



HAL
open science

Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle

Robert Sayre

► **To cite this version:**

Robert Sayre. Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle. Travaux et Recherches de l'UMLV, 2002, 6, pp.41-58. hal-04405593

HAL Id: hal-04405593

<https://hal.science/hal-04405593>

Submitted on 19 Jan 2024

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.

UNIVERSITÉ DE MARNE-LA-VALLÉE

TRAVAUX
ET
RECHERCHES
DE L'UMLV

LITTÉRATURES
SCIENCES HUMAINES

TRAVAUX ET RECHERCHES DE L'UMLV
LITTÉRATURES ET SCIENCES HUMAINES

Revue semestrielle

Directrice de rédaction :

Fabienne BOCK

Comité de rédaction :

Louise BÉNAT-TACHOT — Annick BOUILLAGUET — Thierry BONZON
Vladimir IAZYKOFF — Robert SAYRE — Michael A. SOUBBOTNIK

Secrétariat de rédaction : Emmanuelle BRUN

Directeur de publication : Yves LICHTENBERGER

Conception graphique : Michelle THOMAS et Bertrand ZAKOWETZ



RÉDACTION :

"Travaux et Recherches de l'UMLV", Université de Marne-la-vallée, Cité Descartes 5, Boulevard Descartes, 77454 Marne-la-Vallée cedex 2. (Tel. 01.60.95.70.75 ; Télécopie : 01.60.95.70.77)

CORRESPONDANCE :

Toute correspondance est à adresser à la rédaction.

ABONNEMENTS / VENTE AU NUMERO :

	Vente au numéro	Abonnement annuel
Particuliers	6 €	12 €
Institutions	12 €	24 €

Voir bulletin d'abonnement à l'intérieur du numéro

ISSN : 1298-1168

Présentation du numéro	5
<hr/>	
Articles	
Louise BÉNAT-TACHOT , L'errance de Alvar Núñez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?	9
Robert SAYRE , Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle	41
Ludivine ROYER , L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie.	59
Nolwena MONNIER , L'errance d'Arthur entre la vie et la mort ou le mythe du retour d'Arthur à la cour Plantagenêt	75
Marie-Françoise ALAMICHEL , Errance et genres littéraires du Moyen Age anglais	89
Jean VILAR , Au bon vouloir de Rocinante ? Sur les polarités sous-jacentes aux deux errances de don Quichote	111
Monique PLAA , Entre errance et enracinement : l'esthétique de Pablo Neruda	129
<hr/>	
Liste commentée des travaux de littérature française et de littérature comparée soutenus devant l'Université de Marne-la-Vallée en 2001	145
<hr/>	
Actualités	147

Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle.

Robert Sayre

Les récits de voyage en territoire indien d'Amérique du Nord, dont il sera question ici, représentent un domaine d'errance en rapport direct avec la problématique de passage culturel et de métissage. D'abord, ces voyages sont précisément du type que l'on peut appeler "errances" au sens fort. Selon le Petit Robert, les mots "errance" et "errer" désignent le voyage, le fait de voyager, mais plus spécifiquement une certaine manière de le faire : aller "ça et là", au gré des vents et du hasard, ou à l'aventure. Parfois aussi, apparemment par contamination avec "erreur", l'idée d'égarément peut s'y ajouter. Or, même si les voyageurs en territoire indien au XVIIIe siècle avaient toujours un but, ou plusieurs buts, à leurs pérégrinations, les trajets et les calendriers n'étaient pas en général bien définis à l'avance, car ils ne pouvaient pas l'être, et les projets que l'on était amené à faire étaient susceptibles de modifications continues, souvent radicales. Dès que l'on quittait les terrains relativement balisés et policés des colonies, dès que l'on traversait la "frontière", on se trouvait soumis à l'aléatoire le plus extrême, on entrait en régime d'"errance" en quelque sorte. Quant au rapport de ces errances avec la thématique de "Passeurs culturels et mécanismes de métissage", il semble clair : au cours de ces trajets hautement fortuits dans les territoires qui à l'époque n'étaient pas encore contrôlés par les puissances coloniales, des rencontres entre le colon et son Autre socioculturel pouvaient se produire, suscitant d'éventuels passages, échanges, interactions, transformations. Souvent les rencontres les plus intéressantes provenaient justement de ce que le voyage avait d'"errant" - c'est-à-dire d'imprévu, voire d'égarément.

En outre, il semble que ces rencontres du voyageur errant avec son "Autre", et les récits qui les donnent à voir et les interprètent, possèdent un

statut privilégié à plusieurs égards. D'abord parce que la notion de l'Autre y trouve son sens propre, celui d'une opposition radicale (au moins dans le cas britannique, qui sera notre objet ici). L'opposition socioculturelle s'articule entre ce que l'on peut appeler la "modernité" d'une part, et de l'autre la société traditionnelle ou pré-moderne. Car on peut dire, en se fondant sur une importante historiographie récente, qu'au cours du XVIII^e siècle l'Amérique anglaise était (déjà) en train d'effectuer sa transition vers la "modernité", dans le sens d'une civilisation commerciale, pleinement régie par le marché¹. Liée à cette évolution, l'expropriation des terres indiennes s'accélérait. On assistait donc au face-à-face de deux cultures, non seulement différentes mais fondamentalement opposées : l'individualisme économique, la rationalité calculatrice qui caractérisaient la modernité naissante, s'opposaient à l'*ethos* traditionnel, communautaire, pré-moderne des Indiens. À cette époque, alors que les colonies anglaises étaient à l'avant-garde de l'évolution vers la modernité, les peuples amérindiens continuaient à garder en grande mesure l'intégrité de leurs cultures traditionnelles dans de vastes territoires à l'est de l'Amérique du Nord.

Deuxième privilège de ces rencontres et récits : la confrontation avec l'Autre dans le contexte d'un voyage errant dans le territoire de celui-ci, serait relativement plus propice que d'autres à l'échange, aux "passages". Alors que le récit de captivité et le journal militaire, deux autres formes courantes de discours de rencontre avec l'Indien à l'époque, mettent en scène un contact essentiellement hostile, les rencontres du voyageur libre et non guerrier se produisirent souvent (sinon toujours) dans des conditions plus favorables². Il faut reconnaître néanmoins que, à l'instar des auteurs d'ouvrages dans les autres genres, ceux qui écrivirent les récits de voyage étaient formés dans le creuset d'une civilisation européenne dominatrice. D'où une tendance du voyageur, confronté à une altérité radicale, à mal comprendre la rencontre, à réagir par l'arrogance, le mépris ou le rejet. En effet, les études récentes du récit de voyage "ethnographique" (voyage de rencontre avec des peuples dits "primitifs") mettent souvent l'accent sur les présupposés idéologiques du voyageur européen, imposés par sa situation "impérialiste"³. On ne contestera pas la pertinence de ce genre d'analyse dans son ensemble, mais on fera valoir néanmoins que les récits de voya-

ge peuvent être conditionnés par une multiplicité de facteurs au-delà du positionnement “impérialiste” ou colonisateur, facteurs qui peuvent concerner le groupe social ou ethnique du voyageur, son sexe, sa religion, ses valeurs spécifiques, etc. Par conséquent, pour bien cerner les facteurs déterminants dans une rencontre, on ne devrait pas rester au seul niveau de la société globale du voyageur : il faudrait prendre en compte sa situation socioculturelle particulière dans le détail. La deuxième chose sur laquelle nous insisterons pour définir notre propre approche, c’est que dans l’expérience même de la rencontre le voyageur peut transcender dans une certaine mesure les conditionnements et les préjugés socioculturels, pour réaliser au moins partiellement le *potentiel* de la rencontre, son potentiel d’ouverture vers l’Autre.

Pour illustrer ce propos nous allons examiner brièvement les récits de trois voyageurs anglo-américains. Car, en effet, alors que chacun a un profil différent qui contribue à rendre compte des particularités de son récit, les trois convergent aussi dans le sens d’une ouverture, en dernière analyse, vers l’Autre.

Quelques mots d’abord sur les trois récits et leurs auteurs. Le premier, *A New Voyage to Carolina*, fut publié à Londres en 1709⁴. Son auteur, John Lawson, venu d’Angleterre en Amérique en 1700, entreprit, à l’instigation des gouverneurs de la Caroline, une expédition de plus de mille *miles* dans les territoires intérieurs de cette colonie. Lawson fonda plusieurs villes en Caroline du Nord, et en 1708 on le nomma à un poste administratif important (*Surveyor General*). Le second récit, *Travels Through the Interior Parts of North America In the Years 1766, 1767, and 1768*, parut également à Londres, en 1778⁵. L’auteur, Jonathan Carver, de naissance américaine (dans le Massachusetts), après avoir servi comme officier de milice dans les guerres franco-indiennes fut retenu comme cartographe par Robert Rogers, aventurier et ancien combattant comme lui, dans une mission d’exploration dont le but ultime était la découverte du fameux “*Northwest Passage*” vers le Pacifique. Ce but ne fut jamais atteint, mais au cours du voyage préliminaire Carver parcourut un immense territoire mal connu dans les environs des Grands Lacs. Le dernier récit, dont le titre entier est fort long, est généralement connu - et mieux connu, de nos jours, que les deux autres - sous la désignation : “*Bartram’s Travels*”⁶. Il s’agit de William Bartram,

fils de John Bartram, célèbre botaniste et quaker de la ville de Philadelphie. William Bartram avait déjà fait une expédition en Floride avec son père en 1765, mais ses "*Travels*", publiés en 1791 à Philadelphie, sont le récit d'un voyage bien plus long, effectué par lui seul, entre 1773 et 1777, en Floride, en Géorgie, en Caroline, et jusqu'à la rivière Mississippi. Ce voyage fut commandité par un botaniste-horticulteur londonien, à qui Bartram envoyait des spécimens, mais aussi des croquis, car il était dessinateur.

Trois récits, donc, dont les trajectoires de voyages, les dates, les contextes, les profils des auteurs, sont très différents. Mais ils ont en commun de représenter une expérience considérable de contact avec l'Amérindien, dans les arrière-pays où l'influence de la culture des Européens envahissants était réduite. Et dans une certaine mesure, mais à des degrés différents, ils réussissent tous à transcender les stéréotypes négatifs des Indiens qui étaient monnaie courante parmi les colons, faisant un pas vers la compréhension et la sympathie. Leurs contemporains les jugèrent parmi les plus intéressants aussi, car ils ont tous connu plusieurs rééditions et traductions en langues étrangères.

On peut envisager ces récits, comme tout autre récit de rencontre "ethnologique", sous plusieurs aspects : d'abord sous l'angle des *interactions*, c'est-à-dire l'expérience vécue du contact ; ensuite sous celui de la *compréhension* : l'interprétation ou la "lecture" de l'"Autre", compréhension qui se fonde non seulement sur l'interaction mais sur l'observation (cette observation pouvant être de première ou de seconde main), et parfois aussi sur des connaissances livresques (influence diffuse des lectures, incorporation directe d'autres récits). On peut envisager la rencontre enfin sous l'angle de *l'évaluation* : les jugements que les voyageurs portèrent sur les sociétés indiennes. Sous ces différents angles, on verra que si les divergences ne sont pas négligeables, certaines convergences sont frappantes.

John Lawson

Prenons donc d'abord *A New Voyage to Carolina* de John Lawson, récit fondé sur un périple initial de deux mois, suivi de plusieurs années de déplacements intermittents dans les territoires de la Caroline. Le livre est

dédié aux gouverneurs (*Lords Proprietors*) de la province, qui est représentée comme étant leur possession absolue : “Je vous offre ici, Seigneurs” dit-il, “une description de votre propre pays” (3). Le public visé est constitué, au moins en partie, des immigrants anglais potentiels, car Lawson souligne souvent, d’une part la fidélité et la soumission aux Anglais des tribus indiennes rencontrées, et d’autre part les possibilités de faire fortune : “Cet endroit produit plus d’argent (*money*) que la plupart, voire que toutes les autres plantations du continent” (10). Une figure réapparaît régulièrement dans le récit : ce que l’on pourrait appeler la vision prospective. Lorsque le voyageur regarde des terres actuellement habitées par les Indiens, il voit ce que ces terres pourraient devenir dans les mains des Européens. Telle vallée se prêterait à merveille à l’agriculture, et elle est desservie par des rivières “très commodes pour le transport des marchandises que ce lieu peut produire” (51) ; telle plaine représente “des milliers d’hectares (qui) peuvent être clôturés, sans beaucoup de dépense ou de travail” (55). Lorsque Lawson fait remarquer, donc, que “les sauvages possèdent encore, en effet, la fine fleur de la Caroline, et les Anglais seulement le restant de ce beau pays” (61), cela a tout l’air d’un appel à la poursuite de la dépossession.

Tout ceci ne semble pas trop propice à la sympathie dans la rencontre avec l’“Autre”, mais il y a néanmoins chez Lawson une volonté de vérité et de justice vis-à-vis les Indiens : au début et à la fin de son récit il affirme vouloir rectifier des conceptions erronées véhiculées par des voyageurs marchands (*traders*) incultes et intéressés. Si la volonté critique est là, il faut dire que souvent dans *l’interaction concrète* avec les indigènes Lawson révèle plutôt son adhésion inconsciente aux valeurs dominantes des colons. Par exemple, il exprime sous la forme possessive son rapport aux Indiens qui servent de guides et de chasseurs à l’expédition : ce sont “nos Indiens”. Et dans les rencontres avec les tribus sur leur chemin, Lawson peut faire montre d’une condescendance certaine, comme lorsqu’il indique que ses camarades avaient reçu un message indien “avec maintes cérémonies à la convenance de cette sorte de créature” (39).

On peut voir aussi un refus de reconnaissance de l’altérité dans une pratique langagière frappante manifestée dans le récit : les Indiens avec lesquels lui et ses camarades nouent des rapports particuliers (souvent il

s'agit des chefs de tribus qui les accueillent), sont désignés par des surnoms anglais familiers, comme "Santee Jack", "Keyauwees Jack", "Enoe Will", etc. Une telle pratique nominative semble indiquer une certaine volonté de désamorcer, de domestiquer, de s'approprier l'altérité de la culture indienne, et par conséquent de bloquer la possibilité de déstabilisation des certitudes inhérente à la rencontre interculturelle.

La tendance de Lawson à traduire ce qu'il rencontre et ce qu'il observe de la vie indienne en terminologie anglaise, de forcer ce qu'il voit à rentrer dans des schémas familiers, va bien au-delà des noms. Alors qu'elle représente en principe une tentative de compréhension, elle entrave en fait celle-ci puisque Lawson se trouve confronté à une culture globale de nature totalement différente, dans laquelle les éléments qui peuvent ressembler superficiellement à des éléments de sa propre culture, prennent un tout autre sens. Ainsi, il se méprend lourdement lorsqu'il identifie les femmes désignées à donner leurs faveurs aux visiteurs à des prostituées - "*whores*" -, ou lorsqu'il traite les mythes et légendes indiens de simples "mensonges", les sorciers de charlatans ("*quacks*") qui trompent sciemment leurs auditoires. Mais les sorciers en particulier le rendent perplexe : malgré son scepticisme, Lawson assiste à des guérisons, et même à des prophéties qui se réalisent intégralement, phénomènes qu'il ne peut pas expliquer dans le cadre de ses présupposés. Dans ces cas, il se trouve obligé de les rapporter simplement au lecteur. En même temps, Lawson se sent souvent frustré dans son désir de comprendre davantage, car les Indiens refusent de répondre à certaines questions qu'il pose, notamment au sujet de leurs croyances et pratiques religieuses. Lawson se sent offensé, ne comprend pas pourquoi ils ne veulent pas tout lui expliquer, et montre par cet agacement même les limites de sa pénétration de leur mentalité.

Malgré ces points de cécité, Lawson relève certains aspects importants de la culture indienne, qu'il perçoit comme étant fondamentalement différents de la culture européenne, comme par exemple le sens de la temporalité, la manière de mesurer et la fonction de l'argent. Les analyses qu'il propose des phénomènes sont sans doute souvent très partielles, parfois embrouillées et contradictoires. Mais Lawson entrevoit néanmoins l'essentiel, un ressort fondamental des sociétés indiennes qui les opposent à sa

propre société, à savoir la nature pleinement solidaire et intégrée de leurs communautés. Il remarque souvent le partage des biens, la générosité, l'absence de dissensions et de conflits égocentriques.

Quant à l'évaluation de la société indienne, le texte de Lawson est traversé d'ambivalences, louvoyant entre l'expression involontaire de jugements sommaires négatifs hérités de son milieu, et l'expression d'une admiration qu'il ne peut pas s'empêcher de ressentir. Mais à cet égard - comme pour la dimension de la compréhension - on constate une différence sensible entre le récit de voyage et la description des Indiens qui le suit. Précisons que ce genre de récit se divise souvent entre une partie diachronique, le récit de voyage à proprement parler, et une partie synchronique, description générale des mœurs des Indiens rencontrés. Tout se passe comme si dans la première partie Lawson était trop près de l'expérience vécue pour passer outre à son conditionnement, alors qu'il peut commencer à le faire avec le recul imposé par un traité général⁷. Cette différence entre les deux parties reste partielle et relative, cependant, jusqu'à la conclusion. Mais dans cette conclusion, étonnante parce que le texte qui la précède ne nous y avait pas préparé, Lawson se lance dans un plaidoyer éloquent à la faveur des Indiens, et une critique sévère des colons :

“À vrai dire ils se comportent mieux envers nous, que nous envers eux.... Nous les considérons avec dédain et mépris, ne les trouvant guère mieux que des bêtes en forme humaine. Mais si on examinait la question à fond, on se rendrait compte que, malgré toute notre religion et notre éducation, nous possédons davantage de difformités morales et de tares que ces sauvages... Ces Indiens sont le peuple le plus libre du monde, et, loin d'être des intrus chez nous, c'est nous qui avons abandonné notre propre sol pour les chasser et pour saisir le leur. Nous ne faisons preuve d'aucune véritable justice dans les jugements que nous portons sur ces pauvres païens, car nous ne prenons en compte ni leur caractère naturel, ni leur éducation forestière et leurs étranges coutumes (grossières pour nous).” (243)

C'est donc seulement à la fin d'un texte contradictoire et ambigu, que Lawson parvient à une véritable transcendance de ses préjugés. C'est une tentative de sympathie qui reste plutôt à l'état d'ébauche.

Jonathan Carver

Si l'on regarde maintenant le récit de Jonathan Carver, on constate en même temps un développement et une continuité par rapport au récit de Lawson. A la différence de celui-ci, les *Travels* de Carver furent publiés seulement dix ans après la première rédaction, faite immédiatement au retour du voyage. Le texte publié en 1778 est le fruit de plusieurs révisions, dont la dernière fut effectuée, vraisemblablement, avec l'aide d'un éditeur londonien, dans le souci de le rendre plus intéressant, et donc plus vendable, auprès d'un grand public⁸. Carver a largement réussi dans ce but, car son livre connut une vingtaine d'éditions - anglaises, américaines, et diverses traductions - jusqu'au début du XIXe siècle⁹.

Le livre de Carver dans sa version publiée s'oriente donc davantage vers le grand public des curieux que vers le public plus restreint des immigrants ou des investisseurs potentiels, intéressés par l'exploitation des territoires de l'Ouest. Il y a pourtant des signaux envoyés à ce dernier public également : Carver se présente comme désintéressé lui-même, probablement plus qu'il ne l'était en réalité, mais à plusieurs reprises il fait miroiter les perspectives d'immenses richesses qui seront à prendre par ceux qui viendront après lui. Il cherche surtout, néanmoins, à séduire le grand nombre par l'aventure et l'exotisme. Son récit est truffé d'anecdotes et d'histoires sur les Indiens, plus susceptibles que les généralisations, selon lui, de les faire comprendre : "les anecdotes et les récits d'événements particuliers, aussi insignifiants qu'ils puissent paraître," dit-il, "permettent une meilleure compréhension des manières et des coutumes d'un peuple" (212). En général la narration de Carver est plus travaillée que celle de Lawson, plus "littéraire". C'est également une narration plus largement médiatisée par d'autres récits de voyages. Carver fait des emprunts importants à des voyageurs, français en particulier¹⁰.

Mais surtout, on est frappé par la disparition presque totale des ambiguïtés qui caractérisaient l'attitude de Lawson vis-à-vis des Indiens. Ici les jugements portés, à la fois dans le journal du voyage et dans le traité général sur la vie indienne, sont enthousiastes, presque sans réserves. Au lieu d'aboutir à cette perspective en conclusion seulement, dans une prise de

position abstraite, Carver avertit ses lecteurs dès les premières pages : “Je dois observer ici que, en dépit des idées effroyables sur la férocité de ces sauvages, comme on les appelle, que les habitants d’Europe ont tendance à entretenir, je fus traité de la manière la plus hospitalière et courtoise par toutes les tribus dans les territoires intérieurs” (65). Rien ne vient contredire cette appréciation par la suite¹¹, et le portrait que brosse Carver des indigènes nord-américains peut être associé à beaucoup d’égards aux idéaux rousseauistes et encyclopédistes. Il ne cite ni Rousseau ni aucun penseur des Lumières, et il n’est pas sûr qu’il les ait lus, mais la société indienne telle qu’il la décrit ressemble étrangement à une incarnation de la devise de cette Révolution française qui est déjà en gestation.

Parmi les anecdotes racontées dans le récit, un grand nombre concernent ses propres interactions avec les indigènes, et elles sont narrées avec un brio certain. Il raconte par exemple sa surprise et son inquiétude à la première rencontre avec une tribu, lorsque les Indiens tirent sur lui (mais au-dessus de sa tête) et il les voit “en train de courir d’un arbre ou souche d’arbre à l’autre, poussant des cris et se comportant comme s’ils étaient dans le feu du combat” (65). Il se prépare à donner l’ordre de tirer sur eux, mais heureusement un membre de l’expédition lui signale à temps “que c’était leur manière habituelle de recevoir les chefs des autres nations” (66). Dans d’autres rencontres par la suite Carver se montrera pacifique et amical même quand la situation paraît menaçante (dans sa narration il se donne souvent le beau rôle, insistant sur son courage comparé à d’autres membres de la compagnie qui veulent fuir).

Mais les interactions de Carver avec les Indiens vont bien au-delà des premières rencontres, bien entendu, et il semble avoir participé, davantage que Lawson, à la vie indienne. Il passa cinq mois avec une tribu de “Nadowessie” des Plaines (c’est le nom que ces Indiens se donnaient eux-mêmes ; il s’agit de ceux que les Blancs appelaient les Sioux). Carver apprit leur langue pendant ce séjour, fut admis à leurs conseils et même adopté comme “*chief*”. Peut-être plus important que cette participation honorifique, il chassa souvent avec eux, échangea des histoires de guerre autour d’une pipe (puisant dans ses souvenirs de guerre contre les Français). Il se joignit même fréquemment à eux dans leurs danses de guerre, bien que cette der-

nière activité lui fit peur, car dans leurs danses les guerriers imitaient les gestes de la guerre avec des couteaux aiguisés.

Le degré de projection dans la culture de l' "Autre" est donc considérablement plus élevé chez Carver que chez Lawson. Deux détails permettent, peut-être, de mesurer la différence. Comme Lawson, Carver mentionne l'importance pour les Indiens des discours et des cérémonies dans les rencontres entre différents groupes. Mais au lieu de parler de ce qui est "à la convenance de cette sorte de créature", Carver transcrit un discours qu'il leur avait tenu, "pour montrer à mes lecteurs un spécimen du langage et du style qu'il faut utiliser lorsqu'on s'adresse aux Indiens, pour attirer leur attention et mettre les expressions de l'orateur en accord avec leurs idées" (90). L'idée est la même, mais le ton a changé considérablement. Deuxième détail : au lieu de donner des surnoms anglais aux Indiens à la manière de Lawson et de ses camarades, Carver se laisse nommer par eux : les Naudowessie l'appellent "Shebaygo", ce qui signifie, dit-il, "un écrivain, ou une personne qui s'occupe à faire des hiéroglyphes, car il m'ont souvent vu en train d'écrire" (189).

Bien que la différence entre Lawson et Carver soit considérable, il ne faut pas l'exagérer. Au sujet de ses discussions amicales avec les Naudowessies, Carver nous dit : "J'ai tenu ces conversations avec eux en grande mesure pour obtenir des renseignements par rapport au but principal que j'avais constamment en vue, à savoir, recueillir des informations sur la situation et les produits non seulement de leur propre pays mais aussi de ceux qui se trouvaient plus à l'ouest" (89). But pragmatique, donc, au service des intérêts des colons. Il faut ajouter cependant que cette affirmation est peut-être motivée au moins en partie par le désir que pourrait ressentir Carver de faire preuve de sérieux auprès de la couronne. Et même si on le prend au pied de la lettre, on peut reconnaître que cette intention cachée dans ses interactions avec les Naudowessie n'aurait pas nécessairement empêché Carver d'être séduit en même temps par leur culture.

Quant à la dimension de la "compréhension", on peut dire qu'en général Carver pénètre plus loin que Lawson dans l'analyse des phénomènes observés ; se laissant moins dominer par des *a priori*, Carver s'approche davantage d'un regard "ethnologique". Lui aussi bute de temps à autre sur

l'opacité du fait indien, sur la difficulté d'interprétation de ce qu'il voit, et du refus des Indiens de se livrer librement. Mais il n'exprime aucun agacement impérial comme le fait Lawson. Comme celui-ci, il est troublé par l'efficacité apparente de la magie indienne, qu'il n'arrive pas à expliquer, mais il constate calmement le mystère, et laisse le lecteur libre de juger (l'appel au lecteur indique sans doute que Carver est conscient de l'attrait exotique du surnaturel primitif pour son public).

Un exemple permettra de comparer le regard de Lawson et de Carver. Nous avons vu que pour Lawson les femmes offertes aux étrangers sont assimilables aux prostituées. Voici ce qu'en dit Carver : "J'ai observé que ce peuple (les Killistinoe) pratiquait toujours une coutume qui semble avoir été universelle avant que les Indiens connaissent les mœurs des Européens : celle d'offrir la compagnie de leurs femmes en hommage aux étrangers. Cette coutume est pratiquée par les chefs eux-mêmes, pour qui elle représente la plus haute expression de courtoisie" (103). Carver se réfère au sens que les Indiens eux-mêmes semblent attribuer à cet acte, au rôle que cette pratique peut jouer dans le cadre de leur culture. L'explication est peut-être rudimentaire, mais par rapport au texte de Lawson un saut épistémologique s'est produit. Au lieu de lire l'Autre au travers de sa propre grille culturelle, il y a une tentative d'imaginer la grille de l'Autre, et de l'utiliser pour interpréter les phénomènes observés.

William Bartram

Regardons enfin le dernier récit : les *Travels* de William Bartram. Avec ce dernier auteur on constate une continuation - et une culmination - de la progression que l'on a déjà remarquée entre Lawson et Carver : une progression vers la reconnaissance de l'"Autre", vers la sympathie et même l'identification avec lui. Dans le cas de William Bartram, la sympathie devient plus entière encore que chez Carver, parce qu'elle est plus pleinement intégrée à sa vision du monde¹². Carver fut sans doute impressionné par ses expériences en terre indienne, mais sa réaction ne semble pas représenter, comme chez Bartram, la révélation d'une affinité profonde. Dans les pages des *Travels* de Bartram s'exprime de mille manières un panthéisme lyrique

et un primitivisme (dans le sens d'une nostalgie du rapport organique et originel de l'homme à la nature, et de l'homme à l'homme) qui le rapproche du romantisme. D'ailleurs ce texte, qui ne fut publié que quatorze ans après l'achèvement du voyage et qui porte lui-même les marques d'une certaine recherche de la "littérarité", fut lu et apprécié par Wordsworth, Coleridge, et d'autres auteurs romantiques.

Si la vision de William Bartram, et l'affinité que celui-ci ressent pour les Indiens, doivent sans doute quelque chose à son milieu botanisant et quaker, elles ne peuvent pas être expliquées entièrement par lui. Car chez son père, John, par exemple, se manifeste un rapport à la nature bien plus pratique et scientifique, et une hostilité certaine envers les Indiens¹³.

La perspective de William Bartram n'est pas entièrement sans contradictions dans les *Travels*. On y trouve à plusieurs reprises ce que nous avons appelé la vision prospective chez Lawson, c'est-à-dire l'image de ce que pourraient devenir les terres sauvages si elles étaient "améliorées" (*improved*) par l'industrie des Blancs. Et dans son introduction, Bartram appelle de ses vœux un plan "judicieux" pour la "civilisation" des Indiens (26). Mais ces passages tranchent avec tout le reste, qui tend au contraire à célébrer la nature dans l'état où la laissent les Indiens, et à juger la culture des Indiens supérieure à celle des Blancs.

Lorsque Bartram commença son voyage, plusieurs grandes cessions de terres aux colons venaient d'être effectuées, notamment en Géorgie. Certains Indiens en étaient mécontents, ce qui rendit périlleux, dans une partie du parcours, le voyage de Bartram. Malgré ces difficultés, celui-ci poursuivit son voyage (tout en modifiant le trajet selon les conditions), et garda son attitude bienveillante envers les Indiens, leur donnant raison souvent contre les colons.

Bartram raconte un incident de rencontre avec un Indien, où il réagit, comme Carver dans des situations semblables, avec courage et sang-froid devant un danger apparent. Mais dans la manière de vivre l'expérience des deux hommes, on trouve une différence importante. Alors que le comportement de Carver semble être dicté surtout par des soucis pragmatiques, celui de Bartram découle de toute une philosophie des rapports entre les hommes. L'incident se produit lorsque Bartram, seul au milieu d'une vaste

savane en Géorgie, “au-delà de l’ultime frontière des habitations des Blancs” (44), rencontre un Indien à cheval, armé et apparemment en colère. Après un premier moment de peur, Bartram vient à sa rencontre en lui tendant la main et en l’appelant frère. La première impulsion de l’Indien est de retirer brutalement sa propre main, “avec un regard plein de malice, de rage, de mépris” ; mais, “en me regardant de nouveau plus attentivement, il s’approcha rapidement en donnant de l’éperon, et avec un air de dignité dans son regard et ses mouvements, il me donna la main” (45). Ensuite Bartram se projette dans l’esprit de l’autre, en essayant de deviner sa pensée intime :

“Peut-être que le langage silencieux de son âme, pendant le moment d’incertitude (car je suis convaincu que son intention était de me tuer à son arrivée) ressemblait à ceci : ‘Homme blanc, tu es mon ennemi. Toi et tes frères ont peut-être tué les miens ; mais ce n’est peut-être pas vrai, et même si tel était le cas, tu es maintenant seul, et sous mon pouvoir. Je te laisse vivre, le Grand Esprit m’interdit de toucher à ta vie... Va rejoindre tes frères, dis-leur que tu as rencontré dans les forêts un Indien qui savait être humain et compatissant” (45).

Bartram apprend par la suite que cet Indien était un hors-la-loi exilé de sa tribu, qui venait d’être battu par des commerçants dans les alentours, et qui avait juré de se venger. Un beau témoignage, pourrait-on dire, de la force morale de William Bartram, qui put atteindre l’humanité essentielle de l’autre en dépit du poids de l’Histoire.

Les rencontres de Bartram ne se limitent nullement à ce genre de contact passager, bien entendu, et comme Carver il résidera pendant des mois dans plusieurs communautés d’Indiens. Comme Carver il se fera attribuer un nom par ses hôtes (il sera “Puc Puggy”, ou “chasseur de fleurs”).

Quant à sa compréhension des êtres et des phénomènes, elle est très large. A la différence des deux autres voyageurs, Bartram s’intéresse presque autant au *passé* des Indiens qu’à leur présent. Ainsi, il examine souvent - en s’interrogeant sur leurs fonctions et leurs significations, qui demeurent en grande mesure mystérieuses - les monuments d’un passé lointain, probablement précolombien. Il “lit” aussi, dans les paysages avec leurs traces d’anciens villages, bâtiments, cimetières, etc., l’histoire plus

récente des Indiens, qui abonde notamment en expropriations violentes par les Blancs. Bartram lit enfin les physionomies des Indiens actuels qu'il rencontre, discernant dans celles-ci les indices de traits moraux : droiture, fierté, bonne humeur, etc. Comme les deux auteurs précédents, il relève comme qualités fondamentales des sociétés indiennes le partage égalitaire des biens, l'entraide, le manque de dissension, d'égoïsme, d'avarice.

Tout ceci suscite une grande admiration chez Bartram. Il admire les anciens monuments - monts artificiels, terrasses, allées, etc. - à la fois pour leur beauté et pour ce qu'ils laissent supposer concernant la grandeur des civilisations du passé. En outre, si les civilisations du présent sont moins grandioses d'un point de vue matériel, elles font preuve, pour Bartram, d'une grandeur morale sans égal. Il suggère que les sociétés indiennes sont organisées de telle manière que les vertus que l'individu acquiert à grand peine en Europe ou dans les colonies, y sont naturelles et généralisées : "aussi étrange que cela puisse paraître", dit-il, "les mêmes devoirs moraux qui pour nous constituent le caractère vertueux et aimable, mais qui sont tellement difficiles à maintenir sans coercition ou entraves visibles, (y) fonctionnent comme un instinct, avec une harmonie étonnante et une aisance naturelle" (182)¹⁴. Le seul aspect de la vie indienne qui lui pose problème - c'était le cas déjà pour Lawson et Carver, mais cela l'est *a fortiori* pour le pacifiste quaker qu'est Bartram - c'est leur pratique continue de la guerre, et la férocité avec laquelle ils la pratiquent. À l'instar des deux autres, cependant, Bartram "comprend" s'il ne justifie pas entièrement ces pratiques, en affirmant que les Indiens se livrent à des guerres de destruction réciproques pour des raisons souvent plus défendables, et plus "élevées", que celles qui motivent les guerres "civilisées", dans le pire des cas pour des raisons analogues. Chez les Indiens il s'agit surtout du maintien de leurs droits territoriaux et la recherche de l'"honneur". Le plus important, aux yeux de Bartram, c'est que les Indiens ne font jamais la guerre pour des raisons de gain - le mobile le plus barbare de tous - comme cela peut être le cas chez les Européens.

Pour conclure, nous dirons que les différences constatées entre ces trois récits d'errance en territoire indien, peuvent s'expliquer en grande mesure

par les spécificités de leurs auteurs. Lawson, en tant que colonisateur, administrateur et spéculateur sur les terres, est le plus directement impliqué dans le processus contre lequel les Indiens s'insurgent. Carver, en tant que soldat, aventurier et cartographe, n'a pas un intérêt personnel aussi direct mais reste néanmoins au service de l'entreprise d'exploration qui jette les bases de l'expropriation. Bartram, finalement, est le seul qui ne soit mû par aucune arrière-pensée dans ses rapports avec les Indiens rencontrés. Avec sa vision idéaliste et désintéressée, qui constitue une modulation *sui generis* du quakerisme et du romantisme, il est celui des trois qui est le mieux à même de réaliser le potentiel d'ouverture dans la rencontre errante. Mais, au-delà des différences, il reste un point de convergence important. Cela se laisse entrevoir seulement chez Lawson, et ne s'articule pleinement que chez Bartram, mais il est présent partout. Cette convergence, c'est à notre sens la confirmation de l'hypothèse d'un des plus éminents "ethno-historiens", Wilcomb Washburn : "Les écrits de ceux qui connurent le mieux l'Indien", écrit-il, "témoignent légitimement de l'existence d'un 'bon sauvage' (*noble savage*)..., d'une admiration générale, mais non sans réserves, pour le caractère et le gouvernement de l'Indien en comparaison avec l'homme blanc"¹⁵. Ce que l'on peut apprendre de plus important de ces voyageurs, ne serait-il pas en fin de compte que le "bon sauvage" ne se réduit pas si facilement à un mythe littéraire?

Robert Sayre

Professeur de littérature anglophone à l'UMLV

Notes

- 1 Sur le débat récent autour de la "transition vers le capitalisme" dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord, voir James A. Henretta, *The Origins of American Capitalism : Collected Essays*, Boston, Northeastern Univ. Press, 1991 ; Allan Kulikoff, *The Agrarian Origins of American Capitalism*, Charlottesville, Univ. Press of Virginia, 1992 ; "The Transition to Capitalism in America : A Panel Discussion", *The History Teacher*, mai 1994. Une autre tendance historiographique développe la notion de "révolution dans la consommation" : voir *Of Consuming Interests : The Style of Life in the Eighteenth Century*, eds. C. Carson, R. Hoffman, P. J. Albert, Charlottesville, Univ. Press of Virginia, 1994.
- 2 Sur la représentation de la violence dans le récit de captivité et le journal militaire, entre autres, voir Robert Sayre, "La violence guerrière des Indiens : représentations et réactions anglo-américaines au XVIIIe siècle", *XVII-XVIII : Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 44, juin 1997.
- 3 Le titre d'un ouvrage important de cette tendance est emblématique : Mary-Louise Pratt, *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.
- 4 La meilleure édition moderne, avec une introduction sur Lawson et son œuvre, est : *A New Voyage to Carolina*, ed. H. T. Tefler, Chapel Hill, NC, Univ. of North Carolina Press, 1967. Toutes les références seront à cette édition (les traductions sont les miennes).
- 5 Une édition récente, également avec une introduction approfondie, est : *Jonathan Carver's Travels Through America, 1766-1768*, ed. Norman Gelb, New York, John Wiley and Sons, 1993. Toutes les références seront à cette édition (les traductions sont les miennes).
- 6 *Travels through North and South Carolina, Georgia, East and West Florida, the Cherokee Country, the Extensive Territories of the Muscogulges or Creek Confederacy, and the Country of the Chactaws*, Philadelphie, James and Johnson, 1791. Une demi-douzaine d'éditions ont paru depuis les années 1920. Toutes les références seront à l'édition Penguin : William Bartram, *Travels*, New York et Londres, Viking Penguin, 1988. (Les traductions sont les miennes).
- 7 Dans *Les Sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill et Londres, Univ. of North Carolina Press, 1997, Gordon M. Sayre (aucun rapport de parenté avec l'auteur de cet article) propose plusieurs explications possibles pour rendre compte des divergences semblables relevées par lui-même et d'autres chercheurs dans les récits de l'époque (voir p. 80, 112). Il est particulièrement remarquable que dans le corpus auquel il fait allusion, la polarité - attitude positive, attitude négative - ne fonctionne pas toujours dans le même sens.
- 8 Sur le processus de transformation du journal originel, voir Robert Sayre, "From Journal to *Travels* : Jonathan Carver's 18th Century Voyage into Indian Country", in *Seuils et Traverses : Enjeux de l'écriture du voyage (actes du Colloque de Brest, 6-8 juillet 2000)*, Presses de l'Université de Bretagne Occidentale, 2002, tome 2.
- 9 Voir John Thomas Lee, *A Bibliography of Carver's Travels Through the Interior Parts of North America in the Years 1766, 1767, and 1768. From the Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin for 1909*, Madison, The State Historical Society of Wisconsin, 1910.
- 10 Notamment les ouvrages de Hennepin, Lahontan et Charlevoix. Les emprunts furent suffisamment étendus pour amener certains, au XIXe siècle, à mettre en question l'authenticité du voyage de Carver. Plus récemment, cependant, celle-ci a été établie sans l'ombre d'un doute : voir l'introduction à l'édition citée, par N. Gelb, p. 46-47.
- 11 Ce jugement est également corroboré dans une lettre personnelle adressée par Carver à son épouse en septembre 1767, alors qu'il était toujours en voyage. La lettre fut publiée dans le journal *The Boston Chronicle*, le 22 février 1768. Elle est rééditée en appendice de *A Bibliography of Carver's Travels*,

op. cit., p. 149.

- 12 Patricia M. Medeiros différencie Bartram et Carver de ce point de vue, dans "Three Travelers : Carver, Bartram, and Woolman", in *American Literature, 1764-1789 : The Revolutionary Years*, ed. Everett Emerson, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1977. Un récent ouvrage important réunit tous les textes de Bartram qui ont trait aux Indiens, et analyse ses rapports avec ceux-ci dans une longue et excellente introduction qui prend en compte l'intégralité des sources secondaires déjà parues : *William Bartram on the Southeastern Indians*, eds. Gregory A. Waselkov et Kathryn E. Holland Braund, Lincoln et Londres, Univ. of Nebraska Press, 1995.
- 13 Cette hostilité, néanmoins rare chez les quakers, s'explique sans doute en grande partie par le fait que le père de John fut tué lors d'un raid par des Indiens. Voir *William Bartram on the Southeastern Indians*, *op. cit.*, p. 16-17.
- 14 Dans le passage cité, cette appréciation s'applique à strictement parler à la société des Muscogulge en particulier. Mais il est clair que Bartram lui donne une extension plus globale.
- 15 Cité dans James Axtell, *After Columbus : Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York et Oxford, Oxford Univ. Press, 1988, p. 12.