



HAL
open science

“ L’humanisme à l’épreuve du voyage au XVIIe siècle français

Mathilde Mougin

► **To cite this version:**

Mathilde Mougin. “ L’humanisme à l’épreuve du voyage au XVIIe siècle français: Construction d’un savoir humaniste sur l’homme ou négation anti-humaniste de l’autre? ”. Sylvie Requemora; Huguette Krief; Lou-Andréa Piana. Les défis de l’humanisme littéraire, PUP, 2022, 9791032004067. hal-04013059

HAL Id: hal-04013059

<https://hal.science/hal-04013059>

Submitted on 3 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'humanisme à l'épreuve du voyage au XVII^e siècle français

Construction d'un savoir humaniste sur l'homme ou négation anti-humaniste de l'autre ?

Mathilde Mougin

Aix-Marseille Université, CIELAM, Aix-en-Provence, France

159

D'où viennent tous les [...] peuples qui habitent le monde, & d'où viennent ceux qui habitent les îles éloignées de tout continent ? Tous différents en mœurs & coutumes & en religions, les uns d'une vie policée et d'autres véritablement brutes ?

Sommes-nous tous descendants d'Adam & d'Ève ? Où leurs enfants ont-ils pu s'étendre ? Ont-ils percé dans des terres qui étaient inconnues il n'y a pas encore deux cent cinquante ans [...] ?

Mais cette dispersion des enfants d'Adam, d'où vient-elle ? La placerai-je avant le Déluge ? [...] après le Déluge ? [...]

D'où viennent ces hommes et ces femmes conformés comme nous, & dont la copulation avec nous forme une créature égale à l'un ou à l'autre ? [...] Par qui ces hommes & ces femmes ont-ils été produits & engendrés ; d'où venaient leurs ancêtres & leurs auteurs ? Croirai-je que, pendant le Déluge, la terre a été brisée, si je puis me servir de ce terme, & que chaque morceau se soit arrêté avec

ce qui était sur sa surface aux endroits où ils sont à présent ? [...] Mes réflexions me mèneraient trop loin si j'entreprenais de les approfondir¹.

Ces interrogations de Robert Challe, voyageur de la fin du xvii^e siècle ayant parcouru les mers indiennes, manifestent que la question de l'unité du genre humain, de la diversité des espèces et de leur origine n'est toujours pas résolue à cette période ; autrement dit, que l'homme et sa définition sont au cœur des préoccupations du viateur², conformément à un héritage humaniste tenant « l'homme pour la valeur suprême³ », à l'origine de valeurs et d'une morale : « tous les humanistes, chrétiens ou sceptiques, [sont] attaché[s] à l'idée de la dignité de la personne humaine et d'une morale liée à cette dignité⁴ ». Si la culture livresque des *studia humanitatis* rend l'homme « plus humain⁵ », l'expérience du voyage et la découverte de peuples inconnus aux mœurs exotiques interroge les certitudes des voyageurs relatives à la nature humaine, pourtant source de valeurs dans la culture humaniste. Cette crise des certitudes entraînée par l'expérience du voyage semble empêcher l'accomplissement d'un programme humaniste fondé sur une certaine définition de l'homme, occidentale et européenne.

En dépit de cet apparent paradoxe, le voyage est abondamment pratiqué par les humanistes, qui rassemblent divers conseils aux aspirants voyageurs, sous forme de lettres ou même de véritables manuels apodémiques, pour doter ce dernier d'une autonomie et d'une légitimité relativement à la pratique religieuse du pèlerinage. Le texte fondateur du genre de l'art apodémique est sans doute la lettre du 3 avril 1578 que Juste Lipse envoie à Philippe Lannoy à l'occasion du départ de ce dernier en Italie, et que Norman Doiron s'emploie à étudier⁶. Une des manières de légitimer la curiosité d'un voyageur qui ne s'engage pas dans une démarche pèlerine de reconnaissance des lieux saints est la constitution d'un savoir, ce que Juste Lipse désigne par le « profit » ou le « fruit⁷ » : il faut « sçavoir qu'on ne le face seulement avec plaisir, mais encor avec profit⁸ » :

1 Robert Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales II*, [1721] Paris, Mercure de France, 2002, p. 375-376.

2 Terme utilisé par Sophie Linon-Chipon, désignant à la fois l'individu faisant l'expérience du voyage et lui donnant ensuite forme par le récit : « le viateur est celui qui se définit tout d'abord comme un témoin oculaire privilégié qui raconte son voyage et ce qu'il a observé à partir de son expérience personnelle » (Sophie Linon-Chipon, *Gallia Orientalis. Voyages aux Indes orientales, 1529-1722 : Poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, PUPS, « Imago mundi », 2003, p. 197).

3 Article « Humanisme », *Trésor de la langue Française informatisé*, <http://www.atilf.fr/tlfi>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine, <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=818916180>, consulté le 29/06/2018..

4 Jean-Claude Margolin, *L'Humanisme en Europe*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1981, p. 75.

5 *Trésor de la langue Française informatisé*, *op. cit.*

6 Norman Doiron, *L'Art de voyager. Le Déplacement à l'époque classique*, Québec, Presses de l'Université Laval, « Littérature des voyages », 1995.

7 *Ibid.*, p. 211.

8 *Ibid.*, p. 211.

il est incroyable combien contribuent puissamment pour / le jugement & la sagesse ces diverses loix de nations, ces coutumes, ces façons de personnes, & ces formes de cité, pourveu qu'on ne les regarde & touche en passant seulement, mais que l'on les loge, que l'on les retienne en soy, & que l'on les pese à une certaine balance et réflexion⁹.

Cette vertu pédagogique du voyage – qui permettrait au voyageur de tirer un enseignement – est caractéristique de l'idée humaniste selon laquelle les *studia humanitatis* ne suffisent pas à l'enseignement de l'homme, l'expérience étant également à l'origine d'un savoir : « l'encerche se devra tirer des hommes, ou des livres », précise Juste Lipse, soulignant l'insuffisance de l'une ou de l'autre source de connaissance. Juliette Morice¹⁰ explique qu'à la fin du xv^e siècle s'est tenue une querelle entre les partisans de l'humanisme abstrait et de l'humanisme concret, deux versants d'un humanisme complémentaires sous la plume des voyageurs : l'expérience tantôt infirme le savoir émis par les Autorités – Lescarbot de déclarer qu'il n'y a pas en Amérique d'acéphales, de cynocéphales et autres merveilles décrites par Pline l'Ancien¹¹ –, tantôt le confirme – ainsi de la scène de dissection rapportée par le même Lescarbot, qui illustre des propos de Oleus Magnus à propos du scorbut dans *l'Histoire des pays septentrionaux* (1561)¹². Ainsi que le résume Juliette Morice dans son étude, « la pédagogie des voyages interroge dès lors la possibilité de se détourner des *mots* pour aller voir directement les *choses*, ou encore la possibilité d'une éducation en dehors de ou d'après l'école¹³ ».

La perspective d'étude adoptée ici est la représentation de l'homme, source de valeurs et objet d'étude humanistes, au sein d'un corpus viatique composé de deux œuvres de la fin du xvi^e siècle – le récit du voyage effectué par Montaigne dans des villes thermales de France, d'Allemagne de Suisse et d'Italie et *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Léry – et de plusieurs œuvres du xvii^e : le récit de voyage en Acadie de Marc Lescarbot, les voyages en Inde de François Bernier et Robert Challe, et enfin, le récit du captif Pierre-Martin de La Martinière, formant un corpus diachronique et aux destinations multiples¹⁴ permettant d'étudier la manière dont est éprouvée la conception

9 *Ibid.*, p. 212.

10 Juliette Morice, *Le Monde ou la Bibliothèque. Voyage et éducation à l'âge classique*, Paris, Les Belles-Lettres, 2016.

11 Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, Adrian Perier, 1617, p. 804.

12 *Ibid.*, p. 466.

13 Juliette Morice, *op. cit.*, p. 19.

14 Michel de Montaigne, *Journal d'un voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne*, in Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1962, p. 1101-1342 ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1578], Paris, Le Livre de Poche, « Classiques », 1994 ; Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France, op. cit. et Voyage en Acadie (1604-1607)* [édition de Marie-Christine Pioffet], Paris, PUPS, 2007 ; Pierre-Martin de La Martinière, *L'Heureux esclave, ou relation des aventures du sieur de la Martinière comme il fut pris par les corsaires de Barbarie [...]*, Paris, chez Olivier de Varennes, 1674 ; François Bernier, *Un Libertin dans l'Inde Moghole*, [1671], Paris, Chandeigne, 2008 ; Jean-Baptiste Tavernier, *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...] qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, Chez Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676 ; Robert Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales, op. cit.*

de l'homme que nourrissent les voyageurs, dans une expérience d'altérité et d'exotisme plus ou moins radicale.

Si les auteurs étudiés, par leur pratique plus ou moins abondante de la citation, reconnaissent la complémentarité de l'éducation livresque et de la pédagogie du voyage dans la constitution du savoir, s'inscrivant ainsi dans un héritage humaniste, tous font une expérience de l'altérité qui ne correspond pas à leur conception initiale de l'homme. L'intérêt de cette étude est d'envisager les différentes postures des voyageurs lors de cette épreuve de l'altérité et de la différence humaines. Affichent-ils véritablement une attitude humaniste d'ouverture à l'autre, corrigeant et modifiant leur savoir sur l'Homme, ou au contraire, réaffirment-ils à cette occasion une conception européenocentrée de l'Homme, refusant la qualification d'humanité aux peuples dérogeant à cette conception ? En d'autres termes, l'expérience de l'Homme dont rendent compte les voyageurs ici à l'étude est-elle une expérience authentiquement humaniste, reconnaissant à l'Autre la qualité d'*alter ego*, par-delà les différences observées ?

Le voyage humaniste : la découverte de la pluralité du genre humain

Marc Lescarbot affiche un évident enthousiasme à l'idée de l'étude de la diversité du genre humain : « Mais c'est une merveille qui surpasse toutes les autres, qu'en une même espèce de créature, je veux dire en l'Homme, se trouvent beaucoup de variétés plus qu'ès autres choses créées¹⁵ » ; merveille cependant accessible à l'entendement humain, car il est une « belle science, dit-il, de connaître la manière de vivre de toutes les nations du monde¹⁶ », laissant ainsi « filtrer la finalité anthropologique et philosophique¹⁷ » de son voyage. La plupart des voyageurs entreprennent de décrire, avec plus ou moins de détails et de manière plus ou moins systématisée, la diversité du genre humain. Cette étude du genre humain prend par exemple la forme ethnographique de la description des tenues des différents peuples et groupes sociaux rencontrés, comme l'illustrent par exemple Lescarbot, Montaigne et Tavernier, aux destinations très différentes – Amérique du Nord, Europe et Perse –, mais au geste descriptif analogue.

Lescarbot entreprend ainsi de restituer la « couleur locale nordique » des Acadiens, détaillant leurs vêtements de fourrure de castor, d'élan et de loutre :

[...] ils les [les parties honteuses] couvrent d'une peau attachée par-devant à une courroie de cuir, laquelle passant entre les fesses va reprendre l'autre côté de ladite courroie par derrière. Et pour ce qui est du reste de leur vêtement ils ont un manteau sur le dos fait de plusieurs peaux, si elles sont de loutres ou de

15 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 242.

16 Marie-Christine Pioffet in *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, « La préférence exprimée par Lescarbot pour cet inventaire des us et coutumes, à défaut duquel il envisage son œuvre comme "défectueuse", laisse à nouveau filtrer la finalité anthropologique et philosophique du voyage du Vervinois ».

17 *Ibid.*, p. 242.

castors ; & d'une seule peau, si c'est de cuir d'élan, ours, ou loup-cervier, lequel manteau est attaché avec une lanière de cuir par en haut, & mettent le plus souvent un bras dehors [...]»¹⁸.

Montaigne quant à lui souligne la fonction socialement discriminante des vêtements qu'il décrit, comme à l'endroit de la description des femmes de Bade, où les plus jeunes portent une coiffe différente des plus âgées, bien que le rang social soit indifférent :

Les vestemens ordinaires des fames me samblent aussi propres que les nostres, mesmes l'acoustrement de teste, qui est un bonnet à la coquarde ayant un rebras par derrière, et par devant, sur le front un petit avancement : cela est enrichi tout autour de flocs de soye ou de bords de forrures ; le poil naturel pand par derriere tout cordonné. Si vous leur ostez ce bonnet par jeu, car il ne tient non plus que les nostres, elles ne s'en offensent pas, et voiez leurs testes toutes à nud. Les plus jeunes, au lieu de bonnet, portent des guirlandes sulemant sur la teste. Elles n'ont pas grandes differences de vestemens pour distinguer leurs conditions. On les salue en baisant la main et offrant à toucher la leur¹⁹.

La fourrure portée par les Persans revêt la double fonction d'identification du rang social et de représentation d'une couleur locale :

Comme l'hyver est assez rude en plusieurs Provinces de la Perse, on a pour remede contre le froid de bonnes fourrures, & il y en a de trois sortes Les peaux de mouton & de renard sont les moindres, & pour l'usage des petites gens. Celles qui sont à laine frisée des agneaux d'Yezd ou de Kerman, & les peaux de chat & de belete, sont pour les personnes de moyenne condition. Les peaux de marte sont pour les Grands de la Cour & autres personnes élevées en dignité ; elles viennent de Moscovie, & il y en a telle qui coûte jusques à conq cent écus²⁰.

Certains auteurs attachent également aux différentes « nations²¹ » un physique particulier. Montaigne, par exemple, décrit un Italien au « visage blanc, très beau, sans barbe, [...] le nez longuet, les yeux doux, le visage maigrelet, le poil blon » et dégage par induction un type physique italien : « ils ont en beaucoup de lieux d'Italie ceste façon de faire des vis²² ». François Bernier, quant à lui, considère que les Juifs sont dotés d'un physique particulier : « Tous les habitants que je vis me semblèrent juifs à leur port et leur air, et enfin à ce je ne sais quoi de particulier qui nous fait souvent distinguer les nations les unes des autres²³ ». Cette idée est communément admise à l'époque, comme en

18 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, p. 297.

19 Michel de Montaigne, *Journal d'un voyage*, *op. cit.*, p. 1136.

20 Jean-Baptiste Tavernier, *Six Voyages*, *op. cit.*, p. 633.

21 Considéré dans son acception de l'époque, au sens général de « peuple ». « Nom collectif, qui se dit d'un grand peuple habitant une certaine estenduë de terre, renfermée en certaines limites ou sous une même domination », Furetière, *Dictionnaire Universel*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 3 tomes, 1690, <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>, consulté le 12/11/2019.

22 Michel de Montaigne, *op. cit.*, p. 1256.

23 François Bernier, *Un Libertin dans l'Inde Moghole*, *op. cit.*, p. 432.

témoigne aussi Tavernier qui, avec ses compagnons, échoue à se faire passer pour Juif, n'en ayant pas la « mine²⁴ ».

Cette classification humaine est par ailleurs empreinte de la pensée bodinienne²⁵ selon laquelle le climat déterminerait le corps et les mœurs humaines. Ainsi, Lescarbot remarque que les peuples septentrionaux sont plus sujets au scorbut que les « nations plus méridionales²⁶ ». Bernier, auteur d'un traité de classification des « espèces humaines²⁷ » et le premier à utiliser le terme de « race » dans son acception moderne, étudie dans son voyage l'influence de la chaleur du climat sur les Indiens, qui selon lui « sont d'une humeur lente et paresseuse et ne sont point animés dans l'espérance de parvenir à quelque chose par leur étude²⁸ ». Cette chaleur a cependant la vertu de leur éviter nombre de maladies :

On ne sait presque ce que c'est que de gouttes, de pierres, de maux de reins, de catarrhes, ni de fièvres quartes, et [...] ceux qui y apportent quelques-unes de ces incommodités comme moi s'en trouvent entièrement libres, et [...] même la vérole, quoique très commune, n'y est pas si cruelle ni si malfaisante²⁹.

À travers des observations variant de la description ethnographique des tenues à l'analyse de l'influence du climat sur la physiologie, ces auteurs manifestent une intention de construction d'un savoir sur les « variétés³⁰ » de la nature humaine, accomplissant le programme humaniste qui place l'homme au centre de son intérêt.

En outre, il apparaît que les voyageurs utilisent une figure qui fera fortune dans les récits de formation ultérieurs : celle du pédagogue. Cette figure permet de mettre en fiction, dans le récit de voyage, l'enseignement sur la nature humaine qui fait le « fruit » de leur expérience viatique, et d'éviter ainsi une relation strictement documentaire. Cet enseignement empruntant au scénario du dialogue avec un pédagogue témoigne de l'importance de la modélisation des récits par l'idéal de l'éducation humaniste, certes fondé sur les livres, mais qui ne saurait fonctionner sans un maître, la dimension affective jouant un rôle dans l'acte de transmission, comme le rappelle notamment Jean-Claude Margolin qui souligne l'importance du rapport maître-élève :

24 « pour éviter les mauvaises suites du soupçon que des Francs auroient pu donner au Grand Vizir en un temps que le Grand Seigneur faisoit la guerre à la Perse, luy dit que nous estions Juifs, sur quoy le Vizir branlant la teste repartir seulement que nous n'en avons pas la mine [...] » (Jean-Baptiste Tavernier, *Six Voyages*, *op. cit.*, p. 11-12).

25 Voir à ce propos Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, éd. Gérard Mairet, Paris, Librairie générale française, « Classiques de la philosophie », 1993.

26 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 114.

27 François Bernier, *La Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, Le Journal des Sçavans, Paris, Chez Florentin Lambert et Jean Cusson, avril 1684.

28 François Bernier, *Un libertin dans l'Inde Moghole*, p. 333.

29 *Ibid.*, p. 349-350.

30 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, *op. cit.*, p. 242.

L'école humaniste, c'est d'abord un espace de liberté et un milieu chaleureux dans lequel le message intellectuel ne passe qu'à proportion de l'affection que le maître porte à ses élèves, et qu'ils lui rendent par voie de conséquence³¹.

Le récit de Pierre-Martin de La Martinière est à ce titre intéressant : quoique bref, il met en scène plusieurs entretiens avec des figures de sages. Le voyageur discute plusieurs fois avec Dom Hiérome de Carvala, « gentilhomme chrétien³² ». Sont retranscrits leurs « entretiens » sur la philosophie démocratéenne et épicurienne et la vanité des voyages. Si, dans ces échanges, le narrateur endosse l'habit du sage, la perspective est inversée au chapitre 26 du récit, où il rencontre Ben Moussa, à la fois « Docteur de la Loy », « médecin » et « trafiquant de momies³³ ». Le voyageur est alors constitué en figure de naïf, « demand[ant] d'où cela luy venoit, et [...] croyant comme beaucoup d'autres, que les Mumies se prenoient dans les sables de l'Arabie deserte, ou de ces corps embaumez par les anciens Egyptiens, & que c'étoit un souverain remede pour guérir diverses maladies tant internes qu'externes, ce que lui témoignant il se mit à rire, & me dit que les Chrétiens avoient bien peu de jugement de croire telle chose [...]»³⁴.

L'Autre, détenteur de savoir, délivre le voyageur de ses superstitions. Une structure dialogique similaire est déployée dans le récit de Robert Challe, avec la conférence de François Martin, que rapporte le voyageur, et dans laquelle le Jésuite dresse une vive critique morale des religieux de son corps³⁵. Le Jésuite, bien que français, est malgré tout une figure d'altérité, parti depuis 1665 aux Indes et connaissant Pondichéry depuis 1674³⁶, et donc à même de dispenser un savoir au voyageur³⁷.

Ces récits semblent donc tous revendiquer un héritage humaniste, s'intéressant à l'homme et aux manières dont il peut constituer une source de savoir et d'enseignement. Le voyage serait donc une expérience humaniste, relativisée cependant par l'attitude européenocentrée des voyageurs, qui obère le processus de rencontre de l'Autre et, partant, de construction d'un savoir sur lui.

Le voyage vers l'autre : une négation *humaniste* de l'autre

C'est fort d'une certaine conception, restrictive, de l'homme, que les voyageurs européens appréhendent l'Autre, alors souvent objet de jugements discriminants

31 Jean-Claude Margolin, *op. cit.*, p. 88-89.

32 Pierre-Martin de la Martinière, *L'Heureux esclave*, *op. cit.*, p. 101.

33 Pierre-Martin de La Martinière, *op. cit.*, p. 131.

34 *Ibid.*, p. 119-120.

35 Robert Challe, *op. cit.*, p. 205-257.

36 Louis-Gabriel Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, chez Madame C. Desplaces, t. 25, p. 122.

37 Certains critiques considèrent que l'auteur prête ses propres propos au « personnage » de François Martin. Voir Jean Mesnard, « Robert Challe et son double François Martin », *Mélanges offerts à M. Le professeur Frédéric Deloffre*, Paris, SEDES, 1990.

taxant de *barbare* tout ce qui n'intégrerait pas cette communauté humaine particulière. Cette attitude du voyageur, dont le décentrement et la curiosité illustrent une certaine ouverture d'esprit, peut paradoxalement être considérée comme anti-humaniste, ne concevant pas une altérité qui serait humaine.

Cette exclusion de l'Autre de la communauté humaine, et même humaniste – considérant l'homme à l'aune d'un double idéal de culture et de moralité – est tout d'abord lexicalement sensible, à travers l'utilisation de la dénomination « sauvage » qui, bien que tendant à être désémanisée par la fréquence et la systématité de son emploi, est idéologiquement marquée et stigmatise l'exclusion de l'étranger – particulièrement l'Amérindien – de la culture des voyageurs en même temps que leur brutalité. Il en est également ainsi du terme « barbare », dont la charge axiologiquement négative est encore plus manifeste. L'évocation des pratiques anthropophages, par exemple, est presque systématiquement caractérisée négativement. Léry juge « barbares » les Indiens anthropophages³⁸. Lescarbot quant à lui s'insurge de la « barbar[ie] » des Indiens ne respectant pas les cérémonies funéraires des Chrétiens³⁹. Robert Challe juge, à propos du roi de Golconde mettant en vente le pucelage d'une femme, que « ceci est un peu d'un roi barbare⁴⁰ ». Quant à François Bernier, il condamne la tradition de l'immolation des veuves, les décrivant comme des « choses barbares et cruelles⁴¹ ». Tous ces emplois du terme de « barbare » signifient bien la carence morale des populations observées, auxquelles est alors refusé le statut d'humanité. L'adjectif « inhumain » et ses dérivés est, quant à lui, d'ailleurs plusieurs fois employé. Les sauvages brésiliens sont coupables aux yeux de Léry « d'inhumanité⁴² ». L'anthropophagie est aux yeux de Lescarbot une « inhumaine coutume⁴³ ».

Ce déni d'humanité de l'autre est également exprimé par un procédé d'animalisation : « cet animal se delecte si fort en ceste nudité⁴⁴ », dit Léry à propos des Amérindiens, qui sont par ailleurs comparés à des « chiens barbets » ou à des « petits canards⁴⁵ ». De même Lescarbot de dire « tous ces peuples Armouchiquois sont légers à la course comme lévriers⁴⁶ ». La porosité entre le règne animal et le règne humain est également sensible à travers le procédé de la personnification de l'animal, fréquente sous la plume du libertin anti-cartésien Robert Challe, comme en témoigne par exemple la scène d'agonie d'un faon souffrant⁴⁷, affublé de propriétés humaines et même de « mains » et de « bras » et prenant le « bouillon » qu'on lui présente, ou

38 Jean de Léry, *op. cit.*, p. 370.

39 Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie*, p. 198.

40 Robert Challe II, *op. cit.*, p. 40.

41 François Bernier, *op. cit.*, p. 315.

42 Jean de Léry, *op. cit.*, p. 69, p. 370.

43 Marc Lescarbot, *op. cit.*, p. 452.

44 Jean de Léry, *op. cit.*, p. 232.

45 *Ibid.*, p. 299.

46 Marc Lescarbot, *op. cit.*, p. 134.

47 Robert Challe II, *op. cit.*, p. 96-97.

encore l'épisode des rats voleurs⁴⁸, dont l'organisation et la ruse signalent une intelligence toute humaine.

Mais les auteurs manifestent une aptitude à la critique en opérant un retour sur eux-mêmes, dénonçant la barbarie et la sauvagerie à l'œuvre au sein de la communauté européenne. Léry s'insurge de « l'inhumanité⁴⁹ » de Villegagnon, commandant de la flotte menant les Protestants en Nouvelle France et trahissant ces derniers en se convertissant au catholicisme et en exécutant plusieurs membres de l'équipage. À la manière de Montaigne dans l'essai bien connu « Des Coches », Léry brocarde la barbarie européenne, qu'il dit être pire que celle des Sauvages, utilisant la métaphore anthropophage pour désigner les usuriers « suçans le sang et la moëlle, et par conséquent mangeans tous en vie⁵⁰ » leurs débiteurs, et rapportant les horreurs de l'« execrable boucherie⁵¹ » de la saint Barthélémy, « choses monstrueuses et prodigieuses » dans son propre pays. La comparaison animale peut alors être utilisée au sein de sa propre communauté : Robert Challe, déplorant les « abus » et les « fraudes pieuses » des moines, explique que ceux-ci devraient être considérés « comme on considère les rats et les souris dans une vieille maison⁵² ».

Les procédés stigmatisant la sauvagerie de l'Autre sont alors utilisés de manière endogène, pour exclure de l'humanité des personnes appartenant à la communauté d'origine des auteurs, conformément à une démarche éthique humaniste d'interrogation sur l'être humain. Toutefois, malgré cette relativisation humaniste des valeurs de leur groupe d'appartenance, il apparaît que les voyageurs, en vertu d'une conception restrictive de l'humanité, échouent à la rencontre et la représentation de l'Autre, bien souvent relégué au rang d'une infra-humanité. Quoiqu'éduqués et héritiers d'un humanisme considérant l'homme comme source de valeurs, ils semblent ne pas accéder à l'expérience d'une réelle interculturalité.

L'Autre comme anamorphose humaniste

Il apparaît que certains portraits d'étrangers présents dans les récits correspondent moins à une représentation fidèle de l'Autre qu'au transfert d'un imaginaire européenocentré, de manière analogue aux phénomènes de l'orientalisme décrit par Edward Saïd ou du boréalisme étudié par Sylvain Briens : dans les deux cas, le point de vue européen construit l'autre⁵³. Cette recreation de l'autre est par exemple patente à l'endroit de la première rencontre que

48 Robert Challe II, *op. cit.*, p. 110.

49 Jean de Léry, *op. cit.*, p. 190 et 196.

50 *Ibid.*, p. 375.

51 *Ibid.*, p. 376.

52 Robert Challe II, *op. cit.*, p. 292.

53 Le « boréalisme » désigne le Nord comme espace discursif, produit par et pour le Sud » (Sylvain Briens, *Boréalisme. Le Nord comme espace discursif*, « *Études Germaniques* », vol. 282, n° 2, 2016, p. 179-188) ; L'Orient est en effet, selon la juste formule d'Edward W. Saïd, « une invention de l'Europe » (Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [1978], Paris, Seuil, 1994, p. 66).

Lescarbot fait avec des Sauvages sur la côte acadienne, conversant de manière spontanée avec un Amérindien dont il ne maîtrise pas la langue.

[...] s'approchèrent les deux chaloupes, l'une chargée de Sauvages, qui avaient un Elan peint à leur voile, l'autre de Français Malouins, qui faisaient leur pêche à la morue au port de *Campseau*. Mes les Sauvages furent plus diligents, car ils arrivèrent les premiers. N'en ayant jamais vu j'admire du premier coup leur belle corpulence & forme de visage. Il y en eut un qui s'excusa de n'avoir point apporté sa belle robe de Castors [...]. On les fit manger & boire : & ce faisant ils nous dirent tout ce qui s'était passé depuis un an au Port-Royal, où nous allions⁵⁴.

La facilité de cette rencontre et de la conversation que l'auteur entretient avec les indigènes semble indiquer une part de reconstruction de la scène réellement vécue, conformément à un *topos* du récit de voyage, celui de la première rencontre avec les Sauvages. La part de réélaboration de l'expérience est encore plus patente au chapitre XIII du *Journal d'un voyage en la terre du Brésil*, où l'auteur dispute de manière fluide avec un Amérindien à la rhétorique impeccable, prototype du bon sauvage du XVIII^e et du discours d'Orou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772) de Diderot, deux siècles plus tard. En effet, le vieil Indien brésilien avec lequel Léry colloque condamne la quête de richesse des Européens, délivrant un message de tempérance, dans une rhétorique conforme à celle que les humanistes enseignaient⁵⁵ :

vous autres *Mairs*, c'est-à-dire François, estes de grands fols : car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle [...] vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent apres vous ? la terre qui vous a nourris n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir ? Nous avons (adjoinsta-il) des parens et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons : mais parce que nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous repons sur cela⁵⁶.

Le caractère néo-stoïcien de son discours ainsi que sa construction tendent à indiquer que bien qu'il existât peut-être réellement, il fait l'objet d'une importante réélaboration littéraire – et même humaniste – dans le récit de Léry.

De l'autre côté du globe, en Orient, certaines rencontres donnent également lieu à une modélisation reconfigurant la réalité expérimentée par le voyageur, conformément à des valeurs humanistes, comme en témoigne par exemple le portrait contrasté du Grand Moghol Aurangzeb sous la plume de Bernier. Le souverain indien, dans un discours rapporté par l'auteur, adresse à son ancien précepteur une série de reproches à travers lesquels se dessine une conception de l'éducation conforme en tout point à l'idéal humaniste : « je suis dans ce sentiment qu'un enfant bien élevé est autant plus obligé à son maître qu'à son père⁵⁷ », dit-il, manifestant une foi humaniste en l'éducation. Il dénonce par ailleurs la flatterie qui a présidé à son enseignement géo-politique : le précep-

54 Marc Lescarbot, *op. cit.*, p. 170 (nous soulignons).

55 Voir à ce propos « L'humanisme pédagogique et l'institution oratoire » (Jean-Claude Margolin, *L'humanisme en Europe, op. cit.*, chapitre IV, 3).

56 Jean de Léry, *op. cit.*, p. 311-312.

57 François Bernier, *op. cit.*, p. 162.

teur lui a fait croire que l'Europe « n'était qu'[une] petite île » et que les rois de France et d'Andalousie étaient équivalents à « [leurs] petits rajahs⁵⁸ ». Il regrette le temps qu'il a passé à l'apprentissage inutile de l'arabe, qui « demande des dix et des douze années pour en venir à quelque perfection⁵⁹ ». Un fils de roi, selon lui, n'a pas besoin d'être « grammairien » ni « d'apprendre d'autres langues que celles de ses voisins⁶⁰ ». Son enseignement en philosophie a consisté à être « entretenu plusieurs années de questions en l'air, de choses [...] qui ne viennent jamais dans l'usage commun de la vie⁶¹ ». Apparaît en filigrane une éducation gouvernée par la valeur de l'utilité, consacrée à l'apprentissage des langues parlées des pays voisins – et de l'art de la parole, contre les subtilités d'une grammaire érudite – pour permettre au prince d'entretenir des relations internationales qui soient fondées sur une juste connaissance de la géopolitique de son époque. Mathilde Bedel analyse ce portrait d'Aurangzeb en prince humaniste :

En donnant la parole à son personnage, le voyageur peut alors dresser une critique de l'éducation des princes et remettre en question l'exercice de la tyrannie. Pour ce faire, il cherche à convaincre son lecteur et donne à son texte une forme paradoxale, mêlant le marquage temporel imprécis du conte ainsi que les références historiques. [...] le texte dévoile l'*ethos* d'un prince déniaisé qui impose sa parole à son ancien maître à penser⁶².

Il apparaît, dans ces exemples, que les auteurs construisent une figure humaniste de l'altérité, en réélaborant un matériau certes réel, pour exprimer des valeurs, une éthique, mais échouent ainsi à une réelle rencontre de l'Autre, qui n'est qu'une anamorphose de soi. Leur attitude, ignorant la spécificité de l'Autre, hermétique à la différence culturelle au sein de l'humanité, serait alors anti-humaniste.

Si les voyageurs, héritiers d'une culture humaniste, expérimentent effectivement une conception humaniste du voyage en construisant un savoir ethnographique sur la nature humaine, leur humanisme est mis à mal dans cet échec d'une véritable rencontre de l'Autre, immédiatement relégué à une infra-humanité dès lors qu'il déroge à leur conception restrictive de l'homme. L'étude de l'édifice de représentation révèle que ce sont dans les scènes de confrontation avec autrui, de dialogue, où l'Autre est au premier rang du récit, que l'humanisme eurocentré s'exprime le plus fortement, déniais – dans les cas les plus extrêmes – toute authenticité à cet Autre, alors reconditionné par une mise en récit fictionnalisante le réduisant au porte-parole du narrateur-voyageur. Dans la représentation *a priori* humaniste de l'autre, l'auteur voyageur révèle alors son anti-humanisme.

58 François Bernier, *op. cit.*, p. 162.

59 *Ibid.*, p. 163.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 Mathilde Bedel, *Mirabilia Indiae, Voyageurs français et Représentation de l'Inde au XVII^e siècle*, thèse de doctorat dirigée par Sylvie Requémora-Gros et soutenue le 24/11/2017, p. 154-155.