

Chères Lumières : Une étude comparative de la colonisation de l'imaginaire et de la vision
sexuée de l'autochtonie dans *Lettres d'une Péruvienne* (1747) et *Lettres iroquoises* (1755)

by

Bethany Scholfield

Bachelor of Arts, University of Victoria, 2022

A Thesis Submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of

MASTER OF ARTS

in the Department of French and Francophone Studies

© Bethany Scholfield, 2024

University of Victoria

All rights reserved. This thesis may not be reproduced in whole or in part, by photocopy or other
means, without the permission of the author.

Comité de supervision

Chères Lumières : Une étude comparative de la colonisation de l'imaginaire et de la vision
sexuée de l'autochtonie dans *Lettres d'une Péruvienne* (1747) et *Lettres iroquoises* (1755)

by

Bethany Scholfield

Bachelor of Arts, University of Victoria, 2022

Supervisory Committee

Dr. Sara Harvey, Department of French and Francophone Studies

Supervisor

Dr. Megan Lukaniec, Department of Indigenous Education

Outside Member

Résumé

Cette thèse examine les liens entre les visions sexuées de deux romans épistolaires, les *Lettres d'une Péruvienne* (1747) de Françoise de Graffigny et les *Lettres iroquoises* (1755) de Jean-Henri Maubert de Gouvest, qui participent d'une vogue littéraire en France au XVIII^e siècle reposant sur l'appropriation du point de vue de l'Autre. En prenant les figures d'une princesse inca et d'un marchand de fourrures iroquois comme protagonistes, les deux auteurs révèlent des problématiques propres à la société française des Lumières et témoignent de la construction européenne de l'autochtonie imaginaire. La mise en opposition de ces deux textes permet notamment l'analyse de la condition de la femme et de l'imaginaire social de la France au XVIII^e siècle et les idéologies coloniales qui proviennent de cette période culturelle. Afin d'interroger les thèmes abordés dans cette thèse, une partie recherche-crédation rompra le texte par des lettres de nature personnelle et réflexive.

This thesis examines the links between the gendered visions of two epistolary novels, *Lettres d'une Péruvienne* (1747) by Françoise de Graffigny, and *Lettres iroquoises* (1755) by Jean-Henri Maubert de Gouvest, who participated in an 18th-century literary vogue in France which appropriated the point of view of the Other. Taking as their protagonists an Inca princess and an Iroquois fur trader, the two authors reveal both the distinctions within the French society of the Enlightenment and the construction of a European indigenous imaginary. Comparing these two texts instigates an analysis of the status of women and of the social imaginary in 18th-century France, and a critique of colonial ideologies that emerged from this cultural period. To interrogate the themes confronted in this thesis, a research-creation section will break up the text in the form of letters of a personal and reflexive nature from the author.

Table des matières

Comité de supervision.....	ii
Résumé.....	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Les paysages du XVIII ^e siècle.....	6
1.1 Les philosophies des Lumières	6
1.2 Le roman épistolaire.....	8
1.3 Les manifestations de l’anthropologie dans la littérature des Lumières.....	14
1.4 La figure de l’Autochtone.....	16
Chapitre 2 : L’analyse littéraire des <i>Lettres d’une Péruvienne</i> et des <i>Lettres iroquoises</i>	19
Partie 1 : Les romans à l’étude.....	19
2.1 L’essentiel des <i>Lettres d’une Péruvienne</i> et des <i>Lettres iroquoises</i>	19
2.2 Françoise de Graffigny (1695-1758).....	23
2.3 Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767)	25
Partie 2 : la distinction de la société française au XVIII ^e siècle.....	27
2.4 L’institution politique : dynamiques de pouvoir, classes sociales, inégalité.....	27
2.5 La culture : les mœurs et la mode.....	32
2.6 L’institution pédagogique : attentes et accessibilité de l’éducation des femmes.....	37
2.7 L’institution du mariage : la religion, l’amour et l’imaginaire nuptial.....	43
2.8 L’amour : ruptures et déviations de l’imaginaire nuptial.....	48
Chapitre 3 : l’Autochtonie imaginaire.....	63
3.1 La colonisation de l’imaginaire social.....	63

3.2 Les figures de l'Autochtone imaginaire.....	70
3.3 La littérature : un point de départ pour la confrontation de soi.....	74
Lettre aux Lumières	77
Conclusion.....	83
Bibliographie.....	86

Remerciements

Pour son esprit et son énergie, je voudrais remercier ma superviseuse, Sara Harvey. Elle m'a suivie dès ma deuxième année universitaire lors de sa classe de littérature française, et m'a aidée à explorer mes intérêts, approfondir mes connaissances et enrichir mon écriture ; de *Candide* à *Finette à Cénie*.

Tiawenhk, Megan Lukaniec. Je remercie ma seconde lectrice pour sa passion, son encouragement et son inspiration. Par Megan et son projet de Dictionnaire de la langue wendat, j'ai pu appliquer mes compétences de langue et développer ma confiance en soi en effectuant un travail pertinent depuis plus de trois ans.

Je remercie mon fiancé, Evan, qui m'a soutenue avec du café et des discours d'encouragement le long de mes études supérieures. Il a cru en moi quand je n'y croyais pas.

Chères Nations,

En écrivant ce texte, je demeure sur vos terres sans jamais avoir demandé votre permission. Je suis une étudiante, je pense et m'exprime dans deux langues coloniales ; je paie une institution coloniale pour le privilège et cette réalité m'apparaît complètement naturelle. Ce n'est qu'au fur et à mesure de mes études que je me suis rendue compte des pluralités qui m'entourent. Philosophies, croyances, idéologies, goûts, réalités – autant de notions regroupées sous le concept de culture que je croyais universel, canadien, ou au moins à nous. Mais il faut toujours se demander qui est le nous dont on parle, parce que les lignes d'inclusion et d'exclusion sont nombreuses. Cela dit, le nous de ce texte est conforme aux attentes linguistiques de mon institution et suit le principe d'une rédaction au niveau des études de deuxième cycle, mais son origine est surtout de ma voix, qui n'est qu'une parmi le cœur du monde.

Aux nations səlilwətaʔl təməxʷ (Tsleil-Waututh), S'ólh Téméxw (Stó:lō), šxʷməθkʷəy̓əməʔl təməxʷ (Musqueam), Skwxwú7mesh-ulh Temíxw (Squamish), Cayuse, Umatilla et Walla Walla : je vous remercie. Comme nouvelle venue à vos terres, j'ai trouvé ma place dans une communauté de sport, trouvé des espaces tranquilles pour travailler et pu prendre le temps de mieux connaître ma famille élargie.

Aux nations Lək'əŋən et WSÁNEĆ : je vous remercie. Comme étudiante de premier et deuxième cycle à l'Université de Victoria, j'ai vécu sur vos terres pour presque six années. En ce temps, j'ai créé des amitiés à vie, rencontré et suis tombée en amour avec mon fiancé, et introduit un nouveau membre à notre petite famille : Tilly la chatte. C'est ce qui m'est le plus précieux et pour cela je vous serai toujours reconnaissante.

B.

Introduction

Les années 1740 à 1820 en France sont marquées par une vague de romans épistolaires dans laquelle se trouve un sous-courant de textes qui prennent comme point de départ le regard de l'Autre, largement associé aux peuples colonisés. Au cœur de ce sous-courant, deux œuvres retiennent mon attention : *Lettres d'une Péruvienne* (1747) et *Lettres iroquoises* (1755). Françoise de Graffigny, qui écrit les *Lettres d'une Péruvienne*, est l'unique femme connue à participer à cette mode romanesque et son texte se fonde sur une écriture féminine qui met en scène Zilia, une princesse inca captive qui décrit ce qu'elle aperçoit de la société française dans son isolement. La perspective adoptée par Graffigny permet de déployer une approche sensible originale qui se distingue du corpus masculin contemporain dont l'œuvre de Jean-Henri Maubert de Gouvest, les *Lettres iroquoises*, fait partie. Dans ce roman par lettres peu étudié jusqu'à ce jour, le personnage principal, Igli, prend les traits d'un Iroquois¹ qui est venu en Europe pour vendre des peaux d'animaux.

Les romans de Graffigny et de Maubert de Gouvest renforcent les stéréotypes sur les peuples autochtones de l'Amérique du Nord et du Sud : en tant que femme péruvienne religieuse, Zilia a grandi dans un temple d'une grande richesse et dans un isolement absolu. En tant qu'homme iroquois, Igli est cannibale et polyamoureux. Au-delà de ces perspectives coloniales sur les nations autochtones, la position des deux protagonistes présente des visions sexuées que l'écriture sensible de Graffigny et l'approche philosophique de Maubert de Gouvest viennent pleinement renforcer. L'analyse de ces visions sexuées vient en complexifier la trame et invite à interroger les relations entre autochtonie, sexualisation et colonisation dans la construction sociale occidentale de cette

¹ Le terme *Haudenosaunee* est l'endonyme pour cette nation qui est employé par la Confédération des six nations. Cependant, parce que les romans à l'étude ne parlent que des appropriations culturelles et des fantasmes des vrais peuples autochtones, cette analyse va continuer à employer l'exonyme utilisé par son auteur français : *Iroquois*.

période. Zilia, emprisonnée, doit combattre un système de double oppression ; elle subit à la fois l'oppression du patriarcat et du racisme. En revanche, Igli est physiquement libre et capable de circuler parmi la société française tandis qu'il est prisonnier des valeurs européennes qu'il intériorise dès le début de ses réflexions.

Cette thèse vise à analyser les liens entre les visions sexuées de ces deux romans épistolaires afin de comprendre leur appropriation du point de vue de l'Autochtone et leur création d'autochtonies imaginaires. Pour faciliter cette investigation, les concepts de l'anthropologie culturelle ainsi que l'analyse du discours sont employés comme méthodologies. Le premier chapitre introduit les paysages du XVIII^e siècle afin de contextualiser l'analyse littéraire du chapitre suivant. En commençant avec une discussion des philosophies des Lumières (1.1), ce chapitre présente l'âge d'or du roman épistolaire (1.2). Il vise à expliquer les premières manifestations d'un regard anthropologique dans la littérature des Lumières (1.3), ce qui aide à positionner la figure de l'Autochtone imaginée dans l'imaginaire français de cette période (1.4).

Le deuxième chapitre propose une analyse littéraire des visions sexuées des deux romans épistolaires à l'étude, *Lettres d'une Péruvienne* et *Lettres iroquoises*, en deux parties. En résumant les points importants des intrigues respectives, la première partie souligne l'essentiel des deux romans (2.1). Elle présente aussi les biographies de Françoise de Graffigny et de Jean-Henri Maubert de Gouvest pour situer leurs points de vue féminin et masculin (2.2). La deuxième partie de ce chapitre traite des modalités liées de la distinction sociale à la française au XVIII^e siècle (2.3). Elle explore l'institution politique et les dynamiques de pouvoir, les classes sociales et l'inégalité (2.4), les enjeux culturels liés aux mœurs et à la mode (2.5), l'institution pédagogique y compris les attentes et l'accessibilité des femmes à l'éducation (2.6), l'institution catholique du mariage et l'imaginaire nuptial (2.7), mais aussi les déviations de cette dernière institution qui sont liées à la thématique de l'amour (2.8).

Le troisième chapitre discute de l'autochtonie imaginaire. Ce chapitre propose le terme de la colonisation de l'imaginaire pour expliquer la dénaturalisation des cultures autochtones dans l'imaginaire social, notamment de la France au XVIII^e siècle (3.1). Il tente ensuite d'expliquer la construction des figures de l'Autochtone imaginaire et examine pourquoi celle-ci est problématique (3.2). Cette discussion se conclut par une section sur la confrontation de soi dans la littérature et une lettre finale de l'auteure adressée aux Lumières (3.3).

La confrontation aux paysages : sur la crête

La distance temporelle et spatiale - du XVIII^e au XXI^e siècle, de la France au Canada - me protège des conséquences sociales et politiques, comme la censure ou la destruction de ma réputation comme chercheuse (une vocation qui n'existait que sous le vocable large et confus d'écrivaine au XVIII^e siècle), qui auraient été subites par une femme qui aurait tenté une démarche critique comme celle proposée ici à l'époque des Lumières. Pourtant, cet éloignement n'est pas sans poser le risque de biais, et les limites de cette analyse seront discutées par la suite. L'autoréflexion est une approche essentielle à ce projet. Afin de faire émerger, puis approfondir les questions de recherche à travers cette analyse, je cherche à créer des ruptures créatives et autoréflexives en forme de lettres, en imitant la forme des romans épistolaires étudiés, afin de produire des effets de discontinuité. Pour interroger les problématiques complexes telles que la vision sexuée du monde et la colonisation de l'imaginaire pendant une période aussi dense que les Lumières, je dois désambiguïser ma posture en tant qu'auteure. De plus, pour éviter la reproduction des idées eurocentriques, misogynes et fondamentalement coloniales de plusieurs sources secondaires utilisées dans ma recherche, je cherche à établir un haut niveau de clarté et de

transparence dans mon écriture. Ainsi, pour démarrer la construction de cette fondation dans notre pacte de lecture, je partage ma positionalité.

En premier lieu, je suis une jeune femme. Mes intérêts et mes préjugés sont fortement influencés par ce fait, et je suis à la fois fière et souvent irritée par cette partie de mon identité. Jeune, je suis confrontée à ma naïveté. Femme, je suis confrontée à mes propres préjugés (par exemple, l'idée qu'en tant que femme, je suis victime du pouvoir oppressif du patriarcat et donc désavantagée face à mes collègues masculins). Je me trouve aussi aux prises avec un désespoir de cette condition de femme qui me rend paradoxalement impuissante et militante. Comment me sentir à la fois libre et emprisonnée ? Qui se croit bénie par l'indépendance financière, mais qui est endettée par les prêts étudiants et sera bientôt tenue par les contraintes de l'institution du mariage ? Malgré ma propre positionalité ambiguë, je vise à découvrir ma posture féministe et critique qui profitera à mes sentiments profonds sans obscurcir la pertinence de mon travail. Donc, me voici, emboîtée et catégorisée en tant que jeune femme de race blanche, hétérosexuelle, non-religieuse, anglophone, universitaire de langue coloniale et immigrante settler qui cherche à mieux comprendre les complexités qui m'entourent pour mieux assumer mon rôle comme citoyenne du monde. Maintenant, je me trouve sur une crête en face de deux paysages, l'époque moderne et le XVIII^e siècle, qui me heurtent et m'interrogent quoique j'essaie de ne pas tomber dans les ravins.

Pour faciliter cette interrogation, je propose une rupture en trois lettres. Cela marque la partie recherche-crédation de cette thèse. Ces lettres me permettent de créer de l'espace, de m'écarter du texte afin de réfléchir aux sentiments, aux questions et aux pensées auxquelles je suis confrontée en rédigeant une thèse de structure autrement rigide et attendue. La première lettre est adressée aux Nations autochtones des régions pertinentes dans ma vie et se trouve dans les pages d'accueil. Celle-ci est un remerciement personnel. La deuxième lettre est adressée à mon lectorat

tout au long du texte. Ces morceaux de correspondance visent à accompagner la lectrice ou le lecteur, mais aussi à créer des moments de suspension de lecture et de réflexion lorsque certains thèmes sont abordés. La troisième lettre se trouve à la fin de l'analyse du chapitre 3. Celle-ci est adressée aux Lumières. Marquant la culmination de mes pensées et une conclusion ouverte, cette lettre s'adresse volontairement à un destinataire qui ne peut pas répondre de même que les lettres fantasmées des romans à l'étude.

Chapitre 1 : Les paysages du XVIII^e siècle

1.1 Les philosophies des Lumières

Antoine Lilti affirme que les Lumières « ne sont pas un objet historique comme un autre, elles désignent à la fois une période du passé, le XVIII^e siècle, et un héritage philosophique et littéraire ». ² « Projet singulier » ou « processus ouvert », les Lumières représentent une critique profonde du passé et une réévaluation du présent au nom du futur. ³ Cet environnement de connaissances et de questions sert aujourd'hui de brouillon à « un ensemble d'idées et de textes dont nous ne cessons de débattre. Que nous devons inlassablement réinterpréter tout simplement parce qu'ils sont au cœur de l'idée que nous nous faisons d'une société juste et tolérante ». ⁴ Depuis le XVIII^e siècle et à travers le globe, différents groupes philosophiques ont poursuivi le projet des Lumières en échangeant leurs idées et en critiquant les modes du monde tout en produisant leurs propres idéologies liées à leur contexte culturel, temporel, régional, spirituel et personnel. Dans son livre intitulé *Altermodernités des Lumières*, Yves Citton examine ces variations des Lumières, leurs diversités et leurs impacts, et critique la réduction de la complexité des Lumières à un seul projet. ⁵ Les Lumières ne représentent pas seulement « une lutte intemporelle de la raison contre la foi, du progrès contre la tradition », c'est aussi une période de transformations historiques globales qui ont affecté les sociétés de l'Europe de l'Ouest, notamment par « la crise des monarchies absolues, les progrès des sciences et des techniques, les débuts de la révolution industrielle [...]

² Antoine Lilti, *Actualité des Lumières* [leçon inaugurale], 8 décembre 2022, Collège de France, Paris, 00:11:13.

³ Anthony Pagden, *The Enlightenment : And Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 9-10.

⁴ Lilti, 00:11:28.

⁵ Yves Citton, *Altermodernités des Lumières* (Paris : Seuil, 2022), 18.

l'essor de la consommation, le développement de la culture imprimée [et] le grand commerce international ». ⁶

Ainsi, avec tant d'éléments, cet « héritage philosophique » doit être très nuancé. Autrement dit, dans les philosophies des Lumières, il y a une ambiguïté d'intentions et différentes visions du monde qui se confrontent et se croisent. C'est ici que se trouve le point focal de cette analyse ; dans les tensions et confrontations, à l'intérieur et à l'extérieur des textes produits à cette période, où dans une même pensée voire une même approche philosophique, le sens est contradictoire et contribue à une certaine fragilité de postures qui rend la philosophie de cette période très difficile à saisir. Bien que les philosophes défendent la liberté d'expression, les droits de l'homme, l'universalité du genre humain, le cosmopolitisme et les rêves de paix perpétuelle, ils soutiennent les censures, leurs textes sont entachés de racisme et de sexisme et leurs philosophies nourrissent le nationalisme moderne et le patriotisme guerrier. ⁷ Un exemple pertinent de ces contradictions philosophiques est présenté par Pierre Birnbaum dans le contexte juif au temps des Lumières. Birnbaum explique la pensée ironique des grands philosophes français – Voltaire, Rousseau, Diderot – qui ont été plus ouverts à accepter l'émancipation des esclaves africains et des nations du Nouveau Monde et de l'Orient (les « Autres d'ailleurs ») que les « Autres les plus proches », c'est-à-dire les Juifs de leur propre société. ⁸ En toute logique, est-ce que cette positionalité pourrait s'appliquer aussi aux femmes dont ces mêmes philosophes semblent également avoir du mal à faire rentrer dans leur idée de ce qu'était la société française ? Les « Autres les plus proches » n'étant pas leurs propres mères, grands-mères, sœurs, filles, etc. avec lesquelles ils partageaient

⁶ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 13.

⁷ Lilti, 11.

⁸ Pierre Birnbaum, « L'émancipation au temps des Lumières », entretien par Emmanuel Laurentin, Radio France, *Les Lumières*, 3 mai 2017, 00:06:00.

leurs maisons, leur sang et leurs vies ? En parlant de l'esclavage, Antoine Lilti propose un résumé de la mentalité européenne qui ne semble pas si étrangère à celle d'aujourd'hui : « La conclusion met en lumière, non sans ambiguïté, l'hypocrisie des Européens qui préfèrent ne pas voir, ne pas savoir, afin de pouvoir continuer à consommer en toute quiétude, tout en se flattant d'être humains et éclairés ».⁹

Cependant, le courant intellectuel des grands philosophes ne représente qu'une partie du corpus des Lumières. Un mouvement alternatif se déroulait au même moment qui souscrit au concept de la raison du XVIII^e comme la « capacité individuelle à porter des jugements argumentés. Elle est ouverte au sentiment et à l'empathie ».¹⁰ Ici, les récits de grands hommes, de la tolérance religieuse, de l'esthétisation de la nature et du culte de génie sont mêlés avec ceux de l'égalité naturelle, d'une humanité commune, des émotions et des larmes.¹¹ Donc, il n'est pas surprenant que les Lumières marquent aussi l'essor du roman sentimental et de nouveaux styles d'écriture caractérisés par un désir d'émancipation qui passe par la sensibilité.

1.2 Le roman épistolaire

*Le roman par lettres est l'art du masque, qui colle à la peau de la vie elle-même.*¹²

Si la fin du XVII^e siècle a marqué la naissance du roman épistolaire, le XVIII^e siècle a garanti son succès. Entre les années 1740 et 1820, plus de 1 000 romans épistolaires sont publiés

⁹ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 20.

¹⁰ Antoine Lilti, *Actualité des Lumières* [leçon inaugurale], 8 décembre 2022, Collège de France, Paris, 00:18:57.

¹¹ Lilti, 00:19:11.

¹² Frédéric Calas, *Une affaire de lettres : Autour de la définition du roman épistolaire* (Paris : Armand Colin, 2007), 23.

en Europe (sans compter les traductions). Cette vague qui commence doucement en 1669 avec la publication des « Lettres de Babet » de Boursault¹³ et les *Lettres portugaises* de Guilleragues, se poursuit et évolue tout au long du siècle avec les *Lettres persanes* (1721), *Pamela ou La vertu récompensée* (1740), *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Les Souffrances du jeune Werther* (1774), et *Les Liaisons dangereuses* (1782).¹⁴ Le roman, qui ne cesse d'évoluer, facilitait parfaitement la fusion d'un nouveau genre hybride : le roman par lettres, ou le roman épistolaire. D'une part, l'épistolarité justifie la dimension intime ou secrète, une correspondance entre deux personnes, du roman épistolaire. De l'autre, le roman représente une nouvelle voie pour ces idées intimes afin de communiquer avec différentes personnes à la fois.¹⁵ Ensemble, ils participent à un type de communication théâtrale qui ouvre le texte secret – « une représentation qui ne semble pas faite pour lui » – aux spectateurs (c'est-à-dire, aux lecteurs ou lectrices).¹⁶ Épistolarité et romanesque permettent des formes d'expressions plus diverses et justifient l'intégration de sujets passionnels et explorateurs.¹⁷ Selon Frédéric Calas, une lettre peut être décrite comme un « écrit que l'on adresse à quelqu'un pour lui communiquer ce qu'on *ne peut ou ne veut lui dire oralement* ». ¹⁸

« [L'] âge d'or du roman épistolaire » a permis aux romanciers et romancières des Lumières de promouvoir leurs pensées les plus intimes, qui étaient autrement limitées à un destinataire dans leurs correspondances et mémoires, à un lectorat élargi lors des censures qui ont interdit les

¹³ « Parues à l'origine dans ses *Lettres de respect, d'obligation et d'amour* (1668) ; le titre autonome *Lettres de Babet* ne devait être attesté qu'à partir de 1709 » (Gérard Ferreyrolles, « L'épistolaire, à la lettre », *Littératures classiques*, n° 71 (2010): 26).

¹⁴ Ferreyrolles, 26.

¹⁵ Frédéric Calas, *Une affaire de lettres : Autour de la définition du roman épistolaire* (Paris : Armand Colin, 2007), 13.

¹⁶ Calas, 14-15.

¹⁷ Calas, 15-16.

¹⁸ Calas, 13 (c'est moi qui souligne).

idéologies libertines souvent associées avec les romans.¹⁹ Donc, par la fiction, les auteures telles que Françoise de Graffigny qui mettent en avant des idées qui questionnent l'ordre social établi, comme l'évocation des pensées féministes²⁰ qui permettraient aux femmes de s'imaginer heureuses sans le mariage, indépendantes et seules, pourraient s'exprimer sous la voile de la fiction. Ainsi, le roman épistolaire permet une transgression des attentes littéraires en passant par « la frontière [...] poreuse entre épistolier et auteur épistolaire » afin de cacher un destinataire collectif dans un destinataire unique « même dans la lettre d'amour ». ²¹ Il permet la diffusion de nombreuses idées subversives, marginales, difficiles à exprimer et à faire entendre.

Au sein de la vogue de romans épistolaires se développe un sous-courant de lettres portant sur l'altérité ; qui visait à voir le monde autrement, en le fantasmant et en le critiquant. Ce sous-genre apparaît en 1721 lors de la publication des *Lettres persanes* de Montesquieu.²² C'est en s'insérant dans la perspective imaginée d'un homme persan, Usbek, que Montesquieu invente ce courant de romans épistolaires qui va devenir à la mode et qui prennent comme point de départ le regard de l'Autre, largement associé aux peuples colonisés. Souvent intégrés par le thème du voyage, deux types de romans épistolaires surgissent : la lettre d'amour et la lettre de reportage.²³ Les *Lettres persanes* de Montesquieu sont un exemple de la lettre de reportage. À travers Usbek, Montesquieu imagine la première impression d'un étranger qui voyage en France et formule des

¹⁹ Alain Viala, *L'âge classique et les Lumières : Une histoire brève de la littérature française* (Paris : Presses Universitaires de France, 2015), 391.

²⁰ Le féminisme est défini pour la première fois au XIX^e siècle comme une « doctrine qui a pour objet l'extension des droits civils et politiques à la femme » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e éd.). Bien que les pensées féministes que promeut Graffigny dans son texte ne sont pas liées aux mouvements de justice sociale qui lui succéderaient, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas promu les idéologies qui s'accordent avec celles du féminisme comme l'agentivité et la capacité intellectuelle de la femme.

²¹ Gérard Ferreyrolles, « L'épistolaire, à la lettre », *Littératures classiques*, n° 71 (2010): 12.

²² Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Lettres persanes* (éd. Jean Starobinski). Paris : Gallimard, 2003.

²³ Frédéric Calas, *Une affaire de lettres : Autour de la définition du roman épistolaire* (Paris : Armand Colin, 2007), 16.

critiques de l'Occident. Usbek réfléchit et rassemble ses observations dans les lettres adressées à ses amis et sa famille en Orient. Pourtant, ces observations inscrites dans le contexte d'une lettre intime s'intéressent davantage à la société française qu'à l'épistolier lui-même. Dans sa description de la lettre, Gérard Ferreyrolles décrit l'oscillation « entre “l'ouverture vers autrui” et “la fermeture sur soi”, entre dialogue et monologue ».²⁴ La religion comme force à la fois libératrice et emprisonnante, l'absence de l'amour dans l'institution du mariage, la répugnance au pouvoir tyrannique et à l'excès des riches et la puissance absolue de la raison sont les pensées qui dominent dans les réflexions d'Usbek (Montesquieu)²⁵ lorsqu'il compare l'Occident à l'Orient. Cependant, ces thèmes causent des tensions pour Usbek (le mari de cinq femmes, le maître d'eunuques et une figure importante de la société persane) qui ne cesse de débattre les systèmes sociaux, culturels et juridiques de la France qu'il juge contradictoires. Ces critiques sont irréfutablement liées à l'ambiguïté des philosophies des Lumières et montrent à quel point les auteurs de cette époque ont cherché à comprendre leur société aussi bien qu'eux-mêmes.

Au sein de cette sous-catégorie de romans épistolaires, deux histoires retiennent mon attention. Le premier est un exemple méconnu de la lettre de reportage : les *Lettres iroquoises* (1755) de Jean-Henri Maubert de Gouvest. En imitant le style populaire de Montesquieu, Maubert de Gouvest critique la France suivant la perspective d'Igli, un marchand de fourrures iroquois du Canada. Il se positionne en tant que philosophe rationnel qui défend les droits de la Nature. Le deuxième roman est un exemple de la lettre d'amour : les *Lettres d'une Péruvienne* (1747) de Françoise de Graffigny qui met en scène, Zilia, une princesse péruvienne. Sans souscrire aux débats superficiels sur la religion et la race, Graffigny propose une critique approfondie de la

²⁴ Gérard Ferreyrolles, « L'épistolaire, à la lettre », *Littératures classiques*, n° 71 (2010): 13-14.

²⁵ Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Lettres persanes* (dir. Jean Starobinski). Paris : Gallimard, 2003.

société française. Elle vise à examiner l'être humain qui constitue le noyau de différentes structures institutionnelles dans lesquelles il agit comme créateur et prisonnier.

Chère lectrice, cher lecteur,

Au début de ma thèse, j'ai pu défendre mes choix de textes. C'était le potentiel de comparaisons sociales - notamment de genre et classe, qui m'ont intrigué. Ces dichotomies d'homme-femme, populaire-inconnu, raison-sensibilité, libre-limitée allaient faciliter la substance nécessaire pour une telle enquête. Cependant, en réfléchissant plus profondément à mes choix, c'est ma sensibilité qui a vraiment motivé mes décisions. Que sentez-vous quand vous lisez ces textes ? M'a demandé ma superviseure à la première étape de ce projet. Notez-le, ces commentaires vous aideront dans l'avenir. C'est ainsi que pour la première fois de ma vie, j'ai désacralisé un livre, les Lettres persanes de Montesquieu, en écrivant des notes dans les marges. Quel exercice libérateur ! Virginité académique conservatrice perdue, j'ai continué à marquer mes livres. À la fin de ma recherche, les Lettres d'une Péruvienne et les Lettres iroquoises se sont révélées être les finalistes. D'une part, les dizaines de points d'exclamations, de signets, de phrases usées par le surligneur et de lignes foncées de mon crayon ont porté mon attention aux Lettres iroquoises. La misogynie, les divagations nombreuses, mais superficielles et le manque flagrant de connaissances propres à l'Amérique du Nord présent dans l'œuvre de Jean-Henri Maubert de Gouvest m'ont enragée. D'assumer une position critique sans épreuves, n'est-il pas une sorte de crime ? De traiter l'Autochtone comme objet de la même façon que la femme, avec une lacune mortifiante d'empathie pour l'un ou l'autre groupe ? Cependant, Maubert de Gouvest me sert comme un mur sur lequel je peux faire rebondir mes critiques. De plus, il

présente l'opposition de la perspective masculine face à celle du féminin d'une femme qui vivait et publiait sur les mêmes sujets au même moment. Françoise de Graffigny décrit ses personnages comme des êtres humains qu'on pourrait rencontrer aujourd'hui. Leur humanité, leurs vulnérabilités, leurs malheurs ; j'ai senti l'impact de son écriture sur mes pensées. En lisant les Lettres d'une Péruvienne, j'ai presque oublié de marquer les pages, j'étais submergée par le texte. Des paragraphes et lettres entiers de ce roman épistolaire ont été notés à cause de leur profondeur et de leur universalité, notamment sur la condition de la femme. Je retiens Graffigny parce qu'elle m'a touchée à travers le temps et l'espace. Elle est l'inverse absolu de Maubert de Gouvest. Par ailleurs, la construction fictive des récits n'absout pas la violence coloniale tenue dans les mots de ces auteurs. On peut être motivés à écrire pour de nombreuses raisons, mais si on a le privilège de publier notre travail, en sachant qu'il sera reçu par une audience, il faut assumer la responsabilité du mal que ces mots peuvent causer. Est-ce que l'ignorance culturelle, un agenda qui promeut une cause positive, ou la liberté d'expression créative diminue la culpabilité de participation à la mode oppressive des Lumières ... ? Comment auraient-ils pu comprendre l'immensité des conséquences indirectes de leurs actions ... ? Ce n'est pas parce que l'écriture épistolaire alternative est à la mode en Europe qu'elle est juste.

Bien que les thèmes populaires des Lumières comme la tolérance religieuse, la sensibilité et l'élitisme intellectuel sont évoqués dans les romans épistolaires écrits par les Européen·ne·s pendant cette période, un autre phénomène, celui de la création d'un imaginaire collectif (et forcément colonial) s'y manifeste. Dans leurs textes respectifs, Maubert de Gouvest et Graffigny

partagent des préjugés eurocentristes et des idéologies impérialistes qui ne peuvent être compris dans leur subtilité en dehors de leurs contextes historiques.

1.3 Les manifestations de l'anthropologie dans la littérature des Lumières

L'anthropologie est pertinente à cette recherche pas uniquement en raison du fait qu'elle s'est établie en tant que discipline scolaire au début des années 1800,²⁶ mais parce qu'elle vise à comprendre la condition humaine, de son arrivée au monde jusqu'à aujourd'hui. Qu'est-ce que c'est un être humain ? Mammifère, bipède, intelligent, social. Pourquoi existe-t-on ? Comment est-ce qu'on s'organise en groupes, quelles sont nos règles, nos buts, nos codes, nos valeurs ? De quelles manières le temps et l'environnement nous affectent ? Pourquoi s'en préoccuper ? L'anthropologie d'aujourd'hui évoque ces questions pour fournir des observations et des preuves afin de présenter un collage, une mosaïque humaine, qui nous représente dans notre collectivité, mais aussi dans notre diversité. L'anthropologie est unique puisqu'elle combine les sciences et les humanités. Par conséquent, elle a la capacité d'étudier un vaste éventail de sujets liés à l'expérience humaine et possède un fort potentiel comparatif et intégratif des thèmes de la nature et de la culture, le passé et le présent.²⁷ Pour l'analyse de ces nombreux axes de recherche, la discipline est divisée en plusieurs sous-catégories qui diffèrent en fonction d'où on se situe dans le monde.²⁸ Au Canada, l'archéologie, l'anthropologie culturelle, l'anthropologie biologique et l'anthropologie linguistique constituent la discipline. Hors de ces quatre sous-catégories, on compte aussi l'anthropologie

²⁶ Robert J. Muckle et Laura Tubelle de González, *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 14-15.

²⁷ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 335.

²⁸ Brown, McIlwraith et González, 5.

appliquée qui tire ces méthodes des autres domaines.²⁹ Ce projet s'intéresse principalement aux méthodes de l'anthropologie culturelle, l'étude des comparaisons et différences sociales et culturelles de différents peuples vivants du monde,³⁰ dans le contexte de la France au XVIII^e siècle. Curieusement, « les anthropologues culturels mènent traditionnellement des travaux sur le terrain dans des lieux lointains, or aujourd'hui, ils tournent de plus en plus leur regard vers l'intérieur pour observer leurs propres sociétés ou des sous-groupes au sein de celles-ci ».³¹ Cette tendance moderne trouve-t-elle ses origines dans les pratiques du passé ?

Au XVIII^e siècle, l'anthropologie n'existe pas ; or l'exploration, l'exploitation et l'expansion des empires ont favorisé le développement d'une littérature de voyage dont certaines caractéristiques se rapprochent des ethnographies modernes. L'ethnographie moderne est une méthode employée dans l'anthropologie culturelle et se définit comme l'étude approfondie des vies et des pratiques quotidiennes d'un peuple. Elle se sert de collecte de données selon la méthode de l'*observation participante* qui documente les idées et réflexions du chercheur dans un carnet de notes de terrain. Selon le type de données collectées (*emic* ou *etic*), différentes descriptions ethnographiques sont produites. Pour ce projet, les observations *etic* seront analysés, c'est-à-dire suivant la perspective d'un observateur étranger qui décrit un peuple et sa culture selon ses propres croyances (par rapport à la perspective *emic*, qui décrit ces éléments selon les codes et idéologies propres à la culture observée).³² Dans *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Michèle Duchet déclare que « loin d'être objet de connaissance, le monde [étranger] n'existe pour [les

²⁹ Robert J. Muckle et Laura Tubelle de González, *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 7-8.

³⁰ Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 5.

³¹ Brown, McIlwraith et González, 6 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *While cultural anthropologists traditionally conduct fieldwork in faraway places, they are increasingly turning their gaze inward to observe their own societies or subgroups within them* ».

³² Brown, McIlwraith et González, Nina Brown, 48-49.

explorateurs européens] qu'à travers une certaine pratique, qui leur interdit de renoncer à leur statut de civilisé pour n'être que des observateurs participants, à la manière des ethnographes modernes ». ³³ Duchet décrit le défi de l'objectivité subi par ces « premiers ethnologues » qui cependant n'avaient pas en tête les mêmes buts que les anthropologistes d'aujourd'hui, mais qui ont néanmoins été responsables de série de fausses informations et de malentendus. Ainsi, à travers le parcours de l'observé·e à l'observateur·rice à l'écrivain·e et enfin au lecteur·rice, les récits des peuples du passé comme ils sont présentés dans les textes fictionnels tels que les romans épistolaires sont souvent méconnaissables par rapport aux histoires orales de ces peuples ou les textes historiques d'aujourd'hui.

1.4 La figure de l'Autochtone imaginée

Au XV^e siècle, « le monde a connu un bouleversement profond » lié à l'invention de l'imprimerie qui valorise la production, la circulation et l'accès à des connaissances plus nombreuses et plus fiables. ³⁴ Cette avancée technologique coïncide avec les premières rencontres des Européens avec les nations autochtones de l'Amérique du Nord, ce qui va accentuer la production de l'accessibilité à des textes d'enquêtes de terrain et à la littérature de voyage qui s'épanouit au XVII^e siècle. Dans les siècles suivants, si un·e auteur·e voulait écrire un récit sur l'altérité, un·e Chinois.e, un·e Persan.e, un·e Péruvien.ne, ou un·e Haudenosaunee, il ou elle n'avait qu'à consulter un livre ou aller au théâtre. Par exemple, Françoise de Graffigny s'est inspirée principalement de la pièce de théâtre, *Alzire ou les Américains* (1736) de Voltaire et de l'ouvrage de Garcilaso de La Vega (un Péruvien) intitulée *Commentarios reales de los Incas*,

³³ Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières* (Paris : François Maspero, 1971), 13-14.

³⁴ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 17.

publiées en 1609 à Madrid.³⁵ Le texte a été traduit en français en 1633 et donc rendu accessible à Graffigny en France une centaine d'années après.³⁶ Motivées par des agendas religieux, politiques et commerciaux, les œuvres portant sur l'Amérique du Nord comme les *Relations* des jésuites en Nouvelle-France (1632-1672) et les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* de Lahontan (1703) apparaissent aussi à cette période.³⁷

Les erreurs de transcription de langue ainsi que les malentendus lors des premiers contacts avec les nations autochtones à travers le monde, tous les deux intentionnels et non-intentionnels, ont fait qu'une pléthore de fausses informations s'est infiltrée dans la littérature européenne.³⁸ Ces erreurs, commises par une mauvaise maîtrise des langues autochtones, la documentation des biais inconscients des voyageurs et une volonté de justifier la colonisation, ont favorisé la création de stéréotypes au XVIII^e siècle. Yves Citton nous rappelle que les stéréotypes reproduisent des préjugés culturels de leur époque dans des moments de suspension de jugement moral justifiés par la fiction.³⁹ Motivée par les rêveries du « Nouveau Monde » (notamment des relations de voyage de l'Acadie, le Canada, la Louisiane, les Pays d'en Haut, Terre-Neuve, la Floride et les colonies anglaises des futurs États-Unis), la fiction du XVIII^e siècle favorise les motifs récurrents des tensions entre les classes sociales (colon-colon élite), « la légèreté des rapports amoureux, l'authenticité des sentiments ressentis au Canada, la possibilité d'améliorer sa condition sociale,

³⁵ Martine Reid, préface de *Lettres d'une Péruvienne*, éd. Martine Reid (Paris : Gallimard, 2022), 18 ; une copie digitale existe chez la Bibliothèque John Carter Brown, voir : Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los comentarios reales, : que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel imperio y su republica, antes que los españoles passaran a el*, (Lisbonne : bureau de Pedro Crasbeeck, 1609).

³⁶ Reid, 17-18.

³⁷ Sébastien Côté, Pierre Frantz et Sophie Marchand, *Rêver le Nouveau Monde : L'imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle* (Laval : Les Presses de l'Université de Laval, 2022), 16.

³⁸ Côté, Frantz et Marchand, 6-7.

³⁹ Yves Citton, *Altermodernités des Lumières* (Paris : Seuil, 2022), 297.

l'attrait de la liberté et l'appel de la nature, ainsi que toute la nébuleuse thématique du "bon Sauvage" ». ⁴⁰ Ce dernier stéréotype est particulièrement pertinent à ce projet, puisque le mythe du « bon Sauvage », bien qu'il ne rapporte rien à l'état historique des nations autochtones, fournit un aperçu du désir des Français des Lumières surtout, de fantasmer un modèle de l'être humain dans son état dit naturel. « Pour être resté plus proche de la nature, [l'Autochtone] devient un modèle, tandis que l'homme civilisé peut être accusé de toutes sortes de barbaries » ;⁴¹ la figure de l'Autochtone devient une sorte de relique vivante, un éloge aux âges d'or passés et perdus. « L'Autochtone éclairé » évoqué dans les textes de Maubert de Gouvest et Graffigny, est un exemple de ce stéréotype, réinventé dans leur contexte historique et social des Lumières afin de critiquer leur propre société selon ce modèle populaire. En tant qu'Européen et Européenne, les positionnalités de Maubert de Gouvest et de Graffigny les empêchent de décrire une réalité vécue d'une Autochtone. Donc, le statut réel des nations autochtones est absent de cette analyse, notamment à cause de la nature fictionnelle des romans et d'un manque de connaissances factuelles qui fait que les détails des vies des deux personnages ne parviennent que d'une autochtonie imaginée. Ainsi, en participant à la vogue du roman par lettres, Françoise de Graffigny et Jean-Henri Maubert de Gouvest regardent l'Autre comme il est imaginé au XVIII^e siècle, mais ils se mettent eux-mêmes aussi en scène comme l'Autre. La figure imaginaire de l'Autochtone n'est-elle donc pas aussi ambiguë que les philosophies des Lumières qu'elle représente ?

⁴⁰ Sébastien Côté, Pierre Frantz et Sophie Marchand, *Rêver le Nouveau Monde : L'imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle* (Laval : Les Presses de l'Université de Laval, 2022), 4.

⁴¹ Elisabeth Chevallier, « Enea Balmas, "Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento" (compte rendu) », *Revue De Littérature Comparée* 60, n° 3 (1986): 360.

Chapitre 2 : L'analyse littéraire des *Lettres d'une Péruvienne* et des *Lettres iroquoises*

Partie 1 : Les romans à l'étude

*Quand on parcourt un récit d'exploration,
non seulement faut-il savoir lire entre les lignes,
mais encore il faut lire entre les intentions,
la noirceur des âmes et la mesquinerie tout court.*⁴²

... ce qui nous unit aux autres n'est ni la raison ni les sensations, mais l'imagination.⁴³

2.1 L'essentiel des *Lettres d'une Péruvienne* et des *Lettres iroquoises*

En tant que romans épistolaires appartenant au sous-courant de lettres portant sur l'altérité, les deux romans à l'étude, les *Lettres d'une Péruvienne* et les *Lettres iroquoises*, produisent des mondes fantasmés afin de critiquer la société française réelle que ceux-ci représentent. Prenant comme point de départ la question de la perspective féminine de Zilia (*Lettres d'une Péruvienne*) et son auteure Françoise de Graffigny et celle masculine d'Igli (*Lettres iroquoises*) et de son auteur Jean-Henri Maubert de Gouvest, les similitudes et différences relevées par cette comparaison nous guideront à travers les distinctions d'un monde en métamorphose : la société française au XVIII^e siècle.

L'intrigue des *Lettres d'une Péruvienne* est la suivante. Zilia, la protagoniste, est une princesse inca élevée dans un temple en tant que « Vierge du Soleil ». Le roman commence le jour de son mariage avec le prince inca Aza, avec qui elle partage des liens de sang, mais leur cérémonie est brutalement interrompue par une invasion espagnole. Zilia est enlevée par les conquistadors et jetée sur leur navire. En mer, le bateau est intercepté par les Français en guerre contre les Espagnols

⁴² Serge Bouchard, préface de *Au croisement de nos destins : Quand Uepishtikueiau devint Québec* (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 2009), 8.

⁴³ Anthony Pagden, *The Enlightenment: And Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 73 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *Like Shaftesbury and Hume, Smith argued that what unites us to others is neither reason nor sensations, but imagination* ».

et Zilia est « sauvée » par le capitaine français, Déterville. Dès la prise de la flotte, deux narrations évoluent en parallèle : celle de Déterville, qui tombe amoureux de Zilia, et celle de la princesse qui croit en leur amitié, tout en restant fidèle à Aza et au monde qu'elle quitte de force. Bien qu'elle ne soit pas captive au sens fort, elle est victime des puissances coloniales et subit son accueil parmi les Français et, comme femme dans la société française du XVIII^e siècle, elle est complètement dépendante de Déterville. Zilia souhaite retourner au Pérou, mais elle n'est pas en mesure de le faire comprendre à Déterville qui parle une langue étrangère. Tout au long de ce voyage et lors de son arrivée en France, Zilia écrit à son bien-aimé, Aza, en utilisant les *quipos* traditionnels.⁴⁴ Ces correspondances deviennent son salut ; une voie de communication effectivement fantasmée entre Zilia et Aza puisque les *quipos* dépendent d'un système de mémoire créé par celui qui noue les nœuds. Donc, ils sont effectivement illisibles à personne que Zilia. Par ailleurs, avec l'aide du tuteur de français que lui assigne Déterville, Zilia fournit les outils dont elle a besoin pour faciliter le décryptage d'elle-même et du monde étranger qui l'entoure. Une fois que Zilia maîtrise le français, elle n'a plus le tissu nécessaire pour créer des *quipos* et se met à écrire des lettres en français à Aza ; un symbole de son assimilation culturelle. De son côté, Déterville s'éprend de la princesse et son affection pour elle ne cessant de croître, il exauce le seul souhait de Zilia en localisant miraculeusement Aza en Espagne (où il a réussi à échapper aux conquistadors et s'est depuis tombé en amour avec une Espagnole, après avoir cru Zilia morte). Par amour, Déterville ramène Aza en France et la rencontre est décevante. Zilia a le cœur brisé par la trahison d'Aza, mais elle se rend compte qu'il y a de l'espoir dans sa nouvelle vie en Europe. Aza s'en va. Après une incitation de Zilia, Déterville retrouve le navire espagnol qui l'avait enlevée de son pays natal,

⁴⁴ Les *quipos* sont des cordes de coton ou de boyau qui étaient nouées à des endroits spécifiques afin de marquer des moments de souvenir (Marijn S. Kaplan, « Epistolary Silence in Françoise de Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* (1747) », *Atlantis* 26, n° 1 (2004): 107).

au bord duquel il découvre également sa fortune volée. Grâce à ce trésor inca, Déterville facilite l'achat d'une propriété à la campagne pour Zilia. Elle s'installe, seule, dans sa nouvelle demeure et découvre une passion pour l'écriture et la traduction. Elle refuse la main de Déterville, choisissant plutôt d'honorer leur relation en tant qu'amis pour la vie. L'histoire de Zilia s'achève sur la promesse d'une révision de ses premiers *quipos* en français afin de créer une série cohérente de correspondances et de les publier sous forme de livre - qui s'avère être les *Lettres d'une Péruvienne*. Personnage intelligent et courageux, Zilia, princesse étrangère dépendante, se métamorphose en une femme de lettres sage et autonome qui revendique sa place dans le monde par son écriture et sa vive sensibilité.

Dans les *Lettres iroquoises*, le personnage principal, Igli, est un homme iroquois qui voyage en France pour vendre des peaux d'animaux et raconte ses activités à travers une correspondance avec son ami, Alha. Ayant laissé sa famille dans « leur désert »⁴⁵ en Amérique du Nord, Igli fait confiance à Alha pour jouer non seulement le rôle de père auprès de ses enfants, mais aussi de mari et de frère auprès de sa femme (qui est aussi sa sœur et la mère de ses enfants). Loin de sa nation et de sa famille, Igli prend le rôle du « philosophe sauvage » qui déchiffre la société européenne qui l'entoure. Cette position lui permet notamment d'exprimer ses pensées sur l'inutilité de l'argent, la décadence européenne, l'inégalité sociale et la religion. Lors de son voyage, Igli se fait guider en tant que diplomate étranger et discute avec des savants, religieux et philosophes de partout en Europe. Cependant, ses questions franches et controversées le mettent souvent en mauvaise posture. Il devient malade, est victime de plusieurs pièges et tombe amoureux d'une

⁴⁵ Au XVII^e siècle, le nom « désert » était compris plutôt au sens de la religion chrétienne. Le désert est un « lieu écarté où se retiraient, pour y vivre dans un complet dénuement et s'y livrer à des exercices de piété, les anachorètes de l'Église primitive qui furent considérés comme les initiateurs du monachisme » (*Dictionnaire de l'Académie Française*, 9^e éd.) ou un « Lieu, pays désert » qui est parfois employé au XIX^e siècle « par exagération, d'un lieu où il y a peu d'habitants » (*Dictionnaire de l'Académie Française*, 6^e éd.).

Française qui finit par exploiter son image d'Autochtone en le présentant comme une curiosité dans des spectacles dont elle tire tout le profit. Au fur et à mesure de son périple, le pays qu'il croyait être une source infinie de curiosité et de joie le trompe. Les relations européennes lui semblent trop compliquées et Igli regrette la simplicité de sa vie dans le désert. Ses pensées se rétrécissent et il devient un homme prisonnier et méprisant ce pays étranger et ses coutumes.

À travers Zilia, Graffigny emploie une écriture féminine – sensible, intime, subtile, discontinue – il s'agit « d'une écriture "contestataire" qui transgresse allégrement les codes du langage et des lois sociales ». ⁴⁶ Cette approche est ambitieuse à l'époque de Graffigny et celle-ci a d'ailleurs été forcée de clarifier ses idées et de réviser les lettres de la première édition de son roman ; elle ajoute deux lettres et une introduction historique pour la publication de la deuxième édition en 1752. ⁴⁷ Cependant, le roman de Graffigny, avec son style féminin qui pratique « un éclatement de l'espace de l'écriture qui recourt à des logiques originales » ⁴⁸ avec lesquelles les femmes au fil du temps ont pu s'identifier, a été retenu par l'histoire, tandis que celui de Maubert de Gouvest reste une relique du XVIII^e siècle ; un témoignage des débats du début des idéologies coloniales, couvert d'une couche de poussière. Les vies de ces deux auteurs ont informé les points de vue de leurs personnages, notamment leur traitement des enjeux genrés. Cependant, leurs positionalités sont également pertinentes pour mieux saisir les enjeux qu'ils décident d'aborder, de même que ceux qu'ils omettent. C'est pourquoi il est nécessaire de rappeler quelques enjeux biographiques au sujet de Françoise de Graffigny et de Jean-Henri Maubert de Gouvest, deux personnalités marginales à leur manière.

⁴⁶ Carmen Boustani, introduction de *Effets du féminin : Variations narratives francophones* (Paris : Karthala, 2003), 10.

⁴⁷ Martine Reid, annexes de *Lettres d'une Péruvienne*, éd. Martine Reid (Paris : Gallimard, 2022), 197-198.

⁴⁸ Boustani, 10.

2.2 Françoise de Graffigny (1695-1758)

Françoise d'Issembourg d'Happoncourt est née à Nancy, France, en 1695. Son père est un petit noble de tempérament agressif et sa mère est la petite nièce timide du graveur Jacques Callot. Selon Martine Reid, Graffigny décrit la situation impossible d'une enfant coincée entre deux forces opposées dans sa *Correspondance*.⁴⁹ Graffigny croit que tous les problèmes de sa vie provenaient de cette enfance tumultueuse.⁵⁰ À 17 ans, elle épouse François Huguet de Graffigny –un homme avec lequel elle a trois enfants (qui décèdent tous en bas âge) et qui abuse d'elle pendant toute la durée de leur mariage malheureux. Cette histoire a pu influencer la conception de Graffigny du mariage. De plus, événement assez rare à son époque, mais qui arrive en 1718 après des années de violence domestique, elle obtient le divorce.⁵¹ Son mari a la « discrétion de mourir » en 1725.⁵² Il laisse sa veuve financièrement ruinée et dans un état perpétuel de dépendance en tant que femme dans une société patriarcale, mais Graffigny développe une relation à elle-même et aux autres singulière et utilise la culture lettrée et la vie mondaine pour faciliter son ascension sociale. Ce développement personnel est facilité notamment par sa correspondance abondante.⁵³ Selon François Bessire, « cette correspondance montre que Françoise de Graffigny entre dans sa carrière des lettres en se constituant un réseau de relations dans le milieu et en faisant l'apprentissage des travaux de librairie ». ⁵⁴ Liée d'amitié avec de nombreuses dames nobles qui l'accueillent comme

⁴⁹ Martine Reid, dossier de *Lettres d'une Péruvienne*, éd. Martine Reid (Paris : Gallimard, 2022), 229.

⁵⁰ Reid, 229.

⁵¹ Reid, 229-30.

⁵² Thomas Kavanagh, « Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* », *Modern Language Quarterly* 55, n° 2 (1994): 129.

⁵³ La *Correspondance* de Graffigny est aujourd'hui publiée avec les annotations savantes. Elle comprend un total de deux mille cinq cents lettres en quinze volumes qui datent des années 1738 à 1758 (Charlotte Simonin, introduction de *Françoise de Graffigny (1695-1758) : femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 11).

⁵⁴ François Bessire, « Françoise de Graffigny : Femme de lettres et femme de livre », *Revue de la BNF* 3, n° 39 (2011) : 29.

compagnonne ou dame d'honneur,⁵⁵ Graffigny est aussi introduite aux gens de lettres – comme Voltaire, Fontenelle, Marivaux et Charles Duclos – et s'intéresse aux œuvres théâtrales, philosophiques et romanesques qui se publient dans ces « petites sociétés ».⁵⁶ À la fin de 1747, elle publie les *Lettres d'une Péruvienne*⁵⁷ et devient véritablement une femme de lettres. Cependant, « l'âge des sociabilités » dans lequel Graffigny vit n'encourage point les carrières professionnelles pour les femmes en dehors des couvents.⁵⁸ Gisèle Sapiro, sociologue, décrit en ces termes cette réalité difficile pour les femmes comme Graffigny :

Malgré la proportion croissante de femmes qui publient leurs écrits sous l'Ancien Régime, les activités intellectuelles demeuraient pour la grande majorité d'entre elles des pratiques qu'il fallait cacher ou minorer sous peine d'être stigmatisées ou raillées en tant que « précieuses ridicules » : la « femme savante » est un monstre qui exaspère la bonne société. Exclues du pôle savant du monde intellectuel, les femmes allaient toutefois jouer un rôle de plus en plus central au pôle mondain régi par la sociabilité des salons et des réseaux de correspondances, tout en dissimulant leurs prétentions intellectuelles.⁵⁹

Garante d'une forme particulière de jeu social comme salonnière,⁶⁰ Graffigny fait partie de ce sous-courant dissimulateur de prétentions intellectuelles féminines. Selon David Smith, « elle est parfaitement consciente des préjugés dont souffrent les femmes de son époque, mais elle s'en accommode sans en être scandalisée ». ⁶¹ Graffigny meurt le 12 décembre 1758 à 63 ans.⁶² Il va de soi que la vie exceptionnelle de Graffigny informe les choix du personnage de Zilia dans les

⁵⁵ Thomas Kavanagh, « Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* », *Modern Language Quarterly* 55, n° 2 (1994): 130.

⁵⁶ Martine Reid, dossier de *Lettres d'une Péruvienne*, éd. Martine Reid (Paris : Gallimard, 2022), 231.

⁵⁷ Reid, 233.

⁵⁸ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 114 ; English Showalter Jr., « Madame de Graffigny and Her Salon », *Studies in Eighteenth-Century Culture* 6, n° 1 (1977): 391.

⁵⁹ Gisèle Sapiro, « “Je n'ai jamais appris à écrire”. Les conditions de formation de la vocation d'écrivain », *Actes de la recherche en sciences sociales* 168, n° 3 (2007): 21.

⁶⁰ Lilti, 116.

⁶¹ David Smith, « Madame Graffigny, les femmes et le féminisme dans sa *Correspondance* », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758) : femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 269.

⁶² Reid, 234.

Lettres d'une Péruvienne et participe plus largement sur la condition des femmes et des personnes marginalisées à cette période. La perspective féminine de Graffigny informée par ses épreuves de veuve, divorcée, noble, salonnière et femme lettrée et de bonnes relations, permet au reste une comparaison avec le point de vue masculin de Maubert de Gouvest.

2.3 Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767)

« Autant connu par ses aventures que par ses ouvrages », ⁶³ Jean-Henri Maubert de Gouvest a vécu une existence courte et tumultueuse qui a pu nourrir son style d'écriture aussi franc que réflexif. Né parmi le peuple rouennais en 1721 et mort en 1767 ; les détails de sa vie varient selon les sources. ⁶⁴ Son père est un marchand épiciier qui souhaitait le même destin à son fils, mais le jeune Maubert de Gouvest a « le goût pour l'étude » et ses parents « ne vouloient point gêner son inclination, firent un effort pour l'envoier au collège ». ⁶⁵ Il étudie d'abord chez les Augustins, ensuite les Jésuites, mais échoue lorsque « son caractère inconstant [...] commençoit à se développer ». ⁶⁶ Il part rejoindre l'Ordre des Capucins en 1740 à l'âge de dix-sept ans. ⁶⁷ Pourtant, il s'enfuit cinq années plus tard après avoir été « meprisé, rebuté, haï par ses confreres », en raison de ses critiques de la vie religieuse. ⁶⁸ Ces actions le font « mourir civilement dans sa Patrie », alors il décide de chercher une fortune à l'étranger. ⁶⁹ En effet, il ne cesse de chercher sa place dans les sociétés européennes. Devenu étranger dans son propre monde, « ce grand politique n'eut jamais

⁶³ Isabelle Meunier-Messika, *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* (Université Bourgogne Franche-Comté, 2018), 2-3.

⁶⁴ Meunier-Messika, 2.

⁶⁵ François Antoine Chevrier, *Histoire de la vie de H. Maubert : Soi disant chevalier à Bruxelles et auteur de plusieurs libelles politiques* (Londres : Libraires associés, 1761), 7.

⁶⁶ Chevrier, 7.

⁶⁷ Chevrier, 7-8.

⁶⁸ *Éloge historique de M. Maubert de Gouvest, tiré du « Nécrologe des hommes célèbres de France »* (Bibliothèque nationale de France, 1769), 2 ; Chevrier, 8.

⁶⁹ *Bibliothèque nationale de France*, 2 ; Meunier-Messika, 3.

le talent de se tirer de la misère. Il vouloit enrichir les empires par ses spéculations, & fut longtemps prisonnier en Hollande pour dettes ».⁷⁰ Dans la dernière décennie de sa vie, Maubert de Gouvest publie « l'essentiel de sa production littéraire ».⁷¹ Le premier tome des *Lettres iroquoises* est aussi le premier ouvrage rédigé par cet auteur, qu'il édite et développe en deux tomes (cette analyse s'intéresse à la deuxième édition du premier tome, publié en 1755).⁷² Au XVIII^e, une vogue de réécriture et de l'imitation littéraire crée un groupe de petits écrivains qui sont connus comme les « Rousseau des ruisseaux ». La participation à cette vogue distingue Maubert de Gouvest en tant que « figure d'usurpateur et de plagiaire ».⁷³ Ayant poursuivi une vie exceptionnelle, Maubert de Gouvest partage son point de vue masculin dans ses *Lettres iroquoises*, informé par un accès à une éducation religieuse et philosophique, une liberté d'esprit d'aventurier et une fureur pour être reconnu dans la société des Lumières malgré la structure sociale et sa naissance qui lui sont défavorables.

Le contexte général des Lumières, l'essentiel des *Lettres d'une Péruvienne* et des *Lettres iroquoises* et les positionalités des deux auteurs dans leur contexte historique étant établis, la prochaine étape consistera à distinguer les éléments de la société française des Lumières qui sont pertinents à l'analyse et la comparaison des visions du monde sexuées des deux romans à l'étude.

⁷⁰ François Antoine Chevrier, *Histoire de la vie de H. Maubert : Soi disant chevalier à Bruxelles et auteur de plusieurs libelles politiques* (Londres : Libraires associés, 1761), 11 ; Isabelle Meunier-Messika, *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* (Université Bourgogne Franche-Comté, 2018), 3.

⁷¹ Meunier-Messika, 3.

⁷² Meunier-Messika, 400.

⁷³ Meunier-Messika, 407.

Partie 2 : la distinction de la société française au XVIII^e siècle

Dans cette partie, la société française des Lumières sera envisagée à partir de quelques enjeux clefs pertinents pour l'analyse et la comparaison des visions du monde sexuées présentes dans les *Lettres d'une Péruvienne* (1747) et les *Lettres iroquoises* (1755). La politique, l'éducation et le mariage, qui constituent des éléments centraux de la culture et des institutions caractéristiques de la société française au XVIII^e siècle seront observés de près. Que révèlent ces éléments de la société et pourquoi est-ce que Graffigny et Maubert de Gouvest ont choisi de les aborder ?

2.4 L'institution politique : dynamiques de pouvoir, classes sociales, inégalité

Dans les deux romans, les dynamiques du pouvoir sont questionnées et permettent de voir à partir de quoi il est possible de critiquer l'ordre social établi par la fiction. Selon l'anthropologie politique (une sous-catégorie de l'anthropologie culturelle), chaque culture a un élément en commun : elles exercent du contrôle sur leurs membres.⁷⁴ Celui qui exerce ce pouvoir a « la capacité d'induire le comportement des autres de manière spécifique par la coercition ou l'utilisation ou la menace de la force physique [ou] par la persuasion ».⁷⁵ Cette définition est pertinente pour notre propos, parce que les dynamiques du pouvoir en France au XVIII^e siècle sont présentées à travers les différents niveaux d'interactions dans la société et sont régies par le modèle monarchique, qui structure les classes sociales et toutes les formes de relation entre les hommes. Bien que les discussions savantes des élites spéculèrent sur les transformations des Lumières, « nul ne prédisait la fin prochaine [des monarchies ancestrales], sociétés aristocratiques minées par les

⁷⁴ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 148.

⁷⁵ Brown, McIlwraith et González, 149 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *the ability to induce behavior of others in specified ways by means of coercion or use or threat of physical force [or] by persuasion* ».

débuts du capitalisme et l'idéal nouveau du mérite, emprise croissante de l'Europe sur le globe ». ⁷⁶
 Les deux personnages principaux, Zilia et Igli, se retrouvent dans une société hiérarchisée et par leurs critiques, ils témoignent des problèmes de ce monde et participent à ce titre à la mise en pensée des mutations. En critiquant le présent et en anticipant l'avenir, est-ce que les deux auteurs s'accordent ?

Dans son récit, Zilia est arrachée de sa position sacrée de Vierge de Soleil et se retrouve en France sans richesses ni statut social reconnu par la société française. Frustrée, elle note l'impossibilité « d'acquérir une portion de cette terre que la nature a donnée à tous les hommes [s]ans posséder ce qu'on appelle du bien » ⁷⁷ et critique le coût de l'indépendance en déclarant : « par une inconséquence qui blesse les lumières naturelles et qui impatiente la raison, cette nation insensée attache de la honte à recevoir de tout autre que du souverain ce qui est nécessaire au soutien de sa vie et de son état ». ⁷⁸ Proches des réflexions de Zilia, celles d'Igli portent sur l'inutilité de la possession de l'argent en général par rapport à l'impossibilité de l'acquérir comme femme. En se posant comme commerçant de fourrures, Igli voyage en France de son propre gré et circule librement sans se mettre à la charge d'autres. Son point de vue masculin ne se préoccupe pas de la possession de biens parce qu'il trouve facilement son indépendance par les moyens d'échanges. Il note d'abord que : « J'ai vendu ces dépouilles de bêtes pour de l'or. Je ne sais quelle vertu divine ces Peuples voient dans ce métal : ils sont remplis de joie à son aspect ; ils en estiment plus un morceau dur & massif, qu'un poisson ou un bœuf ». ⁷⁹ Les commentaires d'Igli retracent

⁷⁶ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 13.

⁷⁷ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 119.

⁷⁸ Graffigny, 119.

⁷⁹ Il importe de noter : les citations du texte de Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755) qui est un texte primaire, ne sont pas modernisées, notamment par rapport

ses croyances dans les stéréotypes européens coloniaux de son époque, notamment celui qui évoque la distinction entre « la simplicité de la nature » par rapport à « la complexité de la civilisation » qui est définie dans ce contexte comme étant uniquement associé à l'Europe. Bien qu'une pièce d'or ne puisse pas physiquement le protéger du froid ou le nourrir comme de la viande ou les fourrures d'animaux, la culture française accorde une importance centrale à ce métal qui devient une valeur en soi. Si le lien n'est pas aussi direct, il reste que l'argent protège du froid et de la faim par l'achat des biens, mais ce lien indirect favorise le contrôle des échanges de ressources par celui qui en position de pouvoir. Ainsi, plus Igli apprend sur le pouvoir de l'argent, plus il souhaite s'en détourner. Il finit par dénoncer le vrai coût de l'argent qui, à son avis, éloigne le peuple de la nature. C'est-à-dire, Igli croit que la valorisation de l'argent dévalorise ce qui a de valeur en soi, comme la terre, l'eau, la santé, et oblige l'achat de ces besoins fondamentaux. Il illustre ce concept qu'il trouve paradoxal en disant : « on me dit qu'en Europe ces gens vendoient la santé. N'en sois pas surpris, cher Alha, puisqu'on vend l'eau à Paris ». ⁸⁰

Bien que Zilia dénonce aussi le traitement de l'argent par la société française, elle est née dans une classe élevée au Pérou et quand elle arrive en France, elle subit la protection de la famille noble de Déterville. Pour cette raison, ses préjugés l'empêchent de penser la classe sociale et la vie hors de la richesse que celle-ci soit réelle (elle est richement vêtue, elle est associée à la richesse) ou symbolique (elle est éduquée). Cependant, elle est aussi née femme et son arrivée en France en tant qu'étrangère la positionne dans la hiérarchie genrée et racialisée du pays, ce qui lui donne une sensibilité aux inégalités sociales. En revanche, Igli est un homme du peuple qui n'aspire à l'ascension sociale que par son intellect. Les deux personnages partagent un même statut

à celles des *Lettres d'une Péruvienne* qui ont été révisées sous la direction de Martine Reid ; Maubert de Gouvest, 1-2.

⁸⁰ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 48.

d'étrangers qui justifient par ailleurs leurs visions alternatives et critiques. Selon les réflexions de Zilia, les dynamiques de pouvoir diffèrent entre les hommes et les femmes d'une même classe sociale :

Il est clair que les hommes naturellement lâches, sans honte et sans remords, ne craignent que les punitions corporelles et que, si les femmes étaient autorisées à punir les outrages qu'on leur fait de la même manière dont ils sont obligés de se venger de la plus légère insulte, tel, que l'on voit reçu et accueilli dans la société, ne le serait plus, ou, retiré dans un désert, il y cacherait sa honte et sa mauvaise foi. Mais les lâches n'ont rien à craindre, ils ont trop bien fondé cet abus pour le voir jamais abolir.⁸¹

Zilia pointe les injustices du patriarcat qui ne sont pas reconnues par les lois françaises, comme la discrimination et l'exploitation de la femme, sa mise à l'écart de l'éducation et des droits de citoyen, son incapacité à pouvoir être indépendante financièrement et la difficulté d'accéder au divorce :

Ici, loin de compatir à la faiblesse des femmes, celles du peuple, accablées de travail, n'en sont soulagées ni par les lois ni par leurs maris ; celles d'un rang plus élevé, jouet de la séduction ou de la méchanceté des hommes, n'ont pour se dédommager de leurs perfides que les dehors d'un respect purement imaginaire, toujours suivi de la plus mordante satire.⁸²

Plus de 40 ans avant la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges (1791), qui révéla l'exclusion politique des femmes comme membre de la société française même au cours de la Révolution,⁸³ Zilia critique déjà l'exclusion de la femme et sa condamnation à demeurer dans la sphère privée et la vertu. Cette exclusion transcende les classes sociales et réduit la femme pauvre à une machine de labeur et la femme noble à un « jouet de la séduction ».⁸⁴ Mais qui facilite cette répression ? Qui distingue la vertu ? Afin de répondre à ces questions, il faut

⁸¹ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 168.

⁸² Graffigny, 167.

⁸³ Audrey Viguière, « La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne d'Olympe de Gouges (1791) : Une femme entre semi-fiction et dogme politique ». *Australian journal of French studies* 56, n° 3 (2019) : 320.

⁸⁴ Graffigny, 167.

d'abord comprendre qui se trouve en position de pouvoir le plus élevé dans la société française au XVIII^e siècle, c'est-à-dire les hommes nobles :

Parmi le grand nombre de [contradictions] qui me frappent tous les jours, je n'en vois point de plus déshonorante pour leur esprit que leur façon de penser sur les femmes. Ils les respectent [...] et en même temps ils les méprisent avec un égal excès. La première loi de leur politesse, ou si tu veux de leur vertu [...] regarde les femmes. L'homme du plus haut rang doit des égards à celle de la plus vile condition, il se couvrirait de honte et de ce qu'on appelle ridicule s'il lui faisait quelque insulte personnelle. Et cependant l'homme le moins considérable, le moins estimé, peut tromper, trahir une femme de mérite, noircir sa réputation par des calomnies, sans craindre ni blâme ni punition.⁸⁵

Ce point de vue masculin est exemplifié tout au long des *Lettres iroquoises* écrit par Maubert de Gouvest. Par exemple, lors d'une visite à un couvent, Igli essaie de séduire une prêtresse (qu'il décrit comme « une de ces charmantes Esclaves de ta Religion »⁸⁶) et finit par être excommunié par le prêtre. Loin de comprendre le poids de ses mots en quittant le couvent, Igli retrouve la prêtresse en secret et lui demande : « Tu n'as donc pas de liberté [...] ? ».⁸⁷ L'ironie, c'est qu'au sein des réflexions religieuses qui se trouvent dans les lettres finales du roman, Igli donne enfin la parole à une femme, mais cette femme s'accorde avec ses critiques à propos de l'Église catholique ; notamment sur l'emprisonnement des femmes, de leur naïveté et des activités sexuelles discrètes des religieux ; des intérêts masculins. En effet, la prêtresse ne prend la parole que pour confirmer les préjugés d'Igli et se plaindre des autres femmes. « Tu n'as donc pas de liberté [...] ? » lui demande Igli. « Non » elle répond, « & je me meurs dans ma cellule. Mes parents m'ont insinué adroitement ma vocation. J'étais si jeune, & ne savais rien de rien. Je suis sous la garde de mille serrures ».⁸⁸ La prêtresse termine ses lamentations en décrivant la discrimination qu'elle subit de

⁸⁵ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 166.

⁸⁶ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 142.

⁸⁷ Maubert de Gouvest, 145.

⁸⁸ Maubert de Gouvest, 145-46.

la part des hommes et des autres femmes religieuses du fait de sa jeunesse et de sa condition de femme :

Non, mon cher Iroquois, le Diable ne vient jamais pour moi, tandis qu'il vient pour les autres. Nos Meres sont, sans doute, plus sorcières que moi, & nos Révérends ne se confient qu'à elles [...] Je ne sais ce que ces Paters ont dans l'ame ; mais ils me traitent avec plus de douceur quand je laisse la laisse érantée sur mes épaules, & que ma robe est mal attachée.⁸⁹

À travers la vision sexuée du monde de l'homme, la réalité de la condition de la femme est plus nuancée. La prêtresse ne pourrait-elle pas être en train de partager l'état de n'importe quelle femme au XVIII^e siècle ? Qui détient le pouvoir de décider de la vie de la femme française ? Ses parents, son mari, sa société, elle-même ? Il importe d'expliquer que bien qu'il existe ici un parallèle avec la liberté de la femme française en général, la prêtresse se trouve dans un contexte religieux et sa place au sein de cette religion est critiquée autant que la religion elle-même dans le roman.

Que les deux auteurs s'accordent sur les mêmes problèmes sociétaux apporte peu à l'analyse. En effet, ce sont leurs désaccords qui révèlent les nuances de leurs cosmovisions sexuées et invitent à des réflexions sur la place de la femme et de l'homme dans la société française des Lumières. Quant à leurs libertés de penser et d'agir, Zilia est réduite par les lois d'exclusion qui limitent les femmes bien plus que les hommes. Ainsi, pour mieux comprendre la complexité d'un monde qui nous sépare de presque trois siècles, il faut la contextualiser.

2.5 La culture : les mœurs et la mode

Bien que la culture française du XVIII^e siècle ne nous semble lointaine que par la séparation du temps, elle l'est aussi en termes de différence culturelle par rapport au Canada du XXI^e siècle. Aussi importe-t-il de rappeler quelques grandes lignes de la culture et des mœurs en général de

⁸⁹ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 148.

cette période afin de mieux comprendre l'univers dans lequel évoluent les auteurs et la société qui les inspire à créer les mondes fictifs de leurs personnages principaux, Zilia et Igli, dans leurs romans respectifs.

En anthropologie, la culture est définie comme un ensemble d'idées et de croyances qui constituent les pratiques quotidiennes et institutionnelles d'une communauté et établit la structure nécessaire pour fonctionner en groupe.⁹⁰ La culture affecte les habitudes et les mœurs d'une population. Selon Pierre Bourdieu, sociologue, dans son ouvrage *La Distinction*, les préférences culturelles comme le style de vie et les goûts sont liées aux classes sociales et leurs préférences peuvent être définies comme des *habitus*.⁹¹ Au XVI^e siècle, la politesse, l'étiquette comportementale et son éthique « commence[nt] à être codifié[s] par les nobles de la cour ». ⁹² Au XVIII^e siècle, les élites – les nobles et les courtisans de la haute société – continuent de définir ce qui est à la mode, ce qui est moral, ce qui est beau.⁹³ Visible par les habits, l'usage de la langue et la maîtrise des codes de la politesse, le comportement des nobles est un symbole de pouvoir et de civilité. Norbert Elias explique que cette « révolution de mœurs » a été causée par la complexification et l'enrichissement de la société dans laquelle les individus agissent non seulement selon les règles extérieures (c'est-à-dire, judiciaires et de la nature), mais intérieures selon de nouveaux codes d'auto contrôle ; de sentiments intimes comme la culpabilité et le regret.⁹⁴

Intime par principe, le roman épistolaire est un moyen utilisé par Graffigny et Maubert de Gouvest pour exposer les mécanismes qui régissent les mœurs. Quels effets la culture européenne

⁹⁰ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 36.

⁹¹ Geir Vestheim, « Pierre Bourdieu, La distinction : critique sociale du jugement ». *International Journal of Cultural Policy* : CP 16, n° 1 (2010) : 90.

⁹² Nicolas Journet, « Norbert Elias (1897-1990) : La civilisation par les mœurs », *Les grands penseurs des Sciences Humaines* (Auxerre : Éditions Sciences Humaines, 2016), 87.

⁹³ Vestheim, 90.

⁹⁴ Journet, 88-89.

a-t-elle sur Zilia et Igli ? Arrivant en France de force, Zilia s'appuie sur un apprentissage forcé pour assurer sa survie et son potentiel de retour à sa patrie. Bien qu'Igli s'intéresse aux mœurs pour garantir son bien-être, lui est venu en France de son propre gré et observe le monde plutôt comme un objet de curiosité que pour comprendre comme y survivre. Malgré ces positions très contrastées, les deux personnages partagent une quête personnelle dans ce nouveau pays et cherchent à trouver leur place dans la société. Tandis qu'Igli n'a qu'à apprendre « à faire la révérence, à ôter [s]on chapeau »⁹⁵ afin de s'intégrer dans la société en tant qu'homme, Zilia suit un processus d'intégration plus long. Elle subit un double fardeau : être jugée par sa condition en tant que femme et en tant qu'Autochtone. Bien que sa richesse lui permette de porter de belles robes à la mode,⁹⁶ Zilia est totalement dépendante de Déterville et de sa sœur, Céline, comme source de protection, mais aussi comme modèle comportemental pour échapper à l'exclusion sociale. Étranger et étrangère aux *habitus*⁹⁷ de la société noble dans laquelle ils se trouvent, les deux personnages subissent de nombreuses attaques, provoquées par leur habillement forcé de vêtements qui correspond respectivement à l'image de la Péruvienne et à celle de l'Iroquois selon l'imaginaire Français. Après que Déterville lui demande de quitter sa robe française et de remettre son ancienne tenue, Zilia note l'« attention incommode »⁹⁸ que provoquent ses habits incas quand elle accompagne Déterville à un événement social peu après son arrivée en France. Elle décrit la réception que son propre exotisme suscite :

L'étonnement général que l'on témoigna à ma vue me déplut, les ris excessifs que plusieurs filles s'efforçaient d'étouffer et qui recommençaient lorsqu'elles levaient les yeux sur moi

⁹⁵ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 58.

⁹⁶ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 85.

⁹⁷ Le *habitus* d'un individu est une préférence de mode de vie et de goûts basé sur leurs interactions avec leur environnement physique, matériel, économique et social (Geir Vestheim, « Pierre Bourdieu, La distinction : critique sociale du jugement ». *International Journal of Cultural Policy* : CP 16, n° 1 (2010): 90).

⁹⁸ Graffigny, 85.

excitèrent dans mon cœur un sentiment si fâcheux que je l'aurais pris pour de la honte, si je me fusse sentie coupable de quelque faute [...] je crus démêler que la singularité de mes habits causait seule la surprise des unes et les ris offensants des autres, j'eus pitié de leur faiblesse ; je ne pensai plus qu'à leur persuader par ma contenance que mon âme ne différait pas tant de la leur que mes habillements de leurs parures.⁹⁹

Zilia observe notamment les différences genrées. Les femmes assemblées sont défensives, froides et critiques, alors que les hommes regardent son corps avec une fascination, une fétichisation, et l'inondent de flatteries.¹⁰⁰ Comme symbole d'une altérité féminine et autochtone, Zilia provoque différentes réactions. Présentée en tant que Vierge de Soleil, elle est intégrée dans l'imagination collective des hommes qui, nourris des récits de voyage, sont obsédés par la sexualité de ces femmes religieuses, notamment de leur virginité et leur isolement dans les enclos des temples.¹⁰¹ En revanche, les Françaises, qui connaissent les mêmes stéréotypes de l'exotisme inca, tentent de se retenir de rire hystériquement. Elles savent que la princesse provoque de telles pensées aux hommes, mais comme Zilia le note : « l'impudence et l'effronterie sont les premiers sentiments que l'on inspire aux hommes, la timidité, la douceur et la patience sont les seules vertus que l'on cultive dans les femmes ».¹⁰² Limitées par leurs mœurs conservatrices, les femmes françaises ne choisissent-elles pas d'évacuer leurs frustrations en attaquant la figure de l'Autochtone, Zilia, au lieu de confronter les injustices d'inégalité sociale qui les ennuient vraiment ?

Tandis que Zilia subit l'humiliation des deux sexes, Igli est assujéti au regard féminin en ce qui concerne son exotisme. Sa maîtresse le trompe en volant son argent et le « réduit en captivité [en le] montr[ant] à ces Nations comme une curiosité ».¹⁰³ Malgré lui, Igli est déshabillé, forcé à

⁹⁹ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 82-83.

¹⁰⁰ Graffigny, 82-83.

¹⁰¹ R. Alan Covey, « Inca Religious Women in the Male Imagination », *Hispanic American Historical Review* 103, n° 3 (2023): 412.

¹⁰² Graffigny, 168.

¹⁰³ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome 1* (Paris : Hachette Livre, 1755), 69.

peindre son corps de diverses couleurs, amené dans une salle où il est obligé de danser et chanter « à la mode de [ses] déserts, tandis qu[’il] pleure dans [son] cœur ». ¹⁰⁴ Dans ces moments de détresse, Igli critique surtout les valeurs de ses spectateurs. Lorsqu’il subit les effets du fanatisme, Igli note l’étonnement, les yeux fixés, les sourires et les rires de la foule de jeunes Françaises. ¹⁰⁵ Il observe la même réaction féminine que Zilia et critique leurs valeurs de pudeur et de honte qui semblent directement contredire leur effronterie en observant son spectacle de nudité. ¹⁰⁶ Par ailleurs, les deux protagonistes semblent projeter leurs critiques de la contradiction de valeurs, comme la pudeur et l’effronterie, sur l’autre sexe. Quels effets auraient eu ces différents témoignages par rapport à la réception de leur lectorat ? Est-ce que ces observations ne sont que des produits inconscients de leurs visions sexuées du monde ?

Par leurs témoignages, Zilia et Igli démontrent une forme de résistance, tout autant que de leur soumission aux mœurs européennes. Pour être inclus dans la société noble des Lumières, il faut parler, penser et paraître comme un Français ou une Française noble. Malgré leurs efforts d’intégration culturelle, Zilia et Igli sont forcés, par la société, à participer à une mise en spectacle de leur altérité et subissent des sentiments de tristesse, de colère et de confusion. Cependant, l’exclusion sociale n’est pas limitée aux étrangers·ères. Liée à la culture française est « la question de l’éducation des femmes, de leur accès au savoir et de leur place dans la société » et la force qui conduit les femmes « symboliquement à la résignation et à la discrétion ». ¹⁰⁷

¹⁰⁴ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 70.

¹⁰⁵ Maubert de Gouvest, 72-73.

¹⁰⁶ Maubert de Gouvest, 73.

¹⁰⁷ Marianne Charrier-Vozel, *Dialogues sur l’éducation des femmes : Mme d’Épinay, Galiani, Thomas, Diderot* (Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2018), paragr. 25.

2.6 L'institution pédagogique : attentes et accessibilité de l'éducation des femmes

L'accessibilité à l'éducation et les attentes pédagogiques en France au XVIII^e siècle ne sont pas réparties également dans la société. Dans le cadre de cette analyse, nous nous concernons notamment sur l'accès des femmes. Pour donner une idée générale de l'alphabétisation de la femme pendant une période où les réseaux scolaires sont en plein développement et on considère la lecture et l'écriture des pratiques religieuses, Linda Timmermans nous rappelle qu'entre les années « 1686 et 1690, près de 14 % seulement des femmes en France savaient signer leur acte de mariage ». ¹⁰⁸ La pertinence de ces enjeux dans les romans à l'étude tient du fait que cette question est esquivée dans le texte masculin les *Lettres iroquoises* alors qu'elle est abordée de près dans les *Lettres d'une Péruvienne*, écrites par une femme. Pour approfondir cette vision sexuée, il faut analyser pourquoi Igli a pu maîtriser la langue française et la poursuite des connaissances européennes sans heurt tandis que Zilia en est empêchée. Il importe aussi d'aborder les attentes et l'accessibilité de l'éducation des femmes au XVIII^e siècle afin d'expliquer pourquoi la quête de savoir de Zilia a été si longue et coûteuse comparée à celle d'Igli.

Bien que le progrès de la médecine et de l'hygiène augmente la survie infantile et la fécondité qui fait que « l'enfant et son éducation sont enfin au cœur des préoccupations sociales, et sont l'objet d'un vif débat dans toute l'Europe » ¹⁰⁹ dans la période qui nous occupe, les structures politiques et culturelles des Lumières excluent les femmes du système pédagogique. D'après les réflexions de Linda Timmermans, dans la littérature de fiction du siècle précédent, « plus importante encore que l'inégalité intellectuelle entre les sexes, est l'idée d'inégalités des

¹⁰⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert* (Paris : Éditions Champion, 1993), 57.

¹⁰⁹ Isabelle Meunier-Messika, *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* (Université Bourgogne Franche-Comté, 2018), 359-60.

fonctions ». ¹¹⁰ Ces fonctions, uniquement domestiques, sont intégrées aux études des femmes qui se composent principalement de « la religion et [d]es connaissances de base (lire et écrire), [de] l'arithmétique, [de] "l'économie" (ou la science du ménage), [et de] quelques notions de droit ». ¹¹¹

À quoi sert donc l'éducation des femmes au XVIII^e siècle ?

« Venez apprendre comment, nées compagnes de l'homme, vous êtes devenues son esclave », a écrit Choderlos de Laclos dans son ouvrage, *De l'éducation des femmes en 1783*. ¹¹² Laclos décrit le phénomène que craignaient les critiques du roman de l'époque : la femme éduquée est dangereuse. Ces critiques pensaient que si les descriptions des héroïnes aptes et intelligentes étaient trop convaincantes, trop proche de la réalité, que les romans risquaient de conduire les femmes à la tyrannie contre leurs maris ; ¹¹³ à une rupture totale du patriarcat. Selon Rousseau dans la préface de son roman, *La Nouvelle Héloïse*, : « Jamais de fille chaste n'a lu de romans ». ¹¹⁴ Aujourd'hui, les femmes ne rient-elles pas d'une telle déclaration ? Quel droit à l'homme de commenter l'intégrité ou même la sexualité d'une femme qui lit ? Par l'humiliation et la culpabilité, les femmes ont été entravées à chercher les connaissances et plusieurs ont dû renoncer à chercher l'objet même de leur libération ; ce qui les a emprisonnées dans leur condition de sexe faible. Même Graffigny dans son salon a dû

déployer des aptitudes mondaines et culturelles, qui impliquent une socialisation importante. En revanche, [ses] aspirations proprement intellectuelles y sont souvent brimées, car les salons sont des espaces socialement conservateurs où le savoir féminin est soumis à une forte censure. Les femmes du monde doivent se

¹¹⁰ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert* (Paris : Éditions Champion, 1993), 356.

¹¹¹ Timmermans, 356.

¹¹² Geneviève Fraisse, « Paradoxe et vérité », *Féminisme et philosophie* (Paris : Gallimard, 2020), 126.

¹¹³ Christie McDonald, « Chapitre III. Dilemmes », dans Martine Reid éd., *Femmes et littérature : Une histoire culturelle I* (Paris: Gallimard, 2020), 850.

¹¹⁴ McDonald, 850.

*conformer au rôle que la bonne société leur assigne : admirer, encourager et protéger, être toujours au service des ambitions masculines.*¹¹⁵

Sinon, elles peuvent tout perdre.

La pédagogie des femmes est rarement considérée dans le récit de l'Histoire bien que cet enjeu soit central pour comprendre les conflits sociaux.¹¹⁶ Au XVIII^e siècle, on enseigne aux femmes l'essentiel de la vie domestique et des mœurs et ne se présentes comme modèle que celles qui réussissent dans la sphère privée ; pour les confiner dans les limites de leur condition.¹¹⁷ Certains critiques ont interrogé les positions restreintes des femmes et leur accès à l'éducation, dont François Poullain de la Barre qui croit à l'égalité intellectuelle des sexes.¹¹⁸ Plus proches de notre analyse sont les réflexions de Mme d'Épinay (1726-1783), femme de lettres et salonnière française, qui défend l'éducation des femmes et l'égalité des sexes dans ses correspondances publiques. Elle critique l'éducation qui est « menée par les hommes et mise au service d'un modèle de société qui subjugué les femmes ».¹¹⁹ Ce modèle dénature les femmes afin de produire des « sous-être[s], alors qu[e l'éducation] aurait dû être une voie de perfectionnement et d'épanouissement des jeunes filles ».¹²⁰ D'après les réflexions de Mme d'Épinay, l'éducation des femmes demeure pourtant dans une situation critique :

Il faudrait sans doute plusieurs générations pour nous remettre telles que nature nous fit, nous pourrions peut-être y gagner, mais les hommes y perdraient trop, ils sont bien heureux que nous ne soyons pas pires que nous ne sommes, après tout ce qu'ils ont fait pour nous dénaturer par leurs belles institutions.¹²¹

¹¹⁵ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité* (Paris : Seuil/Gallimard, 2019), 116.

¹¹⁶ Carolyn C. Lougee, « *Noblesse, Domesticity, and Social Reform: The Education of Girls by Fenelon and Saint-Cyr* », *History of Education Quarterly* 14, n° 1 (1974): 87.

¹¹⁷ Lougee, 91-92.

¹¹⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert* (Paris : Éditions Champion, 1993), 355.

¹¹⁹ Marianne Charrier-Vozel, *Dialogues sur l'éducation des femmes : Mme d'Épinay, Galiani, Thomas, Diderot* (Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2018), paragr. 8.

¹²⁰ Charrier-Vozel, paragr. 8.

¹²¹ Charrier-Vozel, paragr. 8.

Mme d'Épinay met ici l'accent sur les mêmes enjeux que dessine Graffigny à travers les réflexions de Zilia.¹²² Leurs critiques s'accordent sur le sujet des institutions, comme l'école, en tant que créations du patriarcat. Au sein de ces structures, elles craignent le perfectionnement de la domination masculine sans opposition. De plus, elles s'inquiètent de la condition des femmes, car l'image qu'en donnent les institutions est celle de figures soumises et assujetties, ce qui renforce les préjugés de l'inégalité des genres et l'exclusion de la femme de la société française.

En tant que femme, Zilia est désavantagée par rapport à Igli à son arrivée en France. Dans sa première lettre, Igli décrit un « vieillard majestueux » qui lui a enseigné la langue française en six mois et déclare que « le Peuple qui parle ce langage, passe pour le plus cultivé de ces climats ». ¹²³ Igli arrive en France en homme capable de communiquer et prêt à débattre philosophiquement avec n'importe qui. En revanche, Zilia y atterrit muette ; emprisonnée derrière une barrière linguistique et sexiste. Pour surmonter cet obstacle, elle doit gagner la confiance des Déterville dont elle dépend et ceci avant de commencer son apprentissage du français. De plus, en tant qu'homme, Igli a la capacité et la liberté de circuler n'importe où dans la société à la recherche de connaissances européennes, tandis que Zilia est enfermée dans la sphère privée n'ayant accès qu'à un tuteur et un prêtre. Son seul espace de liberté est lié aux moments où elle assiste à des spectacles. Bien qu'elle affirme que les mots français lui permirent de « donner une sorte d'existence aux pensées », ¹²⁴ Zilia en critique l'efficacité et explique que ses sentiments sont mieux exprimés par les chants qu'elle entend sur la scène et les « tendres gémissements [qui] frappent nos cœurs d'une

¹²² Référence aux citations à la page 30 de cette thèse : « Mais les lâches n'ont rien à craindre, ils ont trop bien fondé cet abus pour le voir jamais abolir » (Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 168) et « Ici, loin de compatir à la faiblesse des femmes, celles du peuple, accablées de travail, n'en sont soulagées ni par les lois ni par leurs maris » (Graffigny, 167).

¹²³ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 3.

¹²⁴ Graffigny, 103-04.

compassion bien plus efficace que des mots dont l'arrangement bizarre fait souvent un effet contraire ».¹²⁵ À la différence des sons non verbaux, Zilia note qu'il faut bien comprendre le code symbolique¹²⁶ du langage et de sa culture, sinon les mots peuvent vous tromper comme le prouvent les mots d'amour de Déterville qu'elle ne comprend pas jusqu'à la fin de ses études de la langue. Malgré son éducation française, Zilia n'oublie pas sa langue maternelle et laisse les traces du Quechua¹²⁷ à travers son texte afin d'expliquer les perspectives incas que la langue et la culture française ne peuvent pas saisir.

Selon Martine Reid, afin de montrer la culture de Zilia, Graffigny s'informe de la culture inca et prend connaissance de l'existence des *quipos* en lisant Garcilaso de la Vega.¹²⁸ D'après Marijn S. Kaplan, les *quipos* sont définis comme des cordes de coton ou de boyau qui étaient nouées à des endroits spécifiques dans le but de se souvenir.¹²⁹ Décrits par Vega comme des moyens de tenir des inventaires pour les dirigeants et les administrateurs incas, les *quipos* sont comparés par les conquistadors espagnols à des systèmes d'écriture dans lesquels les discours, les événements et même les poèmes importants sont consignés.¹³⁰ Les scribes ou comptables de chaque village inca, connus sous le nom de *quipocamayos*, ont transmis cette tradition de nouage de père à fils constituant des actes de mémorisation rigoureux : les *quipos* jouent le rôle de

¹²⁵ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 108.

¹²⁶ Robert J. Muckle et Laura Tubelle de González, *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 203.

¹²⁷ Le Quechua était la lingua franca de l'Empire inca et reste la langue la plus utilisée par les peuples autochtones des Andes aujourd'hui (Mary Louise Pratt, « Language and the Afterlives of Empire », *PMLA : Publications of the Modern Language Association of America* 130, n° 2 (2015): 351).

¹²⁸ Martine Reid, préface de *Lettres d'une Péruvienne* (Paris : Gallimard, 2022), 18 ; Reid recommande la traduction moderne du livre de Garcilaso de la Vega intitulé *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, traduit par François Thibaux (Éditions La Découverte/Poche, 2000) pour plus d'information.

¹²⁹ Marijn. S. Kaplan, « Epistolary Silence in Françoise de Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* (1747) », *Atlantis* 26, n° 1 (2004) : 107.

¹³⁰ Thomas Kavanagh, « Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* », *Modern Language Quarterly* 55, n° 2 (1994): 140.

marqueurs de mémoire qui ne peuvent être interprétés que par ceux à qui l'on a raconté l'histoire orale d'origine.¹³¹ En employant cette pratique culturelle traditionnellement masculine au féminin, Graffigny bouleverse les attentes genrées de l'alphabétisation de la femme et complète le parcours d'autodétermination de son personnage principal, Zilia. Les dix-sept premières lettres (sur trente-quatre) ont été écrites à l'origine au moyen de *quipos*, mais elles sont ensuite traduites en français par Zilia elle-même pendant une période de paix et de réflexion dans sa résidence à la campagne à la fin du roman. Cette période de paix fait référence au concept féministe de la *féminotopie* ; un épisode qui présente un monde idéalisé d'autonomie, d'émancipation et de plaisir féminin.¹³² La féminotopie permet à la femme d'agir dans un retour à l'état naturel, où elle se trouve libre de s'exprimer sans jugement ni condamnation sociale. Cet état représente à la fois l'assimilation de Zilia à la culture française ainsi que sa rupture du statu quo. Dans son refus de certaines attentes sociales, comme explique Jennifer Tamas sur le sujet des héroïnes classiques de l'Ancien Régime, Zilia garantit son propre ordre moral et son agentivité.¹³³ Elle se positionne dans la société dans son ensemble, mais ne l'accepte pas dans sa totalité, choisissant de rester dans les marges où les possibilités de l'amélioration de la condition de la femme semblent plus réalisables.

En fin de compte, le processus de traduction de Zilia est un moyen d'affirmer sa propre interprétation de la réalité à un moment où elle s'intègre dans la société française, mais reprend son mode et ses manières selon ses propres termes. Thomas Kavanagh explique que de « faire partie d'une culture signifie accepter le pouvoir de l'ordre symbolique qui la soutient pour expliquer la réalité, pour trouver dans ce qui arrive non pas les fruits du hasard, mais le fonctionnement de

¹³¹ Marijn. S. Kaplan, « Epistolary Silence in Françoise de Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* (1747) », *Atlantis* 26, n° 1 (2004) : 108.

¹³² Kaplan, 107.

¹³³ Jennifer Tamas, « Jennifer Tamas - Au non des femmes : libérer nos classiques du regard masculin », YouTube, 24 janvier 2023, vidéo, 05:00, <https://www.youtube.com/watch?v=TchyjdU6xJI>.

causalités comprises », ¹³⁴ et en traduisant sa vieille correspondance en langue vernaculaire tout en produisant simultanément une preuve (un livre) qui documente sa métamorphose, Zilia valide son identité dans la culture française. ¹³⁵

L'accessibilité marginale des femmes à l'éducation au XVIII^e siècle permet de mieux lire les épreuves de Zilia à son arrivée en France tout autant que la position privilégiée d'Igli dans la société : son accès aux connaissances et son assimilation à la pensée philosophique au masculin. Ayant travaillé non seulement sur l'acquisition de la langue et du savoir, mais aussi sur son identité, Zilia finit par accepter sa place dans la société française. En revanche, Igli ne cesse de flotter dans ses marges sans établir de relations ni d'amitiés durables hors de ses correspondances avec son ami Alha. Afin de construire ces liaisons, il faut tout d'abord bien se connaître, sinon, la mélancolie peut nous consumer et les interactions interpersonnelles peuvent éclater comme le propose la fin des *Lettres iroquoises*, où Igli dénonce la société française et se retire dans la nostalgie de son pays.

2.7 L'institution du mariage : la religion et l'imaginaire nuptial

Point majeur d'intersections de thèmes dans les *Lettres d'une Péruvienne* et les *Lettres iroquoises*, l'institution de mariage souligne les confrontations de Zilia et d'Igli à la religion et à l'imaginaire nuptial dans la société française au XVIII^e siècle. Le mariage sert de noyau autour duquel tous les autres détails des romans gravitent. Il nous permet de mieux comprendre ce qui relie les personnages à leurs patries et ce qui pourrait les empêcher de créer de nouveaux liens dans

¹³⁴ Thomas Kavanagh, « Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* », *Modern Language Quarterly* 55, n° 2 (1994): 127 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *Being part of a culture means accepting the power of its sustaining symbolic order to explain reality, to find within what happens not the haphazard fruits of chance but the working of understood causalities* ».

¹³⁵ Elizabeth Campbell, « Re-visions, Re-reflections, Re-creations: Epistolarity in novels by contemporary women », *Twentieth Century Literature* 41, n° 3 (1995): 334-35.

une terre étrangère. Puisque les deux personnages interagissent avec ces thèmes de différentes manières, une description générale du concept de mariage, suivi d'une contextualisation des liaisons personnelles de Zilia et d'Igli, est nécessaire.

En anthropologie culturelle, le mariage est une élaboration de ce qui est considéré comme le cœur de la vie sociale par la culture. Dans le contexte occidental, ce cœur est défini comme *la famille* qui se développe par la naissance, mais aussi par l'adoption et les relations entre les adultes facilités souvent par le mariage.¹³⁶ Il n'existe pas de *preuves* dans la nature pour la meilleure structure de la famille et le concept lui-même est en évolution constante. Les institutions de la famille et du mariage se trouvent dans toutes les sociétés du monde, mais varient entre chaque culture et selon les termes que chaque groupe considère comme acceptables ou pas.¹³⁷ Aujourd'hui, le mariage est une structure sociale validée par la loi et il est reconnu comme un des sept sacrements de l'Église catholique. Légalement, en Europe et en Amérique du Nord, la *monogamie sérielle* (c'est-à-dire, le mariage à un·e époux·se à la fois) est la seule structure de mariage acceptée.¹³⁸ Les attentes culturelles dictent aussi avec qui l'on peut se marier ainsi que pourquoi. Un mariage à l'intérieur d'un groupe culturel s'appelle *endogamie*, tandis que celui entre les groupes s'appelle *exogamie*.¹³⁹ L'endogamie pose le risque du tabou de l'inceste.¹⁴⁰ Des raisons psychologiques, sociales, politiques et biologiques permettent d'expliquer ce tabou¹⁴¹ et les romans de Zilia et d'Igli abordent l'inceste de différentes manières. Dans les *Lettres d'une Péruvienne*, Zilia fait partie de la classe royale des Incas et est censée suivre leurs coutumes en

¹³⁶ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 190.

¹³⁷ Brown, McIlwraith et González, 200.

¹³⁸ Brown, McIlwraith et González, 191.

¹³⁹ Brown, McIlwraith et González, 191.

¹⁴⁰ Robert J. Muckle et Laura Tubelle de González, *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 260.

¹⁴¹ Muckle et González, 260-61.

mariant le prince avec lequel elle partage des liens de sang. En revanche, dans les *Lettres iroquoises*, la raison pour le mariage d'Igli à sa sœur reste inconnue.

Les récits de Zilia et d'Igli traitent de l'inceste comme un point d'extrémité afin de nuancer les valeurs négatives, mais qui sont néanmoins acceptées, dans l'imaginaire nuptial et la religion française au XVIII^e siècle. Dans les *Lettres iroquoises*, Igli est marié à sa sœur, Glé, et ensemble, ils ont eu des enfants. Igli commente le rejet de la société française des liaisons comme celle qu'il partage avec sa sœur en disant : « Les liens de sang, dès qu'il s'agit de mariage, sont des obstacles à l'union [...] C'est un crime digne du feu de trouver dans le sein de sa sœur un double amour, un double engagement. Sais-tu bien, cher Ami, qu'ils s'épousent sans se connaître ? ». ¹⁴² Bien qu'Igli dénonce la culture française pour son traitement de l'inceste, il ne justifie pas l'acte dans sa propre culture et les attentes iroquoises restent un mystère dans son récit. En revanche, Zilia participe à une union de mariage historiquement populaire, le *mariage arrangé* (facilité par les familles des époux) qui peut être avantageux pour des raisons religieuses, financières, politiques et sociales. ¹⁴³ D'après les notes de bas de page de Graffigny, les Incas nobles étaient obligés de marier leurs sœurs et s'ils n'en avaient pas, ils épousaient « la première princesse du sang des Incas, qui était vierge de Soleil ». ¹⁴⁴ Bien que Graffigny ne dise pas franchement que cette liaison est incestueuse, les réflexions de Zilia sur les Espagnols, après qu'elle découvre que son fiancé Aza veut se dégager de leurs fiançailles pour épouser une Espagnole, nous donnent quelques indices :

Ce sont [les Espagnols] qui m'enlèvent le cœur d'Aza ; c'est leur cruelle religion qui me rend odieuse à ses yeux. Elle approuve, elle ordonne l'infidélité, la perfidie, l'ingratitude, mais elle défend l'amour de ses proches. Si j'étais étrangère, inconnue, Aza pourrait m'aimer : unis par les liens de sang, il doit m'abandonner, m'ôter la vie sans honte, sans

¹⁴² Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 23-24.

¹⁴³ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 192.

¹⁴⁴ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 52.

regret, sans remords.¹⁴⁵

Lorsqu'elle se confronte à cette nouvelle culture, Zilia est forcée de s'interroger en condamnant les croyances des Espagnols. Pourquoi est-ce qu'elle est odieuse aux yeux de leur culture ? Que justifie l'absence de honte, de regret et de remords d'Aza ? En tant que femme et en tant que femme autochtone, ses sentiments et ses coutumes sont invalidés par les forces dominantes, qu'ils s'agissent des hommes, des cultures espagnoles et françaises, ou de la religion. Cette invalidation la rend vulnérable, l'humilie, l'affaiblit au point qu'elle est réduite à l'assimilation culturelle. D'une manière similaire à Igli, Zilia ne défend pas nécessairement le jugement moral de l'inceste, mais sa culture et ses coutumes telles qu'elles sont inventées par l'auteure. Bien qu'elle ne se fût jamais mariée à Aza, son amour intense lui cause des ennuis. « [Le religieux ou *cusipata*] osa me dire que mon amour pour toi était incompatible avec la vertu, qu'il fallait renoncer à l'une ou à l'autre, enfin que je ne pouvais t'aimer sans crime »,¹⁴⁶ explique Zilia dans ses correspondances à Aza. Comment commenter la vertu d'une femme qui n'a suivi qu'une vie fidèle aux coutumes de sa propre culture et à son fiancé et qui a été enlevée de force de sa patrie ? Bien que l'inceste soit un exemple extrême, il importe de se demander quels sont les comportements qui sont compatibles avec la vertu et le mariage français au XVIII^e siècle.

On croit souvent que l'évolution assure une progression, une amélioration de l'état du sujet qui évolue. Pourtant, en anthropologie biologique, on nous rappelle que l'évolution humaine, notamment physique, est marquée par l'adaptation. Par exemple, l'évolution de la bipédie n'est pas seulement positive. Sur deux pieds, l'être humain bouge

¹⁴⁵ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 185.

¹⁴⁶ Graffigny, 127-28.

plus lentement, est plus vulnérable aux prédateurs et conséquemment souffre de nombreux maux de corps à cause d'une distribution de poids plus élevé sur moins de membres.¹⁴⁷ L'essence de cette comparaison est que l'évolution pose la question du changement et du choix de parcourir différents chemins qui n'arrivent pas nécessairement à une meilleure destination. Le même concept peut-il être employé pour la culture ? Les revendications de cultures « supérieures » et « inférieures » ne sont-elles qu'une façon de justifier les actions atroces comme la colonisation, la guerre et l'esclavage ? La littérature des Lumières questionne cette idée de supériorité en comparant, par exemple, les pires tabous de notre espèce. Alors que l'inceste est discuté le long du roman d'Igli, le tabou du cannibalisme est abordé lorsqu'Igli apprend la mort de son père.¹⁴⁸ Au XVIII^e siècle, l'Iroquois de l'imaginaire français est aussi compris comme un

mangeur de chair humaine, un homme grossier qui ne connaît point de police, une espèce d'homme qui dans son tronc d'arbre est à l'affût de quelque figure humaine, pour le saisir et en faire son repas.¹⁴⁹

Pourtant, Igli se demande si peut-être les Européens devraient imiter les rituels de cannibalisme de son peuple afin de conserver leur humanité et de développer du respect pour leurs ancêtres et de l'empathie pour les autres par l'acte profond de « manger » leurs pères.¹⁵⁰ Comment mieux connecter avec une autre personne qu'en le consommant ? Dans la littérature des Lumières, le cannibalisme est plutôt utilisé métaphoriquement comme un symbole de prédation, pour dire : « vous êtes les méchants ! » alors qu'en réalité, c'est le

¹⁴⁷ Robert J. Muckle et Laura Tubelle de González, *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 82.

¹⁴⁸ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome 1* (Paris : Hachette Livre, 1755), 15.

¹⁴⁹ Sébastien Côté, Pierre Frantz et Sophie Marchand, « Rêver le Nouveau Monde : Du terrain à la fiction », *Rêver le Nouveau Monde : L'imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle* (Laval : Les Presses de l'Université de Laval, 2022), 14.

¹⁵⁰ Maubert de Gouvest, 17-18.

nous qui est en train d'être critiqué dans le récit. Alors, pourquoi le rituel de manger la chair de Jésus – un rituel cannibale – est-il répandu dans l'Église catholique quand le cannibalisme est un tabou culturel ? Est-ce que ceci cause un malaise aux paroissiens ? Igli produit son propre résumé des leçons morales qu'il tire de ses observations en France, notamment, que le peuple inspire « à [leurs] enfans le désir de se satisfaire, d'amasser des richesses, & de se tuer pour les avoir ». ¹⁵¹ La prédation des riches sur les pauvres ne les fait pas souffrir sans que les riches soient conscients du mal qu'ils et elles infligent ? Un cannibalisme indirect. Quelles sont les limites de cette métaphore ?

2.8 L'amour : ruptures et déviations de l'imaginaire nuptial

Si l'imaginaire nuptial de Zilia est fracturé par la trahison d'Aza, cela lui permet de créer de l'espace pour la réflexion sur la condition de l'homme. Elle déclare que « ce n'est plus la perte de ma liberté, de mon rang, de ma patrie que je regrette ; ce ne sont plus les inquiétudes d'une tendresse innocente qui m'arrachent des pleurs ; c'est la bonne foi violée, c'est l'amour méprisé qui déchire mon âme ». ¹⁵² L'imaginaire de l'homme français au XVIII^e siècle est-il aussi préoccupé par la présence de l'amour dans le mariage ?

Dans son roman, Igli décrit le mariage en France comme « une idée sombre & réfléchie, qui part du sein de l'avarice & de l'ambition ». ¹⁵³ Dans sa sixième lettre à Alha, Igli explique sa rencontre avec un homme français qui vient de se marier à une femme choisie par ses parents. « Ce n'est point l'amour qui forme ces nœuds, ce sont des parens mélancoliques & intéressés, qui

¹⁵¹ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 25-26.

¹⁵² Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 184.

¹⁵³ Maubert de Gouvest, 21.

prescrivent à ces jeunes victimes une tendresse qu'elles n'ont point », ¹⁵⁴ décrit-il. L'homme français se plaint auprès d'Igli de la « machine sans esprit, & sans beauté sur laquelle j'ai travaillé par pure obéissance » et avoue de ne l'avoir « jamais vue ; mais elle étoit riche, & par cette seule raison, mon pere barbare vouloit que mon coeur s'exprimât malgré ses répugnances ». ¹⁵⁵

Si cet homme n'a pas eu de choix dans son mariage arrangé, sa femme n'en a pas non plus. La description perturbante de cette femme qui n'a également pas choisi son époux par amour met l'accent sur un thème récurrent dans le récit d'Igli : le silence de la femme. Cependant, là où Igli néglige une explication de cette condition, Zilia l'incarne. Par exemple, au début des Lettres d'une Péruvienne, Zilia est rendue muette en raison de son incapacité de communiquer en espagnol ou en français avec ses oppresseurs. Sans paroles, Zilia subit les préjugés des autres personnages qui remplissent les vides avec leurs propres présuppositions des réponses de la princesse. Déterville prend la timidité et la politesse de Zilia pour de l'amour et tisse une histoire d'adoration au-dessus de celle d'un enlèvement qui devient une amitié. Cependant, le comportement de Zilia envers Déterville est déterminé principalement par la survie. Un exemple visuel et bien connu de la perte de la voix d'une héroïne se trouve dans le conte de fées de Hans Christian Andersen, La petite sirène. La petite sirène tombe amoureuse d'un prince quand elle le sauve de la noyade après que son navire coule dans une tempête. ¹⁵⁶ Afin de rencontrer le prince et se marier à lui sur la terre, la petite sirène vend sa langue à la sorcière de la mer. ¹⁵⁷

¹⁵⁴ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 20.

¹⁵⁵ Maubert de Gouvest, 24-25.

¹⁵⁶ Hans Christian Andersen, *La petite sirène*, enluminé par J. Bilibine (Paris : Bibliothèque nationale de France, 1937), 6-8.

¹⁵⁷ Andersen, 13.

Malheureusement, le prince ne reconnaît pas la sirène et puisqu'elle ne peut pas lui expliquer son identité, il la prend comme amie. Aveugle, le prince imagine un amour pour une autre femme qu'il n'a jamais vue, mais qu'il croit être sa sauveuse, et se confie à la petite sirène. Muette, la petite sirène ne peut pas corriger le prince et subit sa trahison lorsqu'il se marie à l'autre femme.¹⁵⁸ Bien qu'elle soit aussi la victime de son silence, Zilia qui finit par retrouver sa voix pourra se défendre alors que la petite sirène meurt d'un cœur brisé et trouve son salut non pas dans l'écriture, mais dans la vie éternelle.¹⁵⁹

En lisant les histoires d'amour (du passé ainsi que du présent), il est difficile comme lectrice de ne pas tomber dans un piège : de soutenir le héros s'il est charmant, tendre et patient avec l'héroïne. On se dit que ce n'est pas la faute du héros s'il n'était pas assez attentif à l'héroïne pour se rendre compte qu'elle se sentait différemment de lui. Ce n'est pas sa faute s'il l'a utilisé comme un dépotoir émotionnel. Ce n'est pas sa faute, s'il ne pensait qu'à lui-même. À quel point les mœurs effacent-elles les violences potentielles de l'amour ? Une femme muette n'est-elle pas toujours exemplaire dans la tête de l'homme qui la domine ? Par exemple, selon Igli, sa femme, Glé, est fidèle à vie et ne condamne pas l'adultère de son mari parce qu'elle n'a jamais la chance de prendre la parole.

Mais, est-ce qu'elle hurle de l'autre côté de ses lettres ?

Les observations d'Igli exposent les traces de l'infidélité, de la perfidie et de l'ingratitude que Zilia dénonce dans les relations amoureuses au sein de son propre récit. Distinct de ce type masculin, le personnage du capitaine, Déterville, dans les *Lettres d'une Péruvienne* s'oppose aux hommes

¹⁵⁸ Hans Christian Andersen, *La petite sirène*, enluminé par J. Bilibine (Paris : Bibliothèque nationale de France, 1937), 19.

¹⁵⁹ Andersen, 20.

français décrits par Igli. Homme sentimental, il partage sa joie, sa colère, ses larmes et ses inquiétudes avec Zilia sans savoir à quel niveau elle comprend les mots qu’il prononce. Le silence de Zilia lors de son enlèvement est interprété positivement par Déterville : il fantasme une femme qui n’a que la beauté, la douceur et la naïveté comme traits. Pourtant, quand Zilia est enfin en mesure de s’exprimer en français, Déterville est humilié par sa férocité. « Comment cela se pourrait-il ? », réplique Zilia quand Déterville articule enfin son amour pour elle par une proposition de mariage. Elle continue :

Vous n’êtes point de ma nation ; loin que vous m’ayez choisie pour votre épouse, le hasard seul nous a joints, et ce n’est même que d’aujourd’hui que nous pouvons librement nous communiquer nos idées. Par quelle raison auriez-vous pour moi les sentiments dont vous parlez ?¹⁶⁰

Ce à quoi il répond : « En faut-il d’autres que vos charmes et mon caractère [...] pour m’attacher à vous jusqu’à la mort » ?¹⁶¹ En bref, oui. Zilia rejette sa proposition en déclarant que « l’amitié a des yeux aussi bien que l’amour ».¹⁶² Le cœur brisé, Déterville ne l’insulte jamais, et se conforme plutôt aux mœurs féminines de la vertu, de la soumission et de la politesse.

Le refus de mariage de Zilia révèle à quel point sa résolution est inquiétante et inacceptable dans la société – plusieurs écrivains ont tenté de réécrire la fin de son récit, en favorisant un mariage entre Zilia et Déterville, une réconciliation et un mariage entre Zilia et Aza, ou même la mort de Zilia de tuberculose.¹⁶³ La *mort* de Zilia était une fin plus acceptable que sa retraite agréable à la campagne ? Son pardon à Aza et leur mariage alors qu’il a avoué ne plus l’aimer une conclusion plus juste ? Zilia refuse, elle démontre ainsi la même résistance féminine que Mlle de Chartres,

¹⁶⁰ Françoise de Graffigny, *Lettres d’une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 132.

¹⁶¹ Graffigny, 132.

¹⁶² Graffigny, 159.

¹⁶³ Chris Roulston, « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 275.

dans *La Princesse de Clèves* (1678) de Madame de La Fayette quand elle refuse de se marier à son amoureux, le duc de Nemours, après le décès de son mari.¹⁶⁴ Mariée très jeune et contre son gré au prince de Clèves, la princesse de Clèves (alias Mlle Chartres) a appris dans « l'espace d'un peu plus d'un an, à distinguer les différents états du mariage pour tous les refuser ».¹⁶⁵ Ce que ces princesses, Zilia et Mlle de Chartres, ont en commun, c'est qu'en fin du compte, elles savent ce qu'elles veulent. Elles sont dans la résistance, dans les marges, mais elles existent, c'est un message d'espoir. Elles ont vécu les pires conséquences de l'amour et choisissent de « s'éviter les souffrances qu'elle[s] ont] déjà endurées »¹⁶⁶ dans la promesse du mariage à Aza et la courte durée du mariage avec M de Clèves. Est-ce qu'un homme aurait subi les mêmes condamnations à leur place ? Pourquoi la femme indépendante fait-elle tellement peur à la société ? *La Princesse de Clèves*, comme les *Lettres d'une Péruvienne*, va créer une querelle importante du lectorat. Ce qui reste ce n'est pas nécessairement la condamnation du mariage, mais le statut de la femme comme une *personne*, un sujet, un être capable de réfléchir sur les problèmes les plus pertinents de la société, dont ceux qui touchent à sa vie intime. Selon Anne-Robert-Jacques Turgot, jeune philosophe et proche de Graffigny pour la seconde édition des *Lettres d'une Péruvienne* (1752), le refus du mariage de Zilia l'isole et l'empêche de s'intégrer pleinement à la société française ; il identifie aussi ce refus au même style du soliloque tragique classique employé dans *La Princesse de Clèves*.¹⁶⁷ Pourtant, d'après les réflexions de Chris Roulston sur celles de Turgot, dans son refus à la fin de l'histoire, Zilia « se positionne explicitement non pas en tant que femme, mais en tant

¹⁶⁴ Christian Biet, « Droit et fiction : la représentation du mariage dans “*La Princesse de Clèves*” », *Littératures classiques* suppl.12 (1990): 47.

¹⁶⁵ Biet, 48.

¹⁶⁶ Biet, 47.

¹⁶⁷ Chris Roulston, « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 276.

que philosophe, qui recherche “le plaisir d’être ; ce plaisir oublié, ignoré même de tant d’aveugles humains”, un objectif que poursuit aussi Graffigny dans sa *Correspondance* ». ¹⁶⁸ Qui est isolée, qui réfléchit, mais qui se positionne sur les marges de la société afin de la critiquer ? Tandis que dans les romans, c’est Igli qui cherche à devenir philosophe, ici c’est plutôt Zilia qui assume cette position par un rite de découverte identitaire, rite qui permet de partager une morale très importante : malgré son sexe, on ne naît pas philosophe, on le devient. ¹⁶⁹

Si l’inceste et le refus du mariage sont présentés comme des interdits selon l’institution du mariage français dans les deux romans, que dire de l’adultère et du divorce ? Selon le prêtre Girard de Ville-Thierry en 1721, le divorce va contre la première institution de Dieu (le mariage). ¹⁷⁰ Cependant, il existe des exceptions pour accéder au divorce qui sont définies par l’Église et font référence à des péchés :

Saint Jérôme déclare [...] que l'adultere est une cause legitime à un homme de faire divorce avec sa femme, il souëtient même avec l'écriture, qu'il est un insensé & un méchant s'il retient auprès de lui.

Comme les femmes sont égales à leurs maris dans ce qui regarde l'usage du Mariage, les saints Peres enseignent qu'elles ont aussi droit de faire divorce, & qu'elles peuvent se separer d'eux, lorsqu'ils s'abandonnent à l'impureté. ¹⁷¹

L’adultère ou des actes impurs autorisent le divorce aux yeux de l’Église catholique. Puisque dans les romans, Zilia (*Lettres d’une Péruvienne*) ne s’est jamais marié à Aza et qu’Aza s’est dégagé de leurs fiançailles avant d’épouser son amante espagnole, le roman de Zilia traite de l’infidélité, mais

¹⁶⁸ Chris Roulston, « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 277.

¹⁶⁹ Qui fait référence à la phrase introductive : « On ne naît pas femme : on le devient » de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe : L’expérience vécue*, tome 2 (Paris : Gallimard, 1949), 13.

¹⁷⁰ Girard de Ville-Thierry, « Pour quelles causes il peut être permis aux gens mariez de se separer, & de faire divorce », *La vie des gens mariez, ou Les obligations de ceux qui s’engagent dans le mariage* (Paris : Antoine Damonville, 1721), 458.

¹⁷¹ Ville-Thierry, 461.

pas de l'adultère.¹⁷² De son côté, Igli (*Lettres iroquoises*) est marié à Glé et la trahit en se liant avec une prostituée française. Dans sa sixième lettre à son ami, Alha, Igli ne vise pas à cacher ses sentiments et avoue qu'il adore les femmes françaises. Il commente leur charme, leur grâce, leur vivacité et leur liberté. Ensuite, il se lance dans un discours anti-mariage.¹⁷³ Selon lui, les liens conjugaux français manquent d'amour et il compare cette situation malheureuse à son mariage plein de bonheur et de légèreté. Au XVIII^e siècle, l'amour peut être défini comme un « sentiment par lequel le cœur se porte vers ce qui lui paroît aimable, & en fait l'objet de ses affections & de ses desirs ». ¹⁷⁴ Dans ses critiques, Igli questionne la monogamie, la singularité de cet objet d'amour, et commente l'attitude conservatrice des Français en disant : « avant de punir l'adultère, il faut punir ceux qui ont introduit la propriété de femmes ». ¹⁷⁵ De la même manière que la justification de l'Église pour le divorce, Igli tente d'autoriser l'adultère en prenant comme argument la marchandisation de la femme française. Il avoue qu'en « moyennant un sac d'or, je possède la plus aimable des créatures » et déclare que « si *Glé* n'étoit pas ma sœur comme elle est mon épouse, la passion que j'ai pour cette *Européenne*, effaceroit celle que je dois pour la mere de mes enfans ». ¹⁷⁶ À travers ses contradictions, Igli attaque les exemptions au sein de la société française. La prostitution et l'instrumentalisation de la femme ne sont-elles pas minées par l'aveu adultère d'Igli ? Et de la même manière, l'adultère avec l'inceste ?

Puisque la réception de Glé de la trahison de son mari est inconnue, nous ne pouvons que spéculer sur les conséquences de ces actes. Cependant, il est essentiel de remarquer les déviations entre la représentation fictionnelle des attentes de l'amour et le mariage dans les romans par rapport

¹⁷² En 1740, l'adultère signifie : « Le violement de la foi conjugale » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 3^e éd.).

¹⁷³ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 19-26.

¹⁷⁴ *Dictionnaire de l'Académie française*, 3^e éd.

¹⁷⁵ Maubert de Gouvest, 114.

¹⁷⁶ Maubert de Gouvest, 23.

aux normes culturelles du passé. Ici, pour mieux contextualiser le propos, nous nous appuyons sur le texte de Louis-Armand de Lom d'Arce (autrement connu comme Lahontan), *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, qu'il publie en 1703 et « qui obtien[t] un succès immédiat avec de nombreux comptes rendus, emprunts, commentaires et une traduction en anglais ». ¹⁷⁷ Son succès de libraire et sa circulation dans la société française de l'époque en fait un modèle pertinent pour cette analyse. Voici un texte écrit par un baron français devenu aventurier qui écrit en Amérique du Nord pendant onze à douze ans et qui prend « soin de faire des journaux très particularisez pendant le cours de [s]es Voyages ». ¹⁷⁸ Lahontan se situe dans une démarche aussi critique qu'encyclopédique. ¹⁷⁹ Cependant, il faut noter que malgré ses revendications de « véritez plus clairs que le jour », ¹⁸⁰ les rapports de Lahontan sont ancrés dans sa propre positionalité et ses préjugés. Les *Mémoires* nous sert de base à partir de laquelle Maubert de Gouvest s'écarte en décrivant l'autochtonie imaginaire d'Igli. Comme la source primaire utilisée par Graffigny date d'environ un siècle avant le récit de Zilia, les déviations de Graffigny sont claires, et les enjeux genrés restent le point focalisant de la comparaison de Zilia et ses *Lettres d'une Péruvienne* avec les *Lettres iroquoises*.

Ainsi, la trahison d'Igli en regard de sa femme est un exemple de l'écartement de son texte de la réalité et reflète plutôt les idéologies propres à son auteur au sujet du traitement des femmes. L'acceptabilité de l'infidélité d'Igli dans son récit peut être mise en opposition au texte de Lahontan. En trahissant Glé, Igli démontre en effet son manque de respect pour son épouse, ce qui

¹⁷⁷ Réal Ouellet, introduction des *Mémoires de l'Amérique septentrionale* (Montréal : Lux Éditeur, 2013), 14.

¹⁷⁸ Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, dir. Réal Ouellet (Montréal : Lux Éditeur, 1703/2013), 36.

¹⁷⁹ Ouellet, 17.

¹⁸⁰ Lahontan, 35.

contredit les observations de Lahontan des attentes de fidélité de la nation¹⁸¹ qu'Igli est censé représenter. Lahontan décrit l'agentivité des femmes iroquoises en précisant leur ordre moral ainsi :

Il [...] est permis [aux femmes autochtones] de faire ce qu'elles veulent ; les Pères, mères, freres, sœurs, &c. n'ont rien à redire sur leur conduite : ils disent qu'elles sont Maîtresses de leurs corps, qu'elles sont libres de faire ce qu'elles veulent par le droit de liberté ; les femmes au contraire ayant celle de quitter les maris quand il leur plait, aimeroient mieux être mortes que d'avoir commis un adultere. Les maris, de même ayant ce privilege, croiroient passer pour des infames s'ils étoient infidèles à leurs épouses.¹⁸²

À la différence de l'Église catholique, pour divorcer la nation d'Igli n'attend pas une dénomination de quelque grande injustice ou impureté puisque « ces séparations se font sans dispute, querelle ni contradiction ».¹⁸³ Cela ne fait pas de l'adultère un pire acte de méfiance ? Pourquoi oser trahir son conjoint quand « il est permis à l'homme & à la femme de se séparer quand il leur plait » ?¹⁸⁴ Igli trompe sa femme en France après l'avoir quittée, mais pas pour toujours. Cependant, au lieu de se divorcer de sa femme, Igli la laisse avec son ami, Alha, le destinataire de ses correspondances, en lui disant : « je t'offre [ma femme] en mon absence, vénérable Alha, afin de la consoler par des enfans ».¹⁸⁵ Pourquoi ? En anthropologie, le terme de *mariage lévirat* décrit le mariage entre la femme et le frère d'un mari décédé (même au cas où le frère a déjà une épouse) ; une pratique aussi décrite dans l'Ancien Testament.¹⁸⁶ Cependant, Igli n'est pas mort. Il est aussi déjà le frère

¹⁸¹ Bien que Lahontan liste les différents Premières Nations dans son texte (Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, dir. Réal Ouellet (Montréal : Lux Éditeur, 1703/2013), 61-62), quant aux descriptions de leurs cultures, il les généralise. Il dit qu'il ne parle que des « [Autochtones] de Canada » (Lahontan, 105), mais emploie souvent les exonymes Huron (Wendat) ou Iroquois (Haudenosaunee), et souvent seulement le terme péjoratif *Sauvage*, de manière interchangeable. Cette généralisation fonctionne peu pour les liens linguistiques et culturels de ses deux nations, et néglige totalement les différences politiques considérables.

¹⁸² Lahontan, 138.

¹⁸³ Lahontan, 142.

¹⁸⁴ Lahontan, 142.

¹⁸⁵ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 80.

¹⁸⁶ Nina Brown, Thomas McIlwraith et Laura Tubelle de González, *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (Arlington: American Anthropological Association, 2020), 193.

de Glé et Alha n'est qu'un ami proche. En effet, en offrant sa femme comme un moyen de procréation à son ami, Igli montre qu'il valide les pratiques mêmes qu'il critique dans la société française : la marchandisation de la femme et la misogynie. Pacte d'amis bizarre et rituel autochtone inventé, Igli teste les limites de la raison des lois de la France.

Pour comprendre la sexualité en France au XVIII^e siècle, il est important de nous rappeler que deux impératifs principaux y régnaient : l'ordre religieux et la doctrine du mercantilisme.¹⁸⁷ Par le mariage, la religion « condamnait le divorce, l'adultère, la prostitution et l'homosexualité » et l'économie encourageait la croissance de la population.¹⁸⁸ Donc la phrase d'Igli (*Lettres iroquoises*) qui dit que « les femmes ne sont pas la matière de prévarications, parce que nous les prenons à notre gré, & que la Nature ne nous a prescrit de règles à cet égard, que notre tendresse & notre amour »¹⁸⁹ ne cadre pas avec ces impératifs et elle est problématique pour plusieurs raisons.

Premièrement, à qui Igli fait-il référence quand il dit *nous* ? Dans le contexte du récit, Igli incite ses compatriotes, ses *illustres Iroquois*,¹⁹⁰ mais la connotation de : « prendre une femme à notre gré »¹⁹¹ ne correspond point à des pratiques avérées si l'on se fie aux récits de Lahontan, notamment lorsqu'il traite des rituels de consentement.¹⁹² Les jeunes autochtones, explique

¹⁸⁷ Le mercantilisme est le « nom donné à une doctrine économique des XVI^e et XVII^e siècles préconisant l'accroissement des réserves de l'État en métaux précieux, notamment par le développement des activités économiques et des exportations et par l'adoption de mesures protectionnistes » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e éd.).

¹⁸⁸ Réal Ouellet, notes des *Mémoires de l'Amérique septentrionale* (Montréal : Lux Éditeur, 2013), 265.

¹⁸⁹ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome 1* (Paris : Hachette Livre, 1755), 115.

¹⁹⁰ Maubert de Gouvest, 2.

¹⁹¹ Maubert de Gouvest, 115.

¹⁹² Par exemple, dans un rituel de consentement sexuel qui s'appelle *courir l'allumette*, les étapes sociales étaient mises en place qui permettaient à tous les participants d'une liaison amoureuse de se consentir. En bref, courir l'allumette consiste d'un homme qui visite la cabane d'une femme en lui offrant une allumette allumée. Si la femme éteint l'allumette, elle consent de le recevoir, mais si elle la laisse allumée, c'est qu'elle le refuse (Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, dir. Réal Ouellet (Montréal : Lux Éditeur, 1703/2013), 139).

Lahontan, ne se marient souvent qu'à l'âge de trente ans, mais ils ne restent pas célibataires jusqu'au mariage.¹⁹³ Puisque les femmes sont les maîtresses de leurs corps, si elles acceptent un partenaire sexuel, elles boivent des contraceptifs naturels « des jus de certaines racines » pour éviter la grossesse puisque la création d'un enfant est consacrée au cadre de la famille.¹⁹⁴ Dans son récit, Igli néglige l'agentivité de la femme et son corps et traite son désir d'aimer sans les contraintes des mœurs françaises comme un libre accès aux femmes sans consentement. Cette idéologie est de la pure fantaisie d'Igli et ne correspond à aucun élément des systèmes moraux présenté dans ce contexte (c'est-à-dire, des sociétés française et haudenosaunee réelles). Ce fantasme de l'amour vise à justifier le mauvais traitement de sa femme et le désir d'Igli des femmes françaises. Néanmoins, le point de vue problématique d'Igli illustre les fractures entre les thèmes du mariage, de l'amour et de l'amitié dans la société française des Lumières. Dans le même but, mais d'un point de vue polarisé, Zilia éprouve ses propres fractures de la société dans les *Lettres d'une Péruvienne*. Les fiançailles rompues, une demande de mariage refus, et une amitié qui lui est chère à la limite de la rupture, Zilia dénonce la construction sociale de l'amour. Dans une lettre que Zilia adresse à Déterville à la fin de son roman, elle le supplie de « renonce[r] aux sentiments tumultueux, destructeurs imperceptibles de notre être ; venez apprendre à connaître les plaisirs innocents et durables, venez en jouir avec moi, vous trouverez dans mon cœur, dans mon amitié, dans mes sentiments tout ce qui peut vous dédommager de l'amour ».¹⁹⁵ En renonçant à l'amour de Déterville, Zilia situe leur amitié sur « un plan supérieur à celui du désir ; c'est la véritable

¹⁹³ Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, dir. Réal Ouellet (Montréal : Lux Éditeur, 1703/2013), 137.

¹⁹⁴ Lahontan, 139.

¹⁹⁵ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 194.

communion des âmes ». ¹⁹⁶ Ici, Zilia omet l'aspect corporel de l'amour qui obsède Igli. Elle en fait sa propre distinction : qu'une femme peut aimer un homme comme un ami sans le désirer, que le mariage ne suppose pas l'amour et que la femme ne doit pas dépendre de l'amour pour sa survie.

Comment est-ce que cette perspective affecte le concept de l'amour dans le passé et le présent ? L'amour : sentiment destructeur ? L'amour : moteur de la procréation ? L'amour : outil du patriarcat ? Qu'est-ce que c'est, vraiment, l'amour ? L'amour paternel, l'amour divin, l'amour propre, l'amour de la gloire ou de la Patrie ou des richesses ou de la vertu. L'amour entre femmes, l'amour entre hommes, l'amour entre êtres. Il est difficile de distinguer la pléthore de relations humaines qui font référence à l'amour. La langue semble limitée, incapable de saisir l'essentiel de la diversité de l'amour sans créer de nouveaux mots. Je rejette l'emploi de l'amour comme outil du patriarcat. C'est la définition de ce sentiment qui est problématique. Sans attentes, sans exploitation, sans restriction, l'amour ne nous protège pas de l'oppression ? L'amour a le pouvoir de nous libérer, mais aussi de nous emprisonner. Il sera bon de suivre l'exemple de Zilia – de faire sa propre distinction de l'amour et des limites de son influence sur sa vie.

Deuxièmement, dans le passage des *Lettres iroquoises* déjà cité (« les femmes ne sont pas la matière de prévarications, parce que nous les prenons à notre gré, & que la Nature ne nous a prescrit de règles à cet égard, que notre tendresse & notre amour » ¹⁹⁷), Igli justifie ses pensées radicales en utilisant le modèle de la « Nature » ou du « Grand Esprit » comme source ultime de

¹⁹⁶ Chris Roulston, « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 281.

¹⁹⁷ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome I* (Paris : Hachette Livre, 1755), 115.

raison ; une référence récurrente à travers tout le roman. Ces termes ne sont employés que pour justifier la moralité imaginée d'Igli ; leur emploi ignore tout lien spirituel véritable que ces mots peuvent autrement représenter. Ainsi, la « Nature » d'Igli correspond à l'image fantasmée de ce mot dans l'imaginaire social de la société française au XVIII^e siècle. D'une manière générale, à cette époque, la nature est un terme relié à Dieu et l'ordre divin et est définie comme : « Tout l'Univers, toutes les choses créées ».¹⁹⁸ Cependant, la nature « se prend encore pour le principe intrinsèque des opérations de chaque être ; pour la propriété de chaque être particulier » ;¹⁹⁹ la nature du feu est de brûler, la nature de l'eau est de couler, la nature de la mère est d'aimer ses enfants. Dans les *Lettres d'une Péruvienne*, Zilia n'emploie pas la Nature pour justifier ses impulsions comme Igli, mais elle l'utilise pour critiquer la façon dont un événement ou une action devrait se passer selon elle ; comme elle croit qu'il *devrait être dans la nature*. Par exemple, en parlant de la mère de Déterville, elle critique son manque d'amour maternel pour son fils. Zilia décrit le moment ainsi : « elle l'embrassa, mais avec une bonté si froide, une joie si contrainte, que, si je n'eusse été avertie, je n'aurais pas reconnu les sentiments de la nature dans les caresses de cette mère ».²⁰⁰ Zilia critique ce qu'elle croit être un déficit maternel de la mère de Déterville : sa froideur, son manque de tendresse et de l'amour. Pourtant, si on se rappelle la définition de l'amour au XVIII^e siècle (un « sentiment par lequel le cœur se porte vers ce qui lui paroît aimable, & en fait l'objet de ses affections & de ses desirs »²⁰¹), la mère de Déterville pourrait être contrainte par sa vertu. Au moment où elle embrasse son fils, il vient d'apporter une femme étrangère à sa maison, ce qui menace d'autres objets des affections et les désirs de cette mère : de son statut de

¹⁹⁸ *Dictionnaire de l'Académie française*, 3^e éd.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, dir. de Martine Reid (Paris : Gallimard, 1747/2022), 92.

²⁰¹ *Dictionnaire de l'Académie française*, 3^e éd.

dame noble veuve, de son intégrité et de sa réputation à la cour. Alors, Zilia ne tente-t-elle pas d'illustrer que nos mœurs peuvent l'emporter sur notre nature ; même au niveau le plus élémentaire de l'amour d'une mère pour son fils ?

Le concept de l'amour au XVIII^e siècle présente un espace intéressant dans lequel les thèmes entrelacés de fidélité, d'amitié, de moralité et de mœurs peuvent être abordés. Dans les *Lettres iroquoises*, la vision du monde masculine d'Igli teste les limites de la raison des Lumières. Pourtant, les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* de Lahontan montrent que de nombreuses réflexions d'Igli sont écartées des rapports coloniaux de l'époque et n'illustrent souvent que les valeurs propres à ce personnage. Dans les *Lettres d'une Péruvienne*, la perspective féminine propose des façons alternatives de s'approcher de l'amour. Ensemble, ces textes révèlent la nature plurielle non seulement du concept de l'amour dans la société française, mais de sa place dans l'imaginaire au XVIII^e siècle.

« À une époque où l'on voit apparaître le relativisme culturel et le concept des droits universels de l'homme, la question de la femme restait une douloureuse épine pour les philosophes des Lumières »,²⁰² puisqu'aborder les enjeux de genre dans la structure politique, culturelle, pédagogique et nuptiale de la société c'est révéler la condition de la femme opprimée et l'inégalité sociale. La femme citoyenne, la femme sujet et la femme éduquée qui a le pouvoir de refuser ; c'est elle qui bouleverse le statu quo, c'est elle qui facilite la déconstruction du patriarcat. Le dévoilement des distinctions de la société française au XVIII^e siècle nous permet maintenant de mieux comprendre la complexité des positionalités des personnages d'Igli et de Zilia en tant que figures engendrées. Pourtant, bien que les thèmes d'assimilation, d'oppression et d'appropriation

²⁰² Chris Roulston, « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle », dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, dir. Charlotte Simonin (Paris : Classiques Garnier, 2020), 278.

ont étaient discutés, il importe de les nuancer afin de contextualiser la colonisation de l'imaginaire social aux Lumières, la place de la figure de l'Autochtone dans cet imaginaire et la violence coloniale présentent dans les romans à l'étude.

Chapitre 3 : l'Autochtonie imaginaire

3.1 La colonisation de l'imaginaire social

Quelques enjeux propres à la culture française du XVIII^e siècle ont été abordés dans la seconde partie de notre enquête. Celle-ci serait incomplète sans la prise en compte de l'autochtonie fantasmée des deux personnages qui appartient à l'imaginaire social de cette période. Défini par le sociologue Patrice Leblanc en 1994, l'imaginaire social est un concept multiforme sans état pur qui représente « l'omniprésence du symbolisme dans la vie sociale » ;²⁰³ une réalité idéelle, plurielle et floue.²⁰⁴ Cependant, ce concept s'est développé dans les autres domaines de recherche comme l'histoire culturelle, l'anthropologie structurale, la psychanalyse et les études littéraires depuis ce temps afin d'ajouter les éléments tels que la dimension performative, l'appropriation des sensibilités collectives et la formation d'identités sociales distinctes.²⁰⁵ En 2013, Pierre Popovic précise la définition de ces « productions/appropriations collectives » ainsi :

L'imaginaire social est ce rêve éveillé que les membres d'une société font, à partir de ce qu'ils voient, lisent, entendent, et qui leur sert de matériau et d'horizon de référence pour tenter d'appréhender, d'évaluer et de comprendre ce qu'ils vivent ; autrement dit : il est ce que ses membres appellent la réalité.²⁰⁶

Au XVIII^e siècle en France, les facteurs contribuant à cette réalité sont les sources mémorielles, viatiques ou testimoniales des Européens qui se déplacent autour du monde à partir desquelles se construisent les récits fictionnels de voyage qui, comme toutes les formes de discours, sont marqués par le souvenir, l'approximation, le fantasme et la subjectivité. Les rapports des premières

²⁰³ Patrice Leblanc, « L'imaginaire social : Notes sur un concept flou », *Cahiers internationaux de sociologie* 97 (1994): 415-16.

²⁰⁴ Leblanc, 416.

²⁰⁵ Guillaume Pinson, « Imaginaire social », *Socius : ressources sur le littéraire et le social*, Le lexique socius, consulté le 2 mars 2024, <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/156-imaginaire-social>.

²⁰⁶ Pinson, « Imaginaire social », consulté le 2 mars 2024.

rencontres entre les Européens et les Premières Nations montrent ces mêmes traces. De l'ambiguïté de ces sources coloniales, Sylvie Vincent, anthropologue, nous avertit que :

les traditions orales [autochtones] et traditions écrites occidentales ont leurs règles propres : elles n'utilisent pas les mêmes critères pour évaluer l'importance d'un événement ou d'un phénomène, elles ont leurs façons spécifiques de vérifier leurs sources, elles ne sont pas basées sur la même conception du temps et la même façon de le découper, elles s'inscrivent dans des cultures et dans des visions du monde différentes... Par conséquent, on ne peut extraire un récit [autochtone] de son contexte culturel et l'interpréter à partir de concepts étrangers sans risquer de le dénaturer.²⁰⁷

Vincent aborde la problématique des « faits » proposés par ces textes sources qui permet la création de l'autochtonie imaginaire. Sans une perspective *emic* (on se rappelle que c'est celle qui décrit la réalité selon les codes et idéologies propres à la culture observée), on risque de dénaturer le monde étranger illustré par un conteur qui ne fait pas partie de la même culture. Cette analyse propose *la colonisation de l'imaginaire* comme terme pour décrire le processus de dénaturalisation des cultures autochtones qui commence au XV^e siècle avec les colonisateurs européens qui veulent présenter le Nouveau Monde à l'Europe, et duquel des images fautives de l'autochtonie ont été intégrées dans les imaginaires sociaux du passé et sont, en effet, toujours présentes. Dans leurs romans, Graffigny et Maubert de Gouvest ont tiré leurs critiques de la société des sources différentes au cœur de l'imaginaire social de la France au XVIII^e siècle. Parmi ces sources se trouve cet imaginaire colonial. D'après les réflexions de Taiaiake Alfred (Kahnawà:ke Mohawk), activiste et érudit, « le colonialisme s'est construit un imaginaire qui, peu à peu, s'est enchâssé dans la loi, la culture [et] les institutions ».²⁰⁸ Les auteurs des *Lettres d'une Péruvienne* et des *Lettres iroquoises* se servent de certains éléments de cet imaginaire afin de construire leurs mondes

²⁰⁷ Sylvie Vincent, « Les sources orales innues : La fondation de Québec et ses conséquences », *Au croisement de nos destins : Quand Uepishtikueiau devint Québec* (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 2009), 49.

²⁰⁸ Taiaiake Alfred, « En finir avec le bon sauvage », *Nouveaux cahiers du socialisme*, n° 18 (2017) : 65.

fictionnels, mais leurs choix sont évidemment guidés par les fantasmes spécifiques qui leur permettent de mieux soutenir leurs argumentations.

Dans les deux romans, l'imaginaire colonial présenté s'approprie certains éléments de l'utopie. L'utopie classique au XVIII^e siècle introduit deux mythes : celui du Paradis perdu et celui du « bon sauvage ». Le Paradis permet une vision d'un monde dans lequel les êtres humains vivent en harmonie avec la nature et joue sur la nostalgie d'un âge d'or, tandis que le mythe du « bon sauvage » y place un peuple sage et innocent qui s'oppose à la « gangrène » de corruption du comportement des gens dits « civilisés ».²⁰⁹ Selon Eneas Balmas, spécialiste de Maubert de Gouvest, les *Lettres iroquoises* représentent une « palinodie du mythe du bon sauvage [...] et un démenti formel des utopies du siècle ».²¹⁰ Représentés par Igli comme des « fous, stupides et dépravés », les Européens sont mis en opposition avec les Iroquois « sains, attachés à la simplicité et à la nature » ;²¹¹ un bouleversement des idéologies européennes du XVIII^e siècle et une réalisation de l'idée du « philosophe sauvage ». D'après l'article de Bronisław Baczko, l'utopie des Lumières montre les visions du paradis ;²¹² et dans le récit d'Igli, ce paradis est son « désert » qu'il abandonne pour venir en Europe. Selon Igli, « la civilisation n'est pas bonne et les Européens ne sont pas heureux [et] la religion procure des inquiétudes stériles [et] une conception des choses qui est dénuée de tout bon sens ».²¹³ Autre spécialiste de Maubert de Gouvest, Isabelle Meunier-Messika explique que « plus qu'une œuvre utopique, il s'agit pour Maubert de rédiger un pamphlet

²⁰⁹ Cette description est présentée pour décrire l'utopie dans les *Lettres iroquoises* seulement dans l'ouvrage de Isabelle Meunier-Messika (Isabelle Meunier-Messika, *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* (Université Bourgogne Franche-Comté, 2018), 403), mais décrit très bien les deux romans à l'étude.

²¹⁰ Meunier-Messika, 349.

²¹¹ Meunier-Messika, 402.

²¹² Bronisław Baczko, « Lumières de l'utopie », *Lettere Italiane* 69, n° 3 (2017) : 555.

²¹³ Meunier-Messika, 402.

anti-religieux ». ²¹⁴ Cette condamnation de la religion et de la « civilisation » ²¹⁵ se présente dès la première lettre d'Igli, dans laquelle il écrit :

Je doute fort que nos illustres *Iroquois*, quand ils seront bien informés, se résoudent jamais à bâtir des Villes & des Temples, à vivre avec des lois aussi barbares, & aussi contraire au bon sens, que celles de ces Pays singuliers. ²¹⁶

Mais qu'est-ce qui va *avec* le bon sens, selon Igli ? Son désert utopique est-il composé des lois qui encouragent l'infidélité, le manque de consentement sexuel, l'inceste et la misogynie ? Ici, la divergence des visions genrées des deux auteurs est notable. Bien que l'utopie soit un trait de l'imaginaire social, il vise à produire un monde qui n'existe pas, mais qui est assez proche du réel, qui est donc un monde possible, et qui projette ce qui est considéré comme « la bonne vie et la bonne société ». ²¹⁷ La *féminotopie* (discutée dans le chapitre 2 ²¹⁸) est une variante de l'utopie présentée à la fin des *Lettres d'une Péruvienne*. Zilia est la maîtresse de sa maison de campagne où elle vit seule est comblée par un travail gratifiant, elle reçoit la visite d'amis·es chers·ères et est entourée des plaisirs de la nature. L'indépendance, l'émancipation et l'amitié correspondent à la féminotopie, au paradis de Graffigny. La féminotopie lui permet de mieux représenter la condition de la femme dans un lieu hors du monde réel et de ces contraintes politiques.

Alors qu'Igli vise à convaincre le lectorat avec ses idées afin de montrer son aversion pour la société française, Zilia présente un nouvel espace, une alternative aux structures et attentes de l'ordre établi. Dans les deux romans, les personnages intériorisent les valeurs françaises de leurs

²¹⁴ Isabelle Meunier-Messika, *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* (Université Bourgogne Franche-Comté, 2018), 403.

²¹⁵ La civilisation comme elle est imaginée en Europe au XVIII^e siècle est décrit par Bronisław Baczko comme un processus associé avec la progression de la civilité qui « avance sur le plan moral, intellectuel, vers des mœurs de plus en plus pacifiques, paisibles, où il y a plus de bien-être, d'autonomie de l'individu » (Bronisław Baczko, « Lumières de l'utopie », *Lettere Italiane* 69, n° 3 (2017) : 553).

²¹⁶ Jean-Henri Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises : Tome 1* (Paris : Hachette Livre, 1755), 2-3.

²¹⁷ Patrice Leblanc, « L'imaginaire social : Notes sur un concept flou », *Cahiers internationaux de sociologie* 97 (1994): 417-18.

²¹⁸ Voir la page 42 de cette thèse.

auteurs et s'appuient plutôt sur une image fantasmée du monde pour présenter les « solutions » à leurs critiques à la place de leur propre conception d'un système de valeurs. Ayant construit des mondes fantasmés dans le contexte de l'imaginaire colonial, il reste aux auteurs la création d'une figure imaginée de l'Autochtone convaincante et répondant aux attentes de la société française du XVIII^e siècle.

Cette partie de l'analyse est difficile. D'une part, j'ai construit une méthodologie qui s'appuie sur l'anthropologie qui accepte l'être humain dans sa diversité et célèbre ses similitudes. Cependant, Audra Simpson (Mohawk), anthropologue politique, explique que l'anthropologie s'imagine parfois comme la voix des peuples colonisés, quand elle est plutôt une stratégie impérialiste qui vise à mieux connaître les peuples étrangers afin de mieux les conquérir.²¹⁹ Ainsi, la discipline de l'anthropologie elle-même est une construction européenne. Graffigny et Maubert de Gouvest sont des Européens. Et ne suis-je pas aussi une construction européenne ? Nichée dans ma société canadienne, occidentale, Commonwealth, et de naissance anglaise ? Je me perds dans tous ces mots. Les mots qui font mal. Les mots stériles. Les mots piquants. Mes mots ? Je veux écouter les vrais discours des nations autochtones qui ont subi des injustices pendant des siècles, de les comprendre et essayer de faire ma part de ne plus être complice. Mais comment ?

Je me rappelle une classe d'anthropologie du son que j'ai suivie pendant mes études de premier cycle à l'Université de Victoria. Nous avons lu l'introduction du livre de l'artiste, conservateur et écrivain Dylan Robinson (Stó:lō/Skwah), Hungry Listening: Resonant Theory for Indigenous Sound Studies. Dans son texte, Robinson distingue deux différents lectorats : les lecteurs et lectrices xwélmexw (Autochtones) et xwelítem

²¹⁹ Audra Simpson, « On Ethnographic Refusal: Indigeneity, 'Voice' and Colonial Citizenship », *Junctures* 9 (2007): 67.

(allochtones/settler). L'auteur conclut sur la partie permise aux lecteurs allochtones/settler en leur demandant de recommencer leur lecture au prochain chapitre et il s'explique en ces termes :

*Tandis que l'introduction des livres peut être considérée comme un espace d'accueil, cherchant à prendre soin du lecteur en le guidant et en le préparant à l'écriture à venir, l'épigramme Halq'eméylem à l'ouverture de cette section marque la première limite de cet accueil. Mes mots se rassemblent ; ensemble, ils constituent un acte de rassemblement, de rassemblement des forces et de reconnaissance des voix et des corps autochtones, plutôt que d'agir comme un réservoir de contenu autochtone. Ils cherchent à modifier les structures non marquées qui définissent le livre comme une forme accessible à tous les lecteurs à tout moment.*²²⁰

Bien qu'il n'y ait rien qui empêche directement un lecteur ou une lectrice de simplement tourner la page et de lire la section qui suit, Robinson incite sur le respect afin de prouver son argument : l'accès aux connaissances a des limites. Daniel Heath Justice élabore ce point en nous rappelant que :

*Il existe des contraintes à certaines formes de connaissance ; insister sur le fait que tout devrait être disponible sans limites pour tout le monde est l'exercice d'une forme particulièrement corrosive du privilège colonialiste universalisant ; revendiquer le droit à la connaissance de tous les peuples n'est, après tout, qu'une des nombreuses caractéristiques d'expropriation de la violence coloniale.*²²¹

²²⁰ Dylan Robinson, introduction de *Hungry Listening: Resonant Theory for Indigenous Sound Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020), 25 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *While the introduction of any book can be considered a space of welcome, seeking to care for the reader by guiding and preparing them for the writing to come, the Halq'eméylem epigraph at the opening of this section marks the first limit of this welcome. My words gather; together, they are an act of gathering, of gathering strength and acknowledging Indigenous voices and bodies, rather than acting as a container of Indigenous content. They seek to modify the unmarked structures that define the book as a form accessible to all readers at any time* ».

²²¹ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter* (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018), 25 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *There are boundaries to some forms of knowledge; to insist that all things should be available without limit to everyone is to exercise a particularly corrosive kind of universalizing colonialist privilege; claiming entitlement to all peoples' knowledge is, after all, just one of many expropriating features of settler colonial violence* ».

La recherche pose un problème ainsi et ce projet n'est pas omis du privilège colonial décrit par Justice et Robinson. Au tout début de la conception de cette thèse, je suis allée consulter ma seconde lectrice, Megan Lukaniec (Huron-Wendat). J'ai voulu lui poser tant de questions à propos de la nation iroquoise décrite dans le roman de Maubert de Gouvest (Lettres iroquoises) parce que les détails me semblaient tellement éloignés de la vérité. Est-ce que cette nation était vraiment cannibale ? Est-ce qu'on mariait ses frères et sœurs ? Et voilà où j'ai franchi la ligne d'accès aux connaissances. En cherchant les « vérités » chez Megan, je l'ai forcée à confronter des violences coloniales toujours contenues dans ces textes anciens. Au lieu de réfléchir à la nature fictionnelle du roman et de son contexte historique, je voulais savoir tout immédiatement. Ce n'est qu'en me rendant compte des limites distinctes de l'imaginaire et de la réalité, dont les Iroquois-es de Maubert de Gouvest et les Haudenosaunees réel-les-s sont séparé-es-s, que j'ai pu réaliser mes propres erreurs. Bien que la curiosité ne soit pas nécessairement maléfique, il importe de se demander pourquoi on cherche certaines réponses et si cette connaissance nous est destinée. Le respect, la transparence et la bienveillance devraient toujours être au cœur de ces recherches et je crois que ces valeurs transgressent la sphère académique et peuvent être employées dans toutes les dimensions de la vie.

B.

3.2 Les figures de l'Autochtone imaginaire

*Et de toutes les cultures, les peuples autochtones sont le plus souvent traités comme déficients à cet égard, le côté « sauvage » du binaire « sauvage/civilisé » créé par les cultures impérialistes pour justifier leur domination sur des peuples supposés « arriérés ».*²²²

*Et les Indiens sont condamnés à donner une leçon de morale au monde moderne en devenant ses victimes endeuillées.*²²³

Pour les auteurs comme Graffigny et Maubert de Gouvest qui vise à critiquer leur société afin de réfléchir aux conditions de vie, d'interroger l'ordre établi ou d'imaginer l'avenir, la figure de l'Autochtone apparaît comme un moyen idéal d'expression. Selon Taiaiake Alfred, l'imaginaire colonial a créé deux stéréotypes de la figure imaginaire de l'Autochtone : « l'Autochtone violent, instable, incapable d'accéder à la modernité, qui devait être, en fin de compte, annihilé comme individualité » et « le “bon sauvage”, un être mythique qui représentait un passé héroïque et idyllique, rappelant une sorte d'état “naturel” ». ²²⁴ Cette figure du « bon sauvage » peut être accompagnée par une autre figure stéréotypée bonne et innocente, la « belle princesse indienne ». ²²⁵ Dans leurs romans, Maubert de Gouvest et Graffigny souscrivent à l'imaginaire de ces figures populaires afin de créer des personnages convaincants.

L'appropriation des figures du « bon sauvage » (Igli) et de la « princesse indienne » (Zilia) inscrit les deux romans à l'étude au sein d'un imaginaire colonial, mais leur traitement d'Igli et Zilia en « philosophe » les complexifie. En quoi ces fictions nous éclairent-elles sur cet imaginaire ? D'après les réflexions Taiaiake Alfred, la figure du « bon sauvage » de même que la

²²² Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter* (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018), 19 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *And of all cultures, Indigenous peoples are most often treated as deficient in this regard, the “savage” side of the “savage/civilized” binary created by imperialist cultures to justify their domination of supposedly ‘backward’ peoples’* ».

²²³ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 531 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *And Indians are doomed to provide a moral lesson to the modern world by becoming its mourned victims* ».

²²⁴ Taiaiake Alfred, « En finir avec le bon sauvage », *Nouveaux cahiers du socialisme*, n° 18 (2017) : 65.

²²⁵ Alfred, 65.

figure violente de l'Autochtone « avaient pour objectif de détruire l'identité autochtone, de subordonner la société autochtone à celle des colons et en fin de compte, de l'anéantir ». ²²⁶ Selon Alfred, ces personnages (comme Igli et Zilia) représentent le sentiment de la culpabilité européenne envers les horreurs du colonialisme, comme les massacres, les guerres, les maladies et les génocides, ainsi qu'un symbole de la « victime innocente » qui doit être « sauver » par la religion européenne et ses missionnaires. ²²⁷ En présentant leurs personnages comme des philosophes qui rejettent les coutumes de la société française, Graffigny et Maubert de Gouvest ne souscrivent pas nécessairement à la mission de la colonisation, mais en s'appropriant des figures autochtones, ils contribuent à cet effacement et au remplacement d'identité autochtone. Dans son exemple des poètes romantiques, Robbie Richardson (Mi'gmaw, Première Nation de Pabineau) décrit l'allure d'un personnage qui avait ce que les poètes eux-mêmes désiraient : « une véritable connexion avec le monde naturel et un soi authentique, non gouverné par la société courtoise ». ²²⁸ Selon Richardson, ces Européens s'intéressaient très peu aux détails de la vie ou des croyances autochtones hors de ce qu'ils croyaient être esthétiques et pertinents pour leur travail ; ceux qui les aideraient à faire avancer leurs réputations. Ces poètes ne considéraient pas les peuples autochtones comme étant des sujets de leurs nations, dignes de la sympathie et de la solidarité. ²²⁹

En 1747, la publication des *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny marque une première rupture du discours masculin occidental autour des femmes incas religieuses. Ce point de vue masculin a produit une figure imaginée de la Vierge du Soleil, qui est séduite ou violemment enlevée de son temple par les conquistadors, et cette figure a été appropriée par les écrivains

²²⁶ Taiaiake Alfred, « En finir avec le bon sauvage », *Nouveaux cahiers du socialisme*, n° 18 (2017) : 65.

²²⁷ Alfred, 65.

²²⁸ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 531 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *a true connection to the natural world and an authentic self, ungoverned by polite society* ».

²²⁹ Richardson, 531.

français pour invalider la revendication des Espagnols au Nouveau Monde.²³⁰ Bien que Graffigny choisisse volontairement de décrire la même scène violente, elle décide aussi d'illuminer le personnage derrière la figure, de lui donner une incarnation, de la justifier autrement que par un contexte colonial et politique. Zilia est une femme courageuse qui forge son identité et réclame sa vie malgré sa victimisation. Elle refuse d'être le sujet de la sexualisation et du racisme et transgresse les attentes de son genre en devenant indépendante. D'après les réflexions de R. Alan Covey : « L'ouvrage de Graffigny, malgré sa fiction, illustre à quel point le développement des premiers récits coloniaux aurait différé avec la participation active des femmes comme témoins et écrivaines ». ²³¹ Au lieu d'exclure l'agentivité des femmes de son récit comme le fait Maubert de Gouvest, Graffigny prend les traits de la vertu et de la raison des Lumières et les distille dans la personnalité de Zilia ; une transformation de la victime en une héroïne. Comment l'emploi de ces idéologies associées aux nouvelles cultures aurait-il pu changer le déroulement de l'Histoire européenne ? Audra Simpson explique que :

la perceptibilité historique a été utilisée, et l'est encore, pour revendiquer, pour définir les capacités d'autonomie, pour distribuer les possibilités sociales et politiques, pour, en fait, donner du pouvoir et priver de pouvoir les peuples autochtones dans le présent.²³²

Ce n'est donc pas dans la relecture des récits comme les *Lettres d'une Péruvienne* et les *Lettres iroquoises* dans leur contexte historique, mais aussi dans leur imaginaire colonial continu, que les figures imaginées de Zilia et Igli peuvent être dénoncées en tant que représentations autochtones

²³⁰ R. Alan Covey, « Inca Religious Women in the Male Imagination », *Hispanic American Historical Review* 103, n° 3 (2023): 412.

²³¹ Covey, 412 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *Graffigny's work, while fictional, illustrates how differently early colonial narratives might have developed with the active participation of women as witnesses and writers* ».

²³² Audra Simpson, « On Ethnographic Refusal: Indigeneity, 'Voice' and Colonial Citizenship », *Junctures* 9 (2007): 69 (ma traduction). La citation original en anglais : « *historical perceptibility is used, and is still used, to claim, to define capacities for self-rule, to apportion social and political possibilities, to, in effect, empower and disempower Indigenous peoples in the present* ».

et comprises uniquement dans leur objective critique de la société française ? En effet, Simpson illustre l'importance de comprendre la perspective de celui qui écrit les récits, que ce soit de l'histoire ou de la fiction, puisque ces points de vue ont la capacité de détruire, mais également de construire les identités.

Dans les *Lettres d'une Péruvienne* et *Lettres iroquoises*, Graffigny et Maubert de Gouvest présentent leurs visions fictionnelles afin de participer à la construction de l'identité de l'homme moderne ; un sujet du discours philosophique des Lumières. Selon Graffigny, l'homme moderne inclut la femme. Selon Maubert de Gouvest, l'homme moderne transcende la classe sociale. Pourtant, en se référant au début du livre d'Adorno et Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Robbie Richardson nous rappelle qu'« au sens le plus général de la pensée progressiste, les Lumières ont toujours eu pour objectif de libérer les hommes de la peur et d'établir leur souveraineté. Pourtant, la terre pleinement éclairée rayonne d'un désastre triomphant ».²³³ Quels désastres triomphants imaginent Adorno et Horkheimer ? Quel évènement ou quelle action désastreuse permet l'éclaircissement de la terre ; une prise de conscience collective des injustices ? De la colonisation ? De l'esclavage ? De la misogynie ? Un danger des Lumières n'est-il pas de révéler les sombres dessous de la société ? Par ailleurs, il importe de toujours se demander qui est *l'homme* que les Lumières visent à libérer de la peur pour établir leur souveraineté ? En particulier, à une époque où la définition de l'être humain comme l'Homme exclut plus de la moitié de la population, incluant les femmes, les enfants, les esclaves et les étrangers. D'après les réflexions

²³³ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 533 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *"In the most general sense of progressive thought, the Enlightenment has always aimed at liberating men from fear and establishing their sovereignty. Yet the fully enlightened earth radiates disaster triumphant"* ».

de Richardson sur le romantisme, la figure de l'Autochtone est autant le produit que la réponse à la philosophie de désenchantement par la raison des Lumières.²³⁴

Il est désormais clair que Maubert de Gouvest et Graffigny s'approprient des éléments particuliers de l'imaginaire colonial pour construire leurs personnages et des mondes autochtones fantasmés. Pourquoi est-ce que cette distinction est importante ? Pour ne comprendre que la réception de leurs œuvres dans la société française du XVIII^e siècle ? Si on ose critiquer une société selon ses productions imaginaires, c'est que l'on comprend que ces produits viennent des préjugés sociétaux. Il importe de considérer que chaque imaginaire porte ses propres préjugés et que l'imaginaire canadien du XXI^e siècle n'y est pas omis. Dans le contexte de cette analyse, les traces des idéologies de l'imaginaire colonial du XXVI^e siècle se manifestent dans la structure de la société canadienne, notamment dans les dynamiques de pouvoir d'un pays fondé sur un système colonial et la réalité des nations autochtones qui luttent contre ces pouvoirs oppressifs pour l'accès à la souveraineté et la terre. Comment combattre les effets de la colonisation continue ? On se rappelle que l'imaginaire social n'est pas seulement le produit de sources littéraires, elle est déterminée aussi par des sources visuelles et auditives, et la réalité est une appréhension, compréhension et évaluation de l'expérience vécue. Est-il donc possible de produire un nouvel imaginaire social, comme les Lumières l'ont fait ? De recréer sans oublier ?

3.3 La littérature : un point de départ pour la confrontation de soi

La lecture des *Lettres d'une Péruvienne* et des *Lettres iroquoises* nous ramène au présent puisque ces romans abordent de nombreux enjeux qui se trouvent dans la société canadienne du XXI^e siècle. Bien que ces enjeux proviennent d'un contexte historique différent, les principes,

²³⁴ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 533.

notamment de l'inégalité des sexes, de la présence de l'imaginaire colonial et de l'ignorance des valeurs et réalités autochtones, restent. Par la confrontation au passé, nous sommes forcés de réfléchir à notre propre réalité, parce que c'est celle que nous avons construite. La littérature pose un point de départ à cette confrontation.

Selon Daniel Heath Justice (Cherokee), chercheur, professeur et écrivain, « toutes les littératures sont importantes – c'est la raison pour laquelle le terme "littérature" est si chargé, car il est porteur de capital culturel, et tout ce capital est ancré dans des relations de pouvoir ».²³⁵ La littérature a le pouvoir de définir les aspects de la société et de les critiquer, ce qui inclut un pouvoir d'inclusion et d'exclusion. Elle est porteuse de l'imaginaire social et peut allumer l'espoir, mais également l'éteindre. Bien que les mots constituent un bon point de départ, ce qui est nécessaire pour faciliter des changements réels est un basculement du système colonial et une ouverture à de nouvelles philosophies, en tant que « les philosophies autochtones [qui] résistent à ces héritages et critiquent l'individualisme qui empêche une compréhension holistique et structurelle des phénomènes » décrites par Robbie Richardson.²³⁶ Chacun a un rôle actif à jouer dans l'amélioration de la société canadienne d'aujourd'hui tout comme chacun a eu son rôle en France au XVIII^e siècle. De comprendre sa positionnalité et ses limites est essentiel pour savoir comment agir ensuite et pour éviter que les actions dites décolonisatrices ne représentent pas que la nouvelle « mission de sauvetage » du colonisateur. Dans le contexte institutionnel des études littéraires du XVIII^e siècle (et donc ce texte), Richardson explique que c'est la restauration de l'agentivité

²³⁵ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter* (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018), 20 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *All literatures matter – it's why the term "literature" is so loaded, as it carries cultural capital, and all such capital is embedded in relationships of power* ».

²³⁶ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 533 (ma traduction). La citation originale en anglais: « *Indigenous philosophies, by contrast, resist such legacies and critique the individualism that prevents holistic and structural understandings of phenomena* ».

autochtone, la discussion des impacts historiques et continus de la colonisation sur les Autochtones et sur l'imaginaire culturel et la richesse des Européens, et la récitation des histoires de survie et de connaissances autochtones qui sont nécessaires pour la décolonisation du Canada et la souveraineté autochtone.²³⁷ Pourtant, Richardson avoue qu'en même temps, il se méfie

beaucoup de cette attention soudaine portée aux peuples autochtones dans un environnement où les mots ont remplacé l'action et où l'érudition sert souvent de substitut à des engagements politiques matériels et à l'activisme, et [il se] demande comment cette énergie peut servir les peuples et les communautés autochtones qui en ont le plus besoin, plutôt que de stimuler la carrière des universitaires ou la légitimité des universités.²³⁸

Pour terminer ce chapitre, il importe de confronter les superficialités et les limites potentielles du contexte de ce texte de plus que la positionalité de son auteure allochtone. Si les Lumières semblent favoriser un moyen de changer l'imaginaire social de la société canadienne d'aujourd'hui, elles risquent aussi de l'obscurcir dans un même mouvement. Comment produire un nouvel imaginaire sans inventer de nouveaux préjugés ? Comment créer une réalité inclusive et tolérante ? Et si on pouvait s'adresser aux Lumières elles-mêmes ?

²³⁷ Robbie Richardson, « Decolonizing Eighteenth-Century Studies: An Indigenous Perspective », *Studies in Eighteenth-Century Culture* 52 (2023): 35.

²³⁸ Richardson, 36 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *But I am at the same time highly suspicious of this sudden attention to Native people in an environment in which words have replaced action and scholarship often serves as a stand-in for material political commitments and activism, and I wonder how this energy can serve the Native people and communities who need it most, rather than boost the careers of academics or the legitimacy of universities* ».

Chères Lumières,

Je vous avoue que je ne vous comprends pas dans votre totalité. Ce projet ne marque que les débuts de mes recherches, et je serais naïve de croire que j'ai pu maîtriser un sujet en si peu de temps. Cependant, j'aimerais vous remercier. Je vous remercie d'avoir ouvert mes yeux à une nouvelle perspective, un nouveau fil de la réalité, à la conclusion que rien n'est certain et que le savoir est en effet pluriel.

Ce travail m'a obligée à faire une réflexion qui était loin de mes attentes. Dans mes lectures sur la littérature autochtone, dont je n'ai abordé que quelques œuvres de ce corpus puissant, j'ai subi quelque chose de très énervant : la confrontation de soi. Bien que vous, Lumières, ayez commencé à vous interroger au XVIII^e siècle, le poids de vos institutions et vos préjugés ne vous a-t-il pas empêché d'agir librement ? À ma façon, je porte mes propres fardeaux dans mon propre temps. L'exclusion sociale, l'inégalité, la discrimination, le traumatisme – je ne fais qu'effleurer les injustices sociales présentes au Canada. Cependant, la confrontation de ces injustices m'a rendue vulnérable ainsi que frustrée pour des raisons inattendues. En tant que jeune femme, je voulais me placer comme la victime de mon propre récit. Les inégalités de genres m'ont surtout causée des problèmes dans ma vie ? Ce n'est qu'en lisant les textes comme celui de Linda Timmermans sur l'accès des femmes à la culture au XVIII^e siècle, que je me suis rendu compte de mon privilège en tant que femme canadienne, femme moderne, femme blanche. Par exemple, j'ai eu accès à l'éducation publique, comme mes camarades de classe masculins. J'ai été encouragée à réaliser le plus haut niveau de ma capacité intellectuelle. De plus, j'ai accédé à l'éducation physique où j'ai été compétitive avec des garçons et des filles également. Grâce à mon éducation, je gagnerai suffisamment d'argent pour subvenir à mes besoins. D'ailleurs, je suis fiancée à un homme qui me considère son égal et notre mariage repose sur l'amour et le consentement, il ne s'agit pas d'un pacte de dépendance où je perdrai mon identité. Dans tous les scénarios de ma vie, je ne me suis jamais interrogée avec des questions comme : ai-je ma place ici ? Est-ce que les femmes peuvent faire cela ? Parce que contrairement au monde de Graffigny, ma jeunesse était pleine de modèles féminins qui occupaient les espaces publics – des auteures aux athlètes – et mon modèle de la sphère privée était ma mère, une femme professionnelle qui adore les livres et a partagé tous ses rêves avec ses

petites filles. De plus, les hommes féministes m'ont guidée à travers ma vie – de mes enseignants et mes patrons, jusqu'à mon propre père qui m'encourage dans tous les parcours de ma vie, malgré le niveau de folie.

Chères Lumières, ma lecture de votre réalité a ouvert mes yeux à ma propre liberté ; celle que j'ai toujours considérée comme acquise.

Maintenant, je me sens déplacée de mon ignorance sereine, incapable de refermer mes yeux sur ma réalité. Est-ce que je dois blâmer ma jeunesse ? Ma culture ? Mon éducation ? Ma nature ? Là où j'étais tentée de plaider mon innocence comme victime d'oppression, je vois que j'aurais mis de l'avant une narration coloniale qui vise à miner la vraie maltraitance continue des peuples opprimés de mon pays. Eve Tuck (Unangax̂) et K. Wayne Yang décrivent cette participation à la « course à l'innocence » ; c'est-à-dire à cette tendance qui consiste à se dévoiler métaphoriquement afin de sembler innocent, à se positionner en tant qu'opprimé·e et pas en oppresseur·se afin de masquer une totale ignorance en face d'un vrai pouvoir oppressif.²³⁹ Même la rédaction d'une thèse qui prend comme sujet les figures de l'Autochtone nourrit le discours performatif de mon institution. Dans sa postface, Robbie Richardson se demande si « le discours académique ne sert qu'à masquer cette réalité par une représentation "agréable" de l'inclusion, de la représentation ou de la lecture réparatrice qui ignore les conditions matérielles [qui] ne s'adress[e] qu'à un espace raréfié désireux de s'absoudre par une performance de culpabilité ou de honte ».²⁴⁰ À quel point la participation allochtone au discours d'inclusion, de réconciliation ou de décolonisation devient-elle une entrave ? À quel point la bonne volonté dans la recherche devient-elle une violation des cultures et connaissances autochtones ? Une quête de réputation ou d'absolution ? Quelles sont les limites des recherches non autochtones sur ces sujets ? Lorsque nos revendications de privilèges coloniaux, tels que la terre et la richesse, sont vraiment contestées ? En donnant l'exemple

²³⁹ Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, n° 1 (2012): 9.

²⁴⁰ Robbie Richardson, « Afterword: The Allure of Indigeneity », *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 532 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *I sometimes wonder whether academic discourse merely serves to obscure this reality with a "feel good" performance of inclusion, of representation or reparative reading that ignores material conditions. Critiques by Indigenous people within the academy can serve a similar function, speaking only to a rarified space that is keen to absolve itself through a performance of guilt or shame* ».

de l'exploitation du pétrole comme ressource fondatrice de l'économie canadienne, Thomas King (Cherokee), écrivain et professeur, résume la peur coloniale de la perte du confort ainsi :

*Ce n'est pas que nous ne nous soucions pas de l'éthique ou du comportement éthique. Ce n'est pas que nous ne nous soucions pas de l'environnement, de la société, de la moralité. C'est simplement que nous nous préoccupons davantage de notre confort et des choses qui nous rendent confortables - propriété, prestige, pouvoir, apparence, sécurité.*²⁴¹

Ces mêmes enjeux ont été présents dans les discussions préalables de votre société française, chères Lumières. Et ces mêmes enjeux m'ont frustrée, bloquée, guidée et libérée le long de mon analyse des romans épistolaires parce qu'ils servaient de rappels continus de la confrontation à ma propre réalité.

*Une grande source de confort dans ma société est la propriété. Jusqu'à ce jour, je n'ai jamais revendiqué de terre au Canada. Que cela soit ma jeunesse ou l'économie de la post-pandémie qui fait que je suis toujours une personne à charge des autres, ce n'est pas ma culture ni les lois de mon pays ni mon propre désir qui limitent mon accès à la terre. La croyance en la possession de quelque chose qui n'est pas censé être possédé, qui est défendu dans d'autres cultures, me distingue en tant que settler ; de la même manière que l'objectivation et la possession de la femme distinguent le patriarcat. J'utilise le terme settler parce qu'à mon avis, ceci dévoile le monstre du « settler colonialism » ; c'est-à-dire, le colonialisme de peuplement ou d'implantation. Selon Patrick Wolfe, historien, le colonialisme de peuplement « “détruit pour remplacer” » et « n'est pas une anomalie du temps et de l'espace[, mais] il s'agit d'un processus permanent d'autojustification violente [de cultures impérialistes] par l'effacement des Autochtones, qui ne sont considérés comme rien d'autre qu'un symbole vide ».*²⁴² Dans son livre intitulé *Why Indigenous Literatures*

²⁴¹ Thomas King, « Afterwords: Private Stories », *The Truth About Stories: A Native Narrative*, CBC Massey Lectures (Toronto: House of Anansi Press, 2003), 163 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *It's not that we don't care about ethics or ethical behaviour. It's not that we don't care about the environment, about society, about morality. It's just that we care more about our comfort and the things that make us comfortable – property, prestige, power, appearance, safety* ».

²⁴² Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter* (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018), 10 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *“Settler colonialism destroys to replace”* » & « *Settler colonialism, as Wolfe notes, isn't an anomaly of time and space — it's an ongoing process of violent self-justification through the erasure of Indigenous peoples as anything but an empty symbol* ».

Matter, *Daniel Health Justice discute du langage portant sur les violences de l'Histoire coloniale du Canada et insiste sur la nature « continue et changeante » de la conversation de l'attribution des noms comme settler et colonisateur.*²⁴³ En effet, les conversations qui découlent de l'emploi de ce langage ne sont-elles pas plus pertinentes que les étiquettes sociales que nous osons produire ?

Comme immigrante, je me demande comment je participe au colonialisme de peuplement. De blâmer ma jeunesse à nouveau me semble lâche. Bien que je n'eusse que deux ans quand mes parents ont décidé de déménager ma famille de l'Angleterre au Canada, aujourd'hui, comme adulte, c'est ma décision d'y rester. Je me trouve sur une crête, entre deux extrêmes morales. Le retour à un pays natal étranger, dans lequel mes comportements, mon accent et ma famille canadienne font de moi une altérité, et la fermeture de mes yeux aux connaissances des études autochtones littéraires et politiques, m'attendent dans le précipice. Qu'est-ce qui m'attache à la crête ? La réalisation que le Canada est tout ce que je connais. Que mon pays, ma société, ma communauté sont canadiens et que malgré moi, je ne veux jamais les quitter. Mais je doute. Je doute de ma place sur cette terre volée, exploitée, dénaturée, dévalorisée. Je doute et j'ai peur. Peur de perdre la vie à laquelle je suis accoutumée. Peur de faire du mal. Peur de ne pas changer.

Néanmoins, une âme ouverte ne peut pas se refermer. Lorsqu'on aperçoit les monstres qui se cachent dans l'ombre, la lumière devient à la fois notre armement et notre ennemi. Je ne peux pas ignorer ce que j'ai appris, mais l'apprentissage ne se termine pas à la fin de ce texte. Comme habitante de cette terre, il faut que je reste ouverte, mais également critique face aux changements sociaux, politiques et culturels de l'avenir. En me mariant, en achetant une maison, en votant, en consommant les biens, en interagissant avec les autres personnes – j'accepte les distinctions de ma société, mais en tirant des leçons de Graffigny et Maubert de Gouvest, ceci ne m'empêche pas d'imaginer et de proposer des façons alternatives de vivre. Où se trouve ma féminotopie ? Où se cache mon philosophe interne ? L'espace éthique²⁴⁴ n'émerge-t-il pas de la fiction, des mondes imaginés sans contraintes qui nous donnent accès à l'espoir ?

²⁴³ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter* (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018), 12.

²⁴⁴ L'espace éthique est décrit par Willie Ermine (Cree, Première Nation du lac Sturgeon) comme un espace neutre entre deux visions du monde en opposition où un dialogue immense, qui a la capacité d'aborder les éléments des deux visions comme le langage, les histoires distinctes, les traditions de

*Je crois fermement au pouvoir des histoires. Les leçons inscrites dans les contes de fées, les romans, les bandes dessinées, les histoires orales, les histoires de fantômes racontées autour d'un feu de camp ou celles que nous chuchotons à nos petites sœurs pour les aider à se coucher la nuit ; elles moulent nos identités, nos valeurs et notre capacité de voir le monde de différentes perspectives. Quel autre phénomène nous permet de nous imaginer en tant que cavalière de dragon, déesse, paysanne, femme qui tombe du ciel, reine, politicienne, ou combattante d'ogres ? De développer simultanément l'empathie et la confiance en soi ? Thomas King écrit que « la vérité des histoires, c'est qu'elles sont tout ce que nous sommes »²⁴⁵ et ses mots me donnent la chair de poule. Dans son livre, *The Truth About Stories : A Native Narrative*, King déduit que si on veut créer de nouvelles éthiques, il ne faut que raconter une différente histoire ;²⁴⁶ tisser une nouvelle réalité, imaginer un meilleur monde, s'ouvrir aux autres façons d'être. Pourtant, King partage qu'il pleure toujours à la fin d'un récit qu'il raconte à propos d'un ami malchanceux de qui il s'est éloigné et il avoue qu'il ne pleure pas pour les personnages, mais pour lui-même et pour le monde qu'il a aidé à créer :*

Un monde dans lequel je laisse mon intelligence et ma bonne volonté être constamment subverties par ma recherche du confort et du plaisir. Et parce que sachant tout cela, il est douteux que si j'avais une seconde chance de me faire pardonner mon comportement méprisable, je ferais quelque chose de différent, car je trouve plus facile de me raconter l'histoire de mon échec [...] que de vivre l'histoire de faire l'effort soutenu d'aider.²⁴⁷

Bien que ses mots résonnent avec moi, ils touchent aussi à ma propre ombre. Quelles vérités s'y cachent-elles ? Quelles sont mes limites comme settler, femme, immigrante, jeune, anglophone, étudiante de la langue et culture française ? Est-ce que je peux vivre

connaissances, les valeurs, les intérêts, et les réalités sociales, économiques et politiques, peut se dérouler (Willie Ermine, « The Ethical Space of Engagement », *Indigenous Law Journal* 6, n° 1 (2007): 193 & 202).

²⁴⁵ Thomas King, « Afterwords: Private Stories », *The Truth About Stories: A Native Narrative*, CBC Massey Lectures (Toronto: House of Anansi Press, 2003), 153 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *The truth about stories is that that's all we are* ».

²⁴⁶ King, 164.

²⁴⁷ King, 166 (ma traduction). La citation originale en anglais : « *A world in which I allow my intelligence and goodwill to be constantly subverted by my pursuit of comfort and pleasure. And because knowing all of this, it is doubtful that given a second chance to make amends for my despicable behaviour, I would do anything different, for I find it easier to tell myself the story of my failure [...] than to live the story of making the sustained effort to help* ».

l'histoire de faire l'effort soutenu d'aider ? Quel prix est-ce que je suis prête à payer pour mon confort ?

Chères Lumières, votre raison est aveuglante, mais votre sentimentalité la soigne. Vous me rendez folle et sage, accablée et pleine d'espoir ; comment saisir un tel phénomène ? Votre puissance se trouve dans votre liberté – si personne ne peut vous définir, personne ne peut vous posséder.

Tout cela pour ne dire rien du tout,

B.

Conclusion

Les *Lettres d'une Péruvienne* et *Lettres iroquoises*, présentent deux cosmovisions sexuées de la société française du XVIII^e siècle : les romans illustrent la philosophie des Lumières de la raison, mais aussi de la sensibilité, et exposent des critiques des institutions établies. Par les témoignages de Zilia et d'Igli, les distinctions propres à cette période culturelle sont mises en perspective. À travers les désaccords de Françoise de Graffigny et Jean-Henri Maubert de Gouvest, l'accès de la femme et de l'homme à la culture devient un enjeu central. La femme est victime de l'exclusion par les dynamiques de pouvoir d'une structure sociale patriarcale qui limite sa capacité d'agir et de penser librement, tandis que l'homme circule à son gré. Aussi, l'accès à l'éducation et à la sphère publique n'est-il pas seulement différent pour les femmes françaises par rapport aux hommes du XVIII^e siècle, elle se conforme au reste aux attentes sociétales qui imposent la domesticité et les valeurs sensibles au féminin. Outre son intellect, la femme française est réduite à son corps par la marchandisation et la misogynie. Ainsi, pour revendiquer la place de Zilia dans son roman, Graffigny lui invente une agentivité par une métamorphose de courage, de réflexion philosophique et par le refus de mariage. Par cette transformation Zilia trouve enfin son autonomie et son identité. Bien qu'Igli soit libre en tant qu'homme, il subit la marchandisation de son corps autochtone et la discrimination raciale en lien avec un certain imaginaire social français des Lumières. Étranger et étrangère, Igli et Zilia éprouvent les préjugés liés à leur altérité.

C'est en analysant les observations de ces deux personnages que les valeurs de leur auteur et auteure, Maubert de Gouvest et Graffigny respectivement, sont identifiées comme étant alternatives. En posant Igli comme un Autochtone philosophe, Maubert de Gouvest vise à dénoncer la religion institutionnalisée et les valeurs conservatrices de l'Europe. À sa manière, Graffigny utilise Zilia pour imaginer un monde où la femme n'est pas emprisonnée par sa condition et peut

trouver la paix en soi. Malgré leur emploi de figures de l'Autochtone, les représentations de la princesse péruvienne et du marchand de fourrure iroquois font partie des mondes fantasmés de Graffigny et Maubert de Gouvest uniquement. N'ayant jamais vécu la réalité de l'Autochtone de cette période, l'utilisation de ces figures sert à l'auteur et à l'auteure de moyen pour se positionner comme altérité afin de critiquer la société française seulement. Bien que la fiction n'existe que dans l'imaginaire, il importe de noter l'impact de cet imaginaire sur nos réalités et de se rendre compte que les histoires qu'on raconte nous définissent. En se servant des récits du passé, on peut mieux comprendre les enjeux du présent. Tout comme Graffigny et Maubert de Gouvest qui ont imaginé des mondes alternatifs à travers leurs fictions, c'est à nous d'en proposer à nouveau. À quoi ressemble, par exemple, l'utopie d'aujourd'hui ?

À la suite de cette enquête, il serait pertinent d'interroger les préjugés cachés dans les histoires qui nous entourent. Cette interrogation commence en reconnaissant les formes plurielles et la valeur des récits, oraux et écrits. Ensuite, il faut distinguer la perspective du récit. Il importe de s'interroger sur notre place dans les enjeux sociaux. Est-ce qu'on a le droit d'accéder aux connaissances qui ne nous appartiennent pas ? Ou de prendre une position militante, sachant notre propre positionalité ? Qui est inclus·e et qui est exclu·e de la narration ? Par ailleurs, le développement du concept de l'espace éthique et sa manifestation dans les mécanismes de pouvoir visent à desserrer l'emprise coloniale sur la société. Il faut être prêt à accepter les conditions de cet espace. Quel est le prix de notre confort ? Bien que cette thèse ne représente qu'une goutte d'eau dans un océan de travaux académiques, j'espère qu'en contribuant à un travail respectueux, transparent et bienveillant, elle aura contribué à la modification progressive de notre imaginaire social.

P.S. J'écoute, je soutiens, je reste à portée de main.

J'attends le rassemblement des mots.

Bibliographie

- Alfred, Taiiaki. « En finir avec le bon sauvage ». *Nouveaux cahiers du socialisme*, n° 18 (2017) : 65-70. <https://id-erudit-org.ezproxy.library.uvic.ca/iderudit/86368ac>
- Andersen, Hans Christian. *La petite sirène*. Enluminé par J. Bilibine. Paris : Bibliothèque Nationale de France, 1937. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3052698c>
- Baczko, Bronisław. « Lumières de l'utopie ». *Lettere Italiane* 69, n° 3 (2017): 545-556. <https://www.jstor.org/stable/26501978>
- Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe : L'expérience vécue*, tome 2. Paris : Gallimard, 1949.
- Bessire, François. « Françoise de Graffigny : Femme de lettres et femme de livre ». *Revue de la BNF* 3, n° 39 (2011): 28-37. <https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/rbnf.039.0028>
- Biet, Christian. « Droit et fiction : la représentation du mariage dans “*La Princesse de Clèves*” ». *Littératures classiques* suppl.12, (1990): 33-54. <https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3406/licla.1990.1219>
- Birnbaum, Pierre. « L'émancipation au temps des Lumières ». Par Emmanuel Laurentin. Radio France, *Les Lumières*, 3 mai 2017. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-fabrique-de-l-histoire/l-emanicipation-au-temps-des-lumieres-6209273>
- Bouchard, Serge. Préface de *Au croisement de nos destins : Quand Uepishtikueiau devint Québec, 7-11*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 2009.
- Boustani, Carmen. « Introduction ». Dans : *Effets du féminin : Variations narratives Francophones*, 9-13. Paris : Karthala, 2003. <https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/kart.boust.2003.02>
- Brown, Nina, McIlwraith, Thomas et González, Laura Tubelle de. *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (2e éd.). Arlington: American Anthropological Association, 2020.
- Calas, Frédéric. « Une affaire de lettres : Autour de la définition du roman épistolaire ». *Le roman épistolaire*, 13-23. Paris : Armand Colin, 2007.
- Campbell, Elizabeth. « Re-visions, Re-reflections, Re-creations: Epistolarity in novels by contemporary women ». *Twentieth Century Literature* 41, n° 3 (1995): 332-348. <https://doi.org/10.2307/441856>
- Charrier-Vozel, Marianne. *Dialogues sur l'éducation des femmes : Mme d'Épinay, Galiani,*

Thomas, Diderot. Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2018. <https://doi.org/10.4000/books.purh.1760>

Chevallier, Elisabeth. « Enea Balmas, “Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento” (compte rendu) ». *Revue De Littérature Comparée* 60, n° 3 (1986): 360-362, <http://search.proquest.com.ezproxy.library.uvic.ca/scholarly-journals/enea-balmas-il-buon-selvaggio-nella-cultura/docview/1293199230/se-2>

Chevrier, François Antoine. *Histoire de la vie de H. Maubert: Soi disant chevalier à Bruxelles et auteur de plusieurs libelles politiques*. Londres : Libraires associés, 1761. <https://link-gale-com.ezproxy.library.uvic.ca/apps/doc/JTLJGP077192528/NCCO?u=ubcolumbia&sid=bookmark-NCCO&xid=cb0c7561&pg=7>

Citton, Yves. *Altermodernités des Lumières*. Paris : Seuil, 2022.

Côté, Sébastien, Frantz, Pierre et Marchand, Sophie. « Rêver le Nouveau Monde : Du terrain à la fiction ». *Rêver le Nouveau Monde : L’imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle*, 3-33. Laval : Les Presses de l’Université de Laval, 2022.

Covey, R. Alan. « Inca Religious Women in the Male Imagination ». *Hispanic American Historical Review* 103, n° 3 (2023): 391–421, <https://doi.org/10.1215/00182168-10588995>

Dictionnaire de l’Académie Française, 3^e éd. « ADULTERE. s. m. », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A3A0302>

Dictionnaire de l’Académie Française, 3^e éd. « AMOUR. s. m. », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A3A0687>

Dictionnaire de l’Académie Française, 6^e éd. « [II.] DÉSERTE. s. m. », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A6D0960>

Dictionnaire de l’Académie Française, 9^e éd. « II. Désert nom masculin », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D1854>

Dictionnaire de l’Académie Française, 8^e éd. « FÉMINISME. n. m. », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8F0314>

Dictionnaire de l’Académie française, 9^e éd. « MERCANTILISME nom masculin », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M1759>

Dictionnaire de l’Académie Française, 3^e éd. « NATURE. subst. fém. » <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A3N0055>

- Duchet, Michèle. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris : François Maspero, 1971.
- Éloge historique de M. Maubert de Gouvest, tiré du « *Nécrologe des hommes célèbres de France* ». Bibliothèque nationale de France, 1769.
https://www.europeana.eu/en/item/794/ark_12148_bpt6k5624049g
- Ermine, Willie. « The Ethical Space of Engagement ». *Indigenous Law Journal* 6, n° 1 (2007): 193–203.
- Ferreyrolles, Gérard. L'épistolaire, à la lettre. *Littératures classiques*, n° 71 (2010): 5-27,
<https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/licla.071.0005>.
- Fraisse, Geneviève. « Paradoxe et vérité ». *Féminisme et philosophie*, 126-130. Paris : Gallimard, 2020.
- Graffigny, Françoise de. *Lettres d'une Péruvienne*. Sous la direction de Martine Reid. Paris : Gallimard, 1747/2022.
- Journet, Nicolas. « Norbert Elias (1897-1990) : La civilisation par les mœurs ». *Les grands penseurs des Sciences Humaines*. Auxerre : Éditions Sciences Humaines, 2016.
<https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/sh.journ.2016.01.0087>
- Justice, Daniel Heath. *Why Indigenous Literatures Matter*. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2018.
- Kaplan, Marijn. S. « Epistolary Silence in Françoise de Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* (1747) ». *Atlantis* 26, n° 1 (2004): 106-112,
<https://journals.msvu.ca/index.php/atlantis/article/view/1178/1112>
- Kavanagh, Thomas. M. « Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne* ». *Modern Language Quarterly* 55, n° 2 (1994) : 125-147.
<https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.1215/00267929-55-2-125>
- King, Thomas. « Afterwords: Private Stories ». *The Truth About Stories: A Native Narrative 153-167*. CBC Massey Lectures. Toronto: House of Anansi Press, 2003.
http://ezproxy.library.uvic.ca/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=488915&site=ehost-live&scope=site&ebv=EB&ppid=pp_153
- Lahontan. *Mémoires de l'Amérique septentrionale*. Sous la direction de Réal Ouellet. Montréal : Lux Éditeur, 1703/2013.
- Leblanc, Patrice. « L'imaginaire social : Notes sur un concept flou ». *Cahiers internationaux de sociologie* 97 (1994): 415–434, <http://www.jstor.org/stable/40690609>

- Lilti, Antoine. *Actualité des Lumières* [leçon inaugurale], 8 décembre 2022, Collège de France, Paris, 1:08:00, <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/lecon-inaugurale/actualite-des-lumieres/actualite-des-lumieres>
- Lilti, Antoine. *L'héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité*. Paris : Seuil/Gallimard, 2019.
- Lougee, Carolyn C. « Noblesse, Domesticity, and Social Reform: The Education of Girls by Fenelon and Saint-Cyr ». *History of Education Quarterly* 14, n° 1 (1974): 87-113. <https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.2307/367607>
- Maubert de Gouvest, Jean-Henri. *Lettres iroquoises : Tome I*. Paris : Hachette Livre, 1755.
- McDonald, Christie. « Chapitre III. Dilemmes ». Dans : Martine Reid éd., *Femmes et littérature: Une histoire culturelle I, 841-897*. Paris : Gallimard, 2020, <https://www-cairn-info.ezproxy.library.uvic.ca/femmes-et-litterature--9782070465705-page-841.htm>
- Meunier-Messika, Isabelle. *Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721-1767) et l'univers des aventuriers des lettres au siècle des Lumières* [Dissertation doctorale, Université Bourgogne Franche-Comté, École doctorale sept]. Theses.fr, 14 décembre 2018, <http://indexation.univ-fcomte.fr/nuxeo/site/esupversions/87810a72-3a05-4f1a-af75-fdf063320a84>
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Lettres persanes*. Sous la direction de Jean Starobinski. Paris : Gallimard, 2003.
- Muckle, Robert, J. et González, Laura Tubelle de. *Through the Lens of Anthropology: An Introduction to Human Evolution and Culture* (2e éd.). University of Toronto Press, 2019.
- Ouellet, Réal. Introduction des *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, 9-31. Montréal : Lux Éditeur, 2013.
- Ouellet, Réal. Notes des *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, 227-277. Montréal: Lux Éditeur, 2013.
- Pagden, Anthony. *The Enlightenment: And Why It Still Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Pinson, Guillaume. « Imaginaire social ». Socius : ressources sur le littéraire et le social. Le lexique socius. Consulté le 2 mars 2024. <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/156-imaginaire-social>.
- Pratt, Mary Louise. « Language and the Afterlives of Empire ». *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 130, n° 2 (2015): 348-357, <https://doi.org/10.1632/pmla.2015.130.2.348>

- Reid, Martine. Annexes de *Lettres d'une Péruvienne*, 195-220. Paris : Gallimard, 2022.
- Reid, Martine. Dossier de *Lettres d'une Péruvienne*, 229-258. Paris : Gallimard, 2022.
- Reid, Martine. Préface de *Lettres d'une Péruvienne*, 7-31. Paris : Gallimard, 2022.
- Richardson, Robbie. « Decolonizing Eighteenth-Century Studies: An Indigenous Perspective ». *Studies in Eighteenth-Century Culture* 52 (2023): 35–39.
<https://doi.org/10.1353/sec.2023.0004>
- Richardson, Robbie. « The Indian as Cultural Critic: Shaping the British Self ». *The Savage and Modern Self: North American Indians in Eighteenth-Century British Literature and Culture*, 39–82. Toronto: University of Toronto Press, 2023.
<https://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt22rbk68.7>
- Richardson, Robbie. « Afterword: The Allure of Indigeneity ». *Studies in Romanticism* 61, n° 4 (2022): 531–535, <https://doi.org/10.1353/srm.2022.0043>
- Robinson, Dylan. Introduction de *Hungry Listening: Resonant Theory for Indigenous Sound Studies*, 1-25. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
<https://doi.org/10.5749/j.ctvzpv6bb>.
- Roulston, Chris. « Graffigny, Zilia, et la question du mariage au XVIII^e siècle ». Dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, sous la direction de Charlotte Simonin, 271-288. Paris : Classiques Garnier, 2020.
- Sapiro, Gisèle. « “Je n'ai jamais appris à écrire”. Les conditions de formation de la vocation d'écrivain ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 168, n° 3 (2007) : 12-33.
<https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/arss.168.0012>
- Showalter Jr., English. « Madame de Graffigny and Her Salon ». *Studies in Eighteenth-Century Culture* 6, n° 1 (1977): 377–391, <https://doi.org/10.1353/sec.1977.0022>
- Simonin, Charlotte. Introduction de *Françoise de Graffigny (1695-1758) : femme de lettres des Lumières*, 9-21. Sous la direction de Charlotte Simonin. Paris : Classiques Garnier, 2020.
- Simpson, Audra. « On Ethnographic Refusal: Indigeneity, ‘Voice’ and Colonial Citizenship ». *Junctures* 9 (2007): 67-80.
- Smith, David. « Madame Graffigny, les femmes et le féminisme dans sa *Correspondance* ». Dans *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*. Sous la direction de Charlotte Simonin, 259-270. Paris : Classiques Garnier, 2020.
- Steadman-Gantous, Simone. « Review: The Global Bourgeoisie: The Rise of the Middle

- Classes in the Age of Empire. Christof Dejung, David Motadel and Jürgen Osterhammel (dir.) ». *Global Histories* 7, n° 1 (2021): 170-174, <https://dx.doi.org/10.17169/GHSJ.2021.376>
- Tamas, Jennifer. « Jennifer Tamas - Au non des femmes : libérer nos classiques du regard masculin ». YouTube. 24 janvier 2023. Vidéo, 05:58, <https://www.youtube.com/watch?v=TchyjdU6xJI>.
- Timmermans, Linda. *L'accès des femmes à la culture (1598-1715) : Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*. Paris : Éditions Champion, 1993.
- Tuck, Eve et Yang, K. Wayne. « Decolonization is not a metaphor ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, n° 1 (2012): 1-40.
- Vega, Garcilaso de la. *Primera parte de los comentarios reales, : que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel imperio y su republica, antes que los españoles passaran a el.* Lisbonne: bureau de Pedro Crasbeeck, 1609, <https://archive.org/details/primerapartedelo00vega/page/n5/mode/2up>
- Vestheim, Geir. « Pierre Bourdieu, La distinction : critique sociale du jugement ». *International Journal of Cultural Policy: CP* 16, n° 1 (2010): 89-91, <https://doi.org/10.1080/10286630902989050>
- Viala, Alain. *L'Âge classique et les Lumières : Une histoire brève de la littérature française*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. <https://doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.3917/puf.viala.2015.01>
- Viguié, Audrey. « La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne d'Olympe de Gouges (1791) : Une femme entre semi-fiction et dogme politique ». *Australian journal of French studies* 56, n° 3 (2019) : 319-334.
- Ville-Thierry, Girard de. « Pour quelles causes il peut être permis aux gens mariez de se separer, & de faire divorce ». *La vie des gens mariez, ou Les obligations de ceux qui s'engagent dans le mariage*, 457-469. Paris : Antoine Damonville, 1721. https://mariage.uvic.ca/ville_thierry_norm.html?ssMark=divorce#p_457
- Vincent, Sylvie. « Les sources orales innues : La fondation de Québec et ses conséquences ». *Au croisement de nos destins : Quand Uepishtikueiau devint Québec*, 49-71. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 2009.