d'une « foule belle et fière », Pauline Julien écrit : « J'ai l'impression de faire partie de cette cohue et ça me fait un petit velours²⁸ ». C'est à *L'Inde vivante*, comme l'indique le titre de son récit, que s'intéresse quant à lui Jean-Claude Dussault. Ainsi que plusieurs autres, il aime errer parmi la population locale, se « mêler résolument à la vie du peuple indien, dans les temples, les lieux publics, les centres de pèlerinage, les trains, les autobus, les hôtels modestes et les restaurants populaires²⁹ ». Dorénavant considéré comme l'une des plus authentiques façons de prendre contact avec la culture de l'Autre, le bain de foule cristallise donc la quête de dépaysement des voyageurs, les amène à vivre une « aventure déréalisante³⁰ ». Chez le journaliste Jean Pélerin, il donne lieu à une véritable expérience de décentrement.

Tous ces bains de foule en Asie ont singulièrement modifié mon échelle de valeurs. Contrairement à ce que m'inspirait ma belle assurance d'Occidental, il m'apparut que le monde judéo-chrétien ne tenait pas seul le rôle de dénominateur commun sur notre planète. J'ai même eu la pénible impression que, loin d'être puissante et vigoureuse, ma civilisation se révèle fragile et minoritaire. Ce déplacement de ce que j'avais cru le centre de gravité de notre monde m'a rendu modeste³¹.

On le voit, de façon générale, l'attitude conquérante voire condescendante des voyageurs du passé laisse place, chez les voyageurs de la seconde moitié du XX^e siècle, à l'humilité et à l'aveu d'ignorance. « Je me suis rendu compte de la profondeur de mon ignorance³² », écrit Hervé Dupuis en parcourant l'Asie. On est donc loin de la démarche égocentriste qui réduisait l'Autre à une image dégradée du Même. Les voyageurs de la seconde moitié du XX^e siècle témoignent plutôt, au contact de l'Autre, de la dégradation de l'image du Même :

Le choc est trop fort. Même si j'y restais longtemps, il me serait impossible de comprendre ce pays tellement différent du mien. [...] Je laisse mon cœur me guider et, lentement, je me dépouille, je quitte ma grosse tête remplie d'idées préconçues, de jugements, de condamnations, de comparaisons, de supériorité. Je suis si peu de choses. Une parmi huit cent cinquante millions. « Une barbare avec ses gros dollards ! »³³

En vertu d'une forme d'inversion des rôles, les préjugés anciennement entretenus au sujet des Indiens (ignorance, pauvreté, barbarie, superstition, etc.) s'appliquent maintenant aux Occidentaux. À la limite, ce sont maintenant ces derniers qui, malgré leur éducation « supérieure », semblent infantilisés, retardés, voire illettrés. « Ici, toutes les inscriptions sont en hindi, ce qui nous ramène au rang des illettrés³⁴ », écrit André Vermeirre. Même le progrès moderne, considéré comme l'apanage de la civilisation occidentale, n'aurait mené qu'à une forme de décadence en 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'infantilisme³⁵ ».

Les comparaisons sur le plan proprement religieux illustrent également ce renversement. Aux yeux de certains auteurs, le christianisme occidental, qu'on associait jadis au progrès, comme on l'a vu *supra*, est plutôt appelé à se

régénérer au contact de la spiritualité indienne. Au dire du prêtre catholique Lucien Coutu, il gagnerait notamment à s'inspirer de l'hindouisme qui prône « le silence et l'intériorité³⁶ ». Dans son récit de la fin des années 1970, Coutu s'étonne que les Églises d'Occident envoient toujours des missionnaires en Asie annoncer « la Bonne Nouvelle de Celui qui s'est dit la Lumière du monde », alors que des milliers de jeunes occidentaux quittent ces mêmes Églises « pour aller s'abreuver aux lumières et sagesse de l'Asie³⁷ ». La contradiction serait attribuable à la dimension trop affairiste de la religion occidentale et à la recherche authentique de ces jeunes « d'une qualité de spiritualité dont l'Occident a perdu le sens³⁸ ».

Certes, les auteurs n'occultent pas les problèmes humains et sociaux qui ont longtemps servi à dénigrer la différence de l'Inde aux yeux de l'Occident. Dans leur récit, on retrouve les incontournables allusions aux nombreux mendiants, estropiés et miséreux qui sollicitent constamment les touristes, aux « préjugés et discriminations entre groupes de castes, de langues, de cultures différentes³⁹ », aux innombrables divinités et superstitions indiennes (notamment le panthéon des animaux sacrés comme la vache et le singe), aux mauvais traitements infligés aux veuves, à la pollution des plages et des villes, aux mariages arrangés, etc. Mais ces traits caractéristiques de la culture indienne ne sont plus systématiquement stigmatisés comme auparavant pour mieux justifier la supériorité de la civilisation occidentale. Ils mènent plutôt à une tentative de relativisation, voire à une forme de réversibilité entre le Même et l'Autre. « Si je comprends bien ce qu'on m'explique, écrit Louise Latraverse, il est aussi difficile pour un Indien de nous imaginer trempant dans un bain où l'eau se mêle à notre propre saleté, qu'il nous est difficile d'admettre qu'ils se soulagent sur le sable chaud. Autres pays, autres mœurs⁴⁰ ». Même les maux considérés comme les plus endémiques de la société indienne trouvent leur équivalent en Occident : « Chaque pays a ses misères. Les nôtres sont morales, les leurs sont matérielles⁴¹ ». De même, après des générations de voyageurs occidentaux dont la réaction naturelle était de considérer avec plus ou moins de respect et de sérieux les croyances et les superstitions de l'hindouisme, les voyageurs inversent la réaction afin de montrer l'étrangeté de nos propres superstitions.

La superstition est peut-être le péché mignon des Indiens. [...] La jungle africaine a ses fétiches, les villages de l'Inde leurs vaches sacrées et qui n'a pas entendu parler des « salières renversées », des « couteaux qui coupent l'amitié », de la malchance du « vendredi 13 », des « chaînes de prières », du « fer à cheval » et de tant d'autres sottises qui courent nos blanches civilisations ?⁴²

Les croyances des populations indiennes apparaissent aussi valables ou incongrues que les nôtres. Leur étrangeté n'est plus accentuée au profit d'un occidentalocentrisme qui tendait à imposer un universalisme déterminé par ses propres critères d'universalité. Elle aboutit plutôt à montrer l'ignorance et l'aliénation des Occidentaux, si bien que l'Autre n'est plus coupable de l'incompréhension qu'il suscite.

Sur le plan amoureux et sexuel, écrit Hervé Dupuis, je n'arrive pas à comprendre les Indiens, non pas parce que je les crois [...] arriérés mais parce que je ne réussis pas

à me déprogrammer de mes concepts occidentaux. Dans les mariages arrangés, par exemple, là où moi je vois une immense misère émotive et sexuelle, eux voient leurs sentiments généreusement offerts au bien-être de leur famille et de leur collectivité, loin de l'égoïsme individuel. Un jour, je comprendrai peut-être⁴³.

Parallèlement à cette inversion ou relativisation des valeurs reçues, l'un des procédés que l'on peut observer dans les récits de voyage de la seconde moitié du XX^e siècle concerne la transformation du Même en Autre. Afin d'acquérir une connaissance plus authentique des manières de faire et de vivre en Inde, plusieurs voyageurs ne se contentent plus comme leurs prédécesseurs du début du siècle de décrire de manière encyclopédique les mœurs et les coutumes indiennes, ils les expérimentent. On voyage « comme des pauvres⁴⁴ » dans des autobus bondés, on évite les wagons de train de première classe pour mieux « voir les gens, vivre et être avec eux⁴⁵ », on porte des vêtements indiens afin de se fondre plus facilement dans le décor, on fait des ablutions rituelles dans les eaux sacrées du Gange, on assiste à des mariages indiens, etc. Parfois évoquée avec componction, l'expérience peut également amener les voyageurs à se moquer d'eux-mêmes : « Je continue de m'exercer à ne manger qu'avec la main droite, écrit Louise Latraverse. C'est bruyant, surtout quand j'arrive au yogourt⁴⁶ ». Hervé Dupuis aborde même la question plus délicate des usages différents de la main droite et de la main gauche chez les Indiens, mais avec un humour qui désamorce et relativise ce qui aurait pu être l'occasion d'exprimer un jugement de valeur :

Saviez-vous que je ne me sers plus de papier hygiénique depuis longtemps ? Habitude inutile, coûteuse et surtout polluante. Les Indiens se servent, eux, de la main gauche. Moi, c'est selon. Les Indiens n'utilisent pas non plus d'ustensiles pour manger ; donc économie d'eau, de savon et... d'ustensiles. Ils mangent toujours avec leur main droite, il va sans dire. Moi, car je fais quelquefois comme eux, c'est selon, je n'ai pas le réflexe. En principe, ils ne se salissent que le bout des doigts. En pratique, peu d'Indiens savent manier la main sans s'en mettre jusqu'au poignet. Moi, quand je mange de la *custard* ou du pudding au riz, il m'en coule jusque sous les aisselles.⁴⁷

Quelques-uns des voyageurs sentent plus fortement le besoin d'éprouver une altération interculturelle qui met en cause leur identité. Lucien Coutu entreprend en Asie « une plongée de tout [son] être dans le vécu global de l'autre⁴⁸ ». Pour Charles Pelletier, il s'agit d'un véritable appel à la métamorphose, pour ne pas dire à la métempsychose. Dépouillé de son « je » dans son récit de voyage écrit à la troisième personne du singulier, il pousse plus loin le rêve nervalien d'être autre, véritable acmé de son voyage, en tentant de camoufler tous les signes extérieurs de son identité occidentale.

Il choisit de se lancer à corps perdu dans sa passion, comme une dérive. De s'imbriquer dans ce corps à corps qu'est la réalité indienne. Se fondre dans cette humanité. Depuis toujours, il aime les bains de foule, mais ils prennent en Inde des dimensions insoupçonnées. [...] Avant de quitter sa chambre ce matin-là, il se dépouille de tout ce qui le rattache ou l'identifie à cet ailleurs (l'Amérique) et des objets de désir : jeans, chemises, T-shirts... Il ne conserve que quelques vêtements qu'il a achetés depuis son arrivée : pantalons de coton, chemises amples, quelques *dhotis* et des *longis*

[...] C'est ce même matin qu'il décide de laisser pousser sa moustache, à la manière des hommes de l'Inde. Anonymat. Il adopte de nouveaux stéréotypes et modifie son « langage ». Il est appelé à jouer le plus grand rôle de sa vie, devenir un Indien⁴⁹.

Bien que les auteurs soient conscients qu'il ne s'agit que d'un rôle, d'une manière d'être temporaire, incarné le temps d'un plus ou moins bref séjour, leur désir « d'immersion totale⁵⁰ » marque néanmoins un changement important par rapport à la reconnaissance de la différence de l'Autre. On l'a vu, jusqu'au milieu du XX^e siècle, la comparaison des mœurs occidentales et indiennes servait essentiellement à justifier la conversion de l'Autre qui ne présentait d'intérêt qu'une fois transformé en Même, notamment en bon écolier pratiquant la religion catholique. Il en va tout autrement dans la seconde moitié du XX^e siècle, alors que les voyageurs partent bien souvent en voyage pour se départir de leur occidentalité. De la transformation de l'Autre en Même, on passe à celle du Même en Autre. André Vermeirre constate que certains voyageurs occidentaux donnent l'impression de « vouloir être plus indien que la population locale⁵¹ ».

À la limite, on retrouve même des cas de figures que Laurier Turgeon appelle « l'autre de soi », « qui renvoie au soi imitant l'autre, qui a préalablement imité le soi⁵² ». Lucien Coutu, par exemple, raille un peu ces jeunes hippies occidentaux qui en Inde vouent un véritable culte à de simples « gourous considérés très marginaux par rapport à l'hindouisme ou, dans certains cas, [à] de purs charlatans⁵³ ». Partis à la recherche d'authenticité, qu'ils espèrent notamment trouver dans les valeurs et la spiritualité indiennes, ces jeunes ne parviendraient pas à échapper à un atavisme du faux, de l'artificiel, qui leur colle à la peau comme une véritable tunique de Nessus. « Si les gens d'Europe et d'Amérique sont si peu sensibles au spirituel au point de ne savoir distinguer entre l'authentique et le faux, qu'ils paient le prix de leur crédulité⁵⁴ », d'ajouter Coutu.

Enfin, l'une des façons, moins courantes, pour les auteurs de la fin du XX^e siècle de rendre compte de l'inconnu et de la complexité de l'Inde consiste à donner du référent une représentation nouvelle en rejetant ou en nuancant certains clichés traditionnels. Hervé Dupuis, par exemple, remet en question l'association séculaire entre l'Inde et la spiritualité. « Qui me fera accroire que l'Inde [...] est le pays de la spiritualité ? Je n'ai rencontré pratiquement que des gens qui n'exprimaient qu'un rêve : avoir plus d'argent pour vivre l'*American Dream*. Les Indiens [...] m'ont semblé encore plus matérialistes que nous, les Québécois, ce qui n'est pas peu dire⁵⁵ ». Pour sa part, plutôt que de se limiter à l'évocation exclusive d'un passé mythique, André Vermeirre aborde les problématiques associées au présent et à l'avenir du peuple indien. En fait, mondialisation oblige, certains voyageurs commencent à s'intéresser à l'Inde moderne qui côtoie de plus en plus l'Inde intemporelle. « L'Inde immobile s'est mise en marche⁵⁶ », estime Vermeirre, mais « les clichés traditionnels de l'Inde masquent ces importants changements aux Occidentaux, qui ignorent ce qui est en train de bouger dans le pays. Temps lent, immuable des dieux ou temps rapide du progrès des hommes ? Sans hésiter, c'est la seconde option que l'on retient⁵⁷ ». En un sens, la réalité complexe de l'Inde rend possible la présence, parfois au sein des mêmes textes, de représentations contradictoires : tantôt l'Inde d'antan qu'on peut « retrouver dans des communautés où l'on laboure les champs avec des houes de l'époque

néolithique, où l'on lutte contre la lèpre et la peste et où l'on célèbre des festivals vieux de 3000 ans⁵⁸ », tantôt l'Inde moderne qui avec la mondialisation « est entrée résolument [...] dans une économie qui se veut compétitive au plan international⁵⁹ ». Les voyageurs semblent donc avoir le choix de voir l'une et/ou l'autre sans toutefois parvenir à percer le mystère de leur coexistence: « Il est difficile pour un Occidental, écrit Hervé Dupuis, [...] de comprendre comment il se fait qu'un peuple entier honore encore le pénis de Shiva et lui rendre le matin hommage, et regarde à la télé, le soir, un film américain de science-fiction. [...] Décidément, l'Inde demeure un grand mystère⁶⁰ ».

Vers une autre forme de connu

Poussés par leur désir de dépaysement, les voyageurs de la seconde moitié du XX^e siècle tentent de renouveler le regard porté sur l'Inde. Mais on aurait tort de croire qu'ils renoncent à recourir aux procédés traditionnels de représentations. Pour plusieurs, l'itinéraire reste essentiellement culturel. Il consiste à visiter les temples, palais, monuments, mosquées et ruines pour entrevoir les traces d'un passé légendaire et « connaissable ». Quelques-uns tentent de retrouver sur place le souvenir d'une œuvre littéraire ou de marcher dans les pas des voyageurs illustres qui les ont précédés. Tantôt *Les Mille et Une Nuits*, tantôt Alexandra David-Neel, tantôt encore Rudyard Kipling servent de référents pour donner à voir la réalité indienne. « Je retrouve tout Kipling dans les rues et les campagnes du Rajasthan⁶¹ », écrit par exemple Suzanne Martel.

Par ailleurs, bien que l'inversion du discours traditionnel ait généralement pour but de démythifier le rapport à l'Autre, force est d'admettre toutefois que c'est parfois au profit d'une autre forme de mythification. À titre d'exemple, chez bon nombre de voyageurs, l'Indien rappelle la figure du Bon Sauvage épargné des maux de l'âme qui accablent « les civilisés », le mythe du primitif qui a préservé une relation harmonieuse avec la nature. Dans le village de Kulithalai, Lucien Coutu constate avec admiration que « la vie est vécue au grand air, très près de la terre, de l'eau, du soleil, des plantes, des animaux et du temple ». Il y a, ajoute-t-il, sur les visages et dans les attitudes des autochtones « un je ne sais quelle vérité, quelle liberté, quelle simplicité dont les civilisations de la machine ont perdu le souvenir⁶² ». En un sens, l'Autre constitue un nouvel avatar du Bon Sauvage dont Coutu se sert pour mieux dénoncer, par culture interposée, sa propre société. Un voyageur du XVII^e siècle comme le baron de Lahontan ne faisait pas autrement lorsqu'il se servait de la simplicité naturelle des Amérindiens pour mieux révéler l'aliénation sociale et religieuse des Européens. Autant dire que l'Indien n'est pas considéré pour lui-même mais plutôt pour réactualiser un primitivisme exotique évoquant le « paradis » et le contact avec la nature que l'Occident a perdu. Les survivances primitives que les missionnaires d'une autre époque condamnaient sont maintenant préférables à notre progrès moderne déshumanisant. La simplicité de leur existence est inversement proportionnelle à notre mal de vivre, semblent se dire certains voyageurs. À eux la « vie plus près de la nature⁶³ », « l'honnêteté exemplaire⁶⁴ », « la gentillesse⁶⁵ », « l'accueil chaleureux⁶⁶ », la richesse « en expériences humaines et religieuses⁶⁷ », « la joie [qui] émane de leurs beaux visages⁶⁸ », à nous l'« humanité artificielle⁶⁹ », la « civilisation en contreplaqué⁷⁰ », les « visages

renfrognés⁷¹ », « l'infantilisme sexuel général⁷² », la « famille éclatée⁷³ » « la vacuité spirituelle⁷⁴ », le « manque existentiel⁷⁵ » et « la honte [pour] notre civilisation de l'argent et de la surconsommation⁷⁶ ». Au demeurant, l'Inde est vue à travers nos défauts, nos besoins et nos problèmes. Elle semble vouée à redonner du sens à notre monde en déficit symbolique. La parcourir est alors lié à une certaine nostalgie des origines, à la recherche d'une forme de sacré qui n'a pas été altéré et souillé par la modernité occidentale. Le voyage est l'occasion « 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 place⁷⁷ ». Non moins que les hippies des années 1970 qui l'entreprennent afin d'atteindre « un idéal spirituel⁷⁸ », les voyageurs des années 1990 lui attribuent la possibilité de combler leurs « attentes existentielles⁷⁹ », perpétuant du même coup une vision bien souvent mythique et intemporelle de « l'Inde éternelle⁸⁰ ».

Heureusement, écrit Taras Grescoe, l'Inde ne se laissera jamais homogénéiser par la modernité. Ici, le spectacle du consumérisme occidental est subsumé par la *maya*, la notion que le monde phénoménal n'est qu'une illusion, que toutes nos Birkenstocks et nos brebis clonées sont destinées à tomber en morceaux comme des mangues sous le soleil tropical.⁸¹

Enfin, signalons que les voyageurs sont également « victimes » de la popularité que connaît le voyage en Inde depuis les années 1970. L'authenticité et l'inconnu qu'ils recherchent se trouvent en bonne partie édulcorés par leur façon proprement dite de voyager. Pour se lancer dans l'aventure, tous sentent en effet le besoin de s'armer d'un bon guide. Or, on le sait, le développement des guides comme le *Guide bleu*, *Le routard* et le *Lonely Planet* a entraîné la mise en place de circuits touristiques très fréquentés⁸² dans l'Inde du sud comme dans l'Inde du nord. Au sein de ces circuits se sont multipliés les auberges, les restaurants et les sites où se retrouvent entre eux les voyageurs occidentaux. Ce qui devait constituer l'ultime dépaysement n'échappe par conséquent plus à la bulle touristique et à ses contrefaçons. Comble du paradoxe, tout en « fuyant » le monde occidental, les voyageurs s'exposent bien souvent à trouver un monde qui tend de plus en plus à répondre aux besoins schizophréniques du tourisme occidental. Certes, quelques-uns ne sont pas dupes et se désolent de n'avoir qu'entrevu l'Inde authentique qu'ils recherchaient.

En suivant la piste du *Lonely Planet*, j'avais traversé la plus grande démocratie du monde, un pays qui se targuait d'avoir 18 langues officielles, 1600 dialectes et 330 millions de dieux, sans avoir jamais vécu autre chose que des rencontres purement superficielles avec de vrais Indiens. Ce n'est pas la faute du *Lonely Planet* – le guide est précis, détaillé, bien documenté et aussi exhaustif, à sa façon, qu'un Baedeker du XIX^e siècle. Le problème, c'est plutôt la piste éternelle qu'il a engendrée.⁸³

Voyager au sein de l'Inde profonde ne semble donc pas à la portée du plus grand nombre. Quelques-uns ont beau se réclamer d'une certaine « marginalité par rapport aux circuits établis⁸⁴ », le peu d'infrastructures touristiques en dehors de la piste les incite la plupart du temps à s'en éloigner le moins possible. Bien que le projet singulier de Taras Grescoe consiste à voyager parmi les touristes pour mieux les observer, il constate qu'il est difficile en Inde d'échapper à l'ornière touristique

qui conduit les voyageurs d'un « ghetto occidental à l'autre⁸⁵ ». « Aujourd'hui, les routards n'apportent pas Le livre, c'est Le Livre qui les porte⁸⁶ ». Dans ces conditions, l'inconnu de l'Inde tend de nouveau à transiter par une forme de connu, à faire l'objet d'une perception médiante. Entre les poncifs transmis par la mémoire collective et les modes de voyager de la fin du siècle, les voyageurs semblent piégés et ne peuvent que difficilement se soustraire à l'alternative.

Conclusion

En somme, les récits des voyageurs québécois témoignent au XX^e siècle d'un changement important dans la façon de parcourir l'Inde. Jusqu'aux années 1950 plusieurs voyageurs, tétanisés par « ce pays de la démesure⁸⁷ », se rabattent spontanément sur des poncifs traditionnels et des procédés intertextuels qui tendent à ramener l'inconnu au connu. À la même époque, la représentation participe bien souvent d'une forme de prosélytisme qui ne considère la différence de l'Inde que pour mieux la résorber au profit d'un mouvement d'évangélisation et de conversion au christianisme. Aux yeux des missionnaires en particulier, les populations indiennes n'accéderont au progrès véritable qu'une fois éradiquées les ténèbres du paganisme dans lesquelles elles sont plongées. L'altérité n'est alors reconnue que pour les raisons qu'elle aurait de se conformer à des idéaux occidentaux.

Il en est tout autrement dans la seconde moitié du XX^e siècle alors que les voyageurs partent pour mieux se décentrer et se dépayser, pour mieux se désaliéner d'une perception ethnocentrée. Tout en évitant de façon générale le ton obséquieux, bon nombre adoptent alors comme parole d'évangile la fameuse remarque de l'écrivain-voyageur suisse Nicolas Bouvier : « Si on ne laisse pas au voyage le droit de nous détruire un peu, autant rester chez soi⁸⁸ ». À la limite, le discours « n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être-inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique⁸⁹ », pour reprendre les mots de Jacques Derrida au sujet des *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss.

Cela dit, obtient-on pour autant une meilleure connaissance de l'Inde et de l'Autre ? Il y a lieu d'en douter. Apprécier les Indiens pour mieux critiquer la civilisation occidentale ne permet pas de les comprendre beaucoup plus que lorsqu'on s'en servait pour claironner la soi-disant supériorité de cette même civilisation. On le sait, idéaliser comme dénigrer l'Autre relèvent « de semblables stratégies d'évitement psychologique ("Vermeidungsstrategien") détournées de toute tentative sérieuse de compréhension et de connaissance de l'Autre⁹⁰ ». Ces deux modes de représentations traduisent en effet « une même ignorance de ce qu'est l'autre qui n'est jamais qu'un miroir où se projettent, en images inversées, les qualités du soi ou en images idéalisées, les qualités dont l'absence est critiquée en soi⁹¹ ».

Par ailleurs, pour rendre compte de la complexité de l'Inde, les auteurs de la seconde moitié du XX^e siècle restent dans une certaine mesure tributaires de certains procédés traditionnels de représentation qui les amènent à se référer à un ensemble de connaissances reconnues. Hervé Dupuis, comme on l'a vu, a beau remettre en question le cliché de l'Inde spirituelle, il accorde à ce dernier

une certaine valeur référentielle, confirmant ainsi l'impossibilité d'interpréter la réalité indienne sans y renvoyer, fût-ce sur le mode de la négation. De même, bien que les auteurs fassent relativement peu appel à des énoncés ou à des schèmes empruntés à la littérature proprement dite, leur perception reste malgré tout médiatisée par des connaissances livresques, en l'occurrence par les guides touristiques que plusieurs admettent consulter. Ces guides leur indiquent les sites, les monuments et les artéfacts à admirer, voire les sensations à éprouver⁹². Avant d'arriver à destination, les voyageurs savent donc ce qu'il importe de voir et « connaissent » la façon de le voir, pressentent qu'ils n'atteindront le cœur de l'Inde qu'à travers la commémoration ou la vérification d'un savoir préalable. Autant dire que l'évocation de l'inconnu transite par le prisme du connu et, partant, participe d'une certaine forme de reconnaissance.

En somme, les voyageurs sont à la fois fascinés, troublés et dépassés par l'Inde, ce « pays de contrastes et de contradictions⁹³ », et par son « kaléidoscope d'êtres humains⁹⁴ ». Nicolas Bouvier avait sans doute raison d'y voir un « interminable examen, [...] une entreprise dans laquelle [on] serai[t] toujours recalé⁹⁵ », en particulier pour des voyageurs de passage. Avec la fin du XX^e siècle, certains auteurs semblent prendre particulièrement conscience de cette « incompréhensibilité éternelle⁹⁶ » qu'évoquait Victor Ségalen dans son « esthétique du divers ». Aussi renoncent-ils à tenter de comprendre parfaitement l'Autre, à le prendre pour soi ou à se prendre pour lui. À leurs yeux, il importe plutôt de faire preuve d'ouverture à l'égard de sa différence, de manifester « une espèce d'altérité réfléchie, généreuse et empathique, c'est-à-dire [...] une volonté d'accueillir et de reconnaître l'autre en soi sans nécessairement se faire soi-même comme un autre⁹⁷ ». À la fin de son récit de voyage en Asie, Hervé Dupuis exprime éloquemment cette intention d'éviter une démarche fondée sur la dépréciation ou l'idéalisation, et cela au profit d'une meilleure (re)connaissance de la différence :

Je suis allé là-bas ni pour leur parler d'un nouveau dieu, ni pour leur imposer ma culture comme l'ont fait tant d'Anglais, de Français, de Portugais imbus de leur supériorité [...]. 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 compte⁹⁸.

Être conscient de ce fameux dilemme séculaire entre le rejet et l'idéalisation de l'Autre, n'est-ce pas là au fond un premier pas pour parvenir à y échapper ? Si l'on reprend la distinction que fait Serge Moscovici entre deux formes de pensée sociale, on pourrait avancer que, dans les récits de voyage de la fin du XX^e siècle, la « pensée stigmatique » laisse place à la « pensée symbolique ». La première « part d'une différence qui éveille le désir de se comparer et le satisfait en changeant la différence en manque ou défaut, selon le rapport de supériorité ou de domination, qui fait d'un individu ou d'un groupe le terme privilégié de cette comparaison⁹⁹ ». Comme on l'a vu, ce processus d'appréhension « stigmatique » de l'Inde tend à se perpétuer de la première à la seconde moitié du siècle essentiellement en inversant les termes de la comparaison, le manque n'étant plus attribué à l'Autre mais plutôt au Même (le « Nous »

occidental). Avec le tournant du siècle toutefois, certains écrivains voyageurs donnent l'impression de chercher à se libérer de cette alternative. À cette fin, ils optent pour le mode de « pensée symbolique », que Moscovici considère comme l'expression d'un désir de reconnaissance qui « a pour condition non seulement la différence avec autrui, mais aussi le maintien de cette différence » indispensable à une intersubjectivité à travers laquelle pourra se réaliser « la tendance fondamentale de la subjectivité, l'identité de soi¹⁰⁰ ». Tout se passe comme si les auteurs souhaitaient exploiter pleinement la potentialité qu'offre le voyage de vivre une expérience où l'identité du Soi et l'identité du Même peuvent cesser de se recouvrir voire se dissocier entièrement, « mettant en quelque sorte à nu l'ipséité du soi sans le support de la mêmété¹⁰¹ », selon la formulation de Paul Ricœur. Après le Même, puis l'Autre, ils partent désormais à la recherche de la part inconnue du Soi que l'Inde, ce monde si différent du leur, pourra peut-être leur permettre de découvrir.

Notes

¹ Jean-Claude Dussault, *L'Inde vivante : des monastères du Ladakh aux rives sacrées de Kanya Kumari : récit de voyage*, Montréal, l'Hexagone, 1990, p. 7.

² Voir Eric Landowski, *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris, PUF, 1997, p. 26.

³ Jean-Charles Beaudin, *Autour du monde. Rêve et réalité d'un voyage*, Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1946, p. 86.

⁴ Charles A. Wilson, *Voyage autour du monde*, Montréal, La Compagnie d'imprimerie moderne, 1923, p. 276.

⁵ Voir Pierre Rajotte, *Le récit de voyage. Aux frontières du littéraire*, Montréal, Éditions Triptyque, 1997, 282 p.

⁶ Charles A. Wilson, *Op. cit.*, p. 246.

⁷ Jean-Charles Beaudin, *Op. cit.*, p. 108.

⁸ Jacques Hébert, *Aventures autour du monde. Tome II : L'Inde aux mystères*, Montréal, Fides, 1952, p. 87.

⁹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰ Ivanhoë Caron, « Voyage dans l'Inde », *Le Terroir*, vol. 11, no 11 (avril 1930), p. 34.

¹¹ Ivanhoë Caron, « Voyage dans l'Inde », *Le Terroir*, vol. 11, no 12 (mai 1930), p. 39.

¹² Jean-Charles Beaudin, *Op. cit.*, p. 111.

¹³ Jacques Hébert, *Op. cit.*, p. 147.

¹⁴ Lettre de Jérôme Malenfant au provincial de Montréal, 30 mars 1955, citée par Godefroy-C. Dévost, *Les Capucins canadiens en Inde : fondation du diocèse de Varanasi*, Montréal, Éditions de l'Écho, 1999, p. 99.

¹⁵ Jacques Hébert, *Op. cit.*, p. 163.

¹⁶ Francis Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 86.

¹⁷ Jacques Hébert, *Op. cit.*, p. 160.

¹⁸ Godefroy-C. Dévost, *Les Capucins canadiens en Inde : fondation du diocèse de Varanasi*, Montréal, Éditions de l'Écho, 1999, p. 118.

¹⁹ Jérôme, « Impressions et espérances missionnaires », *L'Écho de St-François*, v. 29, n. 10, octobre 1939, p. 412 ; cité par Godefroy-C. Dévost, *Op. cit.*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 103.

²¹ Gérard Filion, *Splendeurs et misères de l'Inde*, Montréal, « le Devoir », 1953, p. 64.

²² Hans-Jürgen Lusebrink, « La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle », *Tangence*, 51 (mai 1996), p. 63.

²³ Rachid Amirou, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 132.

²⁴ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 186.

- ²⁵ Jacques Hébert, *Voyager en pays tropical : guide pour l'Afrique, l'Océanie, l'Amérique latine, l'Asie et les Antilles*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 9
- ²⁶ Hervé Dupuis, *Voir ailleurs : récit de voyage*, Montréal, Triptyque, 1995, p. 27.
- ²⁷ Louise Blanchard et André Dalcourt, *Sabbatique asiatique I : la Chine, le Tibet, le Népal, l'Inde*, Outremont, Lanctôt éditeur, 1999, p. 129.
- ²⁸ Denise Hébert et Pauline Julien, *Népal : l'échappée belle : récit*, Montréal, VLB éditeur, 1989, p. 79.
- ²⁹ Jean-Claude Dussault, *Op. cit.*, p. 7.
- ³⁰ Comme le mentionne Francis Affergan : « La conquête de l'altérité est une aventure déréalisante et qui peut s'avérer dangereuse pour la propre identité de celui qui part. Et ce d'autant plus qu'elle implique une destruction ou pour le moins un abandon du temps et de l'espace identitaires et l'acceptation d'un renversement total des valeurs ». Francis Affergan, *Op. cit.*, p. 44.
- ³¹ Jean Pellerin, *Escapes au bout du monde*, Montréal, Guérin, 2000, p. 38-39.
- ³² Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 9.
- ³³ Louise Latraverse, *India, mon amour*, Montréal, Éditions Artglobal, 1995, p. 71-72.
- ³⁴ André Vermeirre, *L'Inde. Carnet de voyages*, Lac Beauport, Éditions Arion, p. 121.
- ³⁵ Lucien Coutu, *Pèlerinage à l'Est*, Montréal, Fides, 1977, p. 148.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 138.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 163.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 163.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 153.
- ⁴⁰ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 73-74.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 70.
- ⁴² Paul-Émile Breton, *Au pays des Peaux-de-Lièvre. J. M. Patrick Kearney, o.m.i., héros ignoré de l'Arctique*, [Edmonton, Éditions de l'Ermitage], 1962, p. 50.
- ⁴³ Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 160.
- ⁴⁴ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 60.
- ⁴⁵ Charles Pelletier, *Oasis. Itinéraire de Delhi à Bombay*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1993, p. 46.
- ⁴⁶ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 38.
- ⁴⁷ Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 150.
- ⁴⁸ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 75.
- ⁴⁹ Charles Pelletier, *Op. cit.*, p. 76-77.
- ⁵⁰ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 160.
- ⁵¹ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 87.
- ⁵² Turgeon, Laurier, « Les mots pour dire les métissages. Jeux et enjeux d'un lexique », dans Pierre Ouellet (dir.), *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 397.
- ⁵³ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 197.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 120-121.
- ⁵⁵ Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 207.
- ⁵⁶ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 222.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 221.
- ⁵⁸ Taras Grescoe, *Un voyage parmi les touristes*, Montréal, vlb éditeur, 2005, p. 327.
- ⁵⁹ Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 171.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 174.
- ⁶¹ Suzanne Martel, *À la découverte du Gotal*, Montréal, Fides, 1979, p. 385.
- ⁶² Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 176.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 152-153.
- ⁶⁴ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 119.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 224.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.
- ⁶⁷ Jean Pellerin, *Op. cit.*, p. 105.
- ⁶⁸ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 44.
- ⁶⁹ Jean Pellerin, *Op. cit.*, p. 177.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 185.

- ⁷¹ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 17.
- ⁷² *Ibid.*, p. 155.
- ⁷³ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 43.
- ⁷⁴ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 152.
- ⁷⁵ Taras Grescoe, *Op. cit.*, p. 383.
- ⁷⁶ Thérèse Beaudry, *Séjour chez Mère Teresa*, Montréal, Éditions du Méridien, 1988, p. 143.
- ⁷⁷ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 44.
- ⁷⁸ Lucien Coutu, *Op. cit.*, p. 195.
- ⁷⁹ Louise Blanchard et André Dalcourt, *Op. cit.*, p. 48.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 258.
- ⁸¹ Taras Grescoe, *Op. cit.*, p. 311.
- ⁸² « Le circuit classique emprunté par les 2 millions de visiteurs européens et nord-américains qui viennent, chaque année, en Inde commence à Agra, à 200 kilomètres au sud de Delhi, dans l'état de Uttar Pradesh, et il se poursuit en direction de Jaipur, Mandawa, Jaisalmer et Jodhpur dans le Rajasthan ». Pierre Vincent, *Autour du monde*, Montréal, Québec Amérique, 2003, p. 49.
- ⁸³ Taras Grescoe, *Op. cit.*, p. 342.
- ⁸⁴ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 35.
- ⁸⁵ Taras Grescoe, *Op. cit.*, p. 336.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 328.
- ⁸⁷ Thérèse Beaudry, *Op. cit.*, p. 90.
- ⁸⁸ Nicolas Bouvier, *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2004, p. 1027.
- ⁸⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 168.
- ⁹⁰ Hans-Jürgen Lusebrink, « La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle », *Tangence*, 51 (mai 1996), p. 53.
- ⁹¹ Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », dans Laurent Licata et Margarita Sanchez-Mazas (dir.), *L'Autre. Regards psychosociaux*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2005, p. 44.
- ⁹² « Des ethnies en grande quantité, quelques millénaires d'histoire, des religions en veux-tu en voilà, des vaches sacrées à tous les coins de rue... Une Inde d'une telle richesse et d'une telle diversité que vous n'en reviendrez pas intact ». *Guide du routard* (http://www.routard.com/guide/code_dest/inde.htm)
- ⁹³ Louise Latraverse, *Op. cit.*, p. 44.
- ⁹⁴ André Vermeirre, *Op. cit.*, p. 134.
- ⁹⁵ Nicolas Bouvier, « La descente de l'Inde », *Op. cit.*, p. 444.
- ⁹⁶ « L'exotisme n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle ». Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme, une esthétique du divers*, Fontfroide, Bibliothèque artistique & littéraire, 1995, p. 25.
- ⁹⁷ Jocelyn Létourneau, « L'altérité chantée, l'altérité vécue. Conceptualiser l'échange culturel dans le Québec contemporain », dans Pierre Ouellet (dir.), *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 441 et p. 442.
- ⁹⁸ Hervé Dupuis, *Op. cit.*, p. 210.
- ⁹⁹ Serge Moscovici, « Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale », dans Catherine Garnier (dir.), *Les formes de la pensée sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 36.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.
- ¹⁰¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148.

Bibliographie

Récits de voyage

1941. *Au service des missions : l'œuvre missionnaire des Capucins par le monde entier : la Mission des Capucins canadiens aux Indes (Diocèse d'Allahabad)*, Montréal : Procure des Missions des Pères Capucins, La Réparation, 117 p.

Les auteurs de la Bibliothèque franciscaine. 1932. *Les Conquêtes de Marie au pays de Satan*, Québec : Impr. franc. miss., Éditions Stella Maris, 223 p.

Beaudry, Thérèse. 1988. *Séjour chez mère Thérèse*, Coll. « Témoignage », Montréal : Éditions du Méridien, 174 p.

Blanchard, Louise et André Dalcourt. 1999. *Sabbatique asiatique I : la Chine, le Tibet, le Népal, l'Inde*, Outremont : Lanctôt éditeur, 261 p.

Cimichella, André-Marie. 1980. *Trois semaines aux Indes avec les Saints Thomas Apôtres, François-Xavier et Jean de Britto*, Montréal : Les Éditions Jésus-Marie et Notre Temps, 64 p.

Coutu, Lucien. 1977. *Pèlerinage à l'Est*, Montréal : Fides, 269 p.

Dupuis, Hervé. 1995. *Voir ailleurs : récit de voyage*, Montréal : Triptyque, 213 p.

Dussault, Jean-Claude. 1990. *L'Inde vivante : des monastères du Ladakh aux rives sacrées de Kanya Kumari : récit de voyage*, coll. « Itinéraires », numéro 8, Montréal : l'Hexagone, 228 p.

Filion, Gérard. 1953. *Splendeurs et misères de l'Inde*, Montréal : « le Devoir », 64 p.

Grescoe, Taras. 2005. *Un voyage parmi les touristes*, Montréal : vlb éditeur, 410 p.

Hébert, Denise et Pauline Julien. 1989. *Népal : l'échappée belle : récit*, Montréal : vlb éditeur, 149 p.

Hébert, Jacques. 1952. *Aventure autour du monde, tome 2 : L'Inde aux mystères*, Montréal : Fides, 227 p.

Latraverse, Louise. 1995. *India, mon amour*, Montréal : Éditions Art global, 96 p.

Martel, Serge. 1988. *Lettres d'Indochine*, Outremont : Les Éditions de l'Orient Extrême, 87 p.

Martel, Suzanne. 1979. *À la découverte du Gotal*, Montréal : Fides, 408 p.

Pellerin, Jean. 2000. *Escales au bout du monde*, Montréal : Guérin, 199 p.

Pelletier, Archange. 1985. *Voyage & récits vers & en Inde 1954-1959*, Montréal : Éditions de l'Écho, 97 p.

Pelletier, Charles. 1993. *Oasis. Itinéraire de Delhi à Bombay*, Moncton : Éditions d'Acadie, 139 p.

Vermeirre, André. 2004. *L'Inde. Carnet de voyages*, Lac Beauport : Éditions Arion, 228 p.

Wilson, Charles A. 1923. *Voyage autour du monde*, Montréal : La Compagnie d'imprimerie moderne, 363 p.

Études et ouvrages cités

Affergan, Francis. 1987. *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Bouvier, Nicolas. 2004. *Œuvres*, Paris : Quarto Gallimard.

Breton, Paul-Émile. 1962. *Au pays des Peaux-de-Lièvre. J. M. Patrick Kearney, o.m.i., héros ignoré de l'Arctique*, Edmonton : Éditions de l'Ermitage.

- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*, Paris : Minuit.
- Dévost, Godefroy-C. 1999. *Les Capucins canadiens en Inde : fondation du diocèse de Varanasi*, Montréal : Éditions de l'Écho.
- Hébert, Jacques. 1984. *Voyager en pays tropical : guide pour l'Afrique, l'Océanie, l'Amérique latine, l'Asie et les Antilles*, Montréal : Boréal Express.
- Jodelet, Denise. 2005. « Formes et figures de l'altérité », dans Laurent Licata et Margarita Sanchez-Mazas (dir.), *L'Autre. Regards psychosociaux*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, pp. 23-47.
- Landowski, Eric. 1997. *Présences de l'autre. Essais de socio-sémiotique II*, Paris : PUF.
- Létourneau, Jocelyn. 2003. « L'altérité chantée, l'altérité vécue. Conceptualiser l'échange culturel dans le Québec contemporain », dans Pierre Ouellet (dir.), *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, pp. 435-446.
- Lusebrink, Hans-Jürgen. 1996. « La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle », *Tangence*, 51 (mai), pp. 51-66.
- Moscovici, Serge. 2002. « Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale », dans Catherine Garnier (dir.), *Les formes de la pensée sociale*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 21-53.
- Rajotte, Pierre. 2005. *Le voyage et ses récits au XXe siècle*, Québec : Éditions Nota bene.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil.
- Said, Edward. 1980. *L'Orientalisme*, Paris : Éditions du Seuil.
- Ségalen, Victor. 1995. *Essai sur l'Exotisme, une esthétique du divers*, Fontfroide : Bibliothèque artistique & littéraire.
- Turgeon, Laurier. 2003. « Les mots pour dire les métissages. Jeux et enjeux d'un lexique », dans Pierre Ouellet (dir.), *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Sainte-Foy : les Presses de l'Université Laval, pp. 383-402.
- Urbain, Jean-Didier. [1991] 1993. *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris : Éditions Payot & Rivages.