

L'homme des Lumières et la découverte de l'autre (avant-propos)¹

Daniel DROIXHE et Pol.-P. GOSSIAUX

Le VIe Congrès International des Lumières organisé par le Groupe d'Étude du dix-huitième siècle, qui s'est tenu à l'Université de Bruxelles du 24 au 31 juillet 1983, avait réservé à l'anthropologie et à l'ethnographie une place que justifiait à elle seule, l'importance des enjeux et des choix engagés par le Savoir des Lumières sur l'homme. Une section entière du Congrès, la troisième, était ainsi consacrée à « l'Européen et la découverte de l'autre » tandis qu'une table ronde réalisée par l'association Homo Classicus était dévolue à « L'épistémologie de l'anthropologie au dix-huitième siècle ». Près de quarante communications furent ainsi entendues.

Le choix que les *Études sur le XVIIIe siècle* proposent ici de ces communications entend offrir un éventail des orientations de recherche les plus significatives et des territoires nouveaux qui furent alors explorés. C'est dire que certains exposés sans doute marquants, proposés au colloque, mais dont les thèmes étaient déjà bien exploités ailleurs ne seront pas repris ici. L'on cherchera toutefois dans cet avant-propos, à donner une idée de l'intérêt et du foisonnement de l'ensemble des questions abordées au Congrès, notamment celles qui touchent à des problèmes discutés dans ce volume.

L'une des impressions que finirent par imposer la plupart des communications est celle du caractère empirique de la réflexion des Lumières sur l'homme et la nature aléatoire ou provisoire des modèles auxquels elle semblait se référer.

L'on rappellera donc que l'anthropologie des Lumières s'élabore dans une sorte de vide épistémologique, celui laissé par l'effondrement des grandes métaphysiques classiques, notamment du cartésianisme. L'anthropologie cartésienne s'était en effet heurtée à d'insurmontables apories. Non seulement ce qu'elle tenait pour l'essence de l'homme, l'union de l'étendue et de la pensée, de l'intemporel et de la durée demeurait à la fois incompréhensible et impensable, mais lorsqu'elle avait cherché à assigner la spécificité de l'homme face à l'animal, elle n'avait eu d'autre recours que le critère de l'institutionnalité du langage soit son appartenance à l'ordre de la contingence. La pensée humaine ne pouvait dès lors s'inscrire elle-même que dans la durée et ses aléas : elle pouvait être autre, ou n'être pas. Corollaire

¹ Paru dans *l'homme des Lumières et la découverte de l'autre*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985.

qui, énoncé comme tel, renvoyait l'*épistémè* cartésienne à des antinomies désormais patentées.

Sans doute, certains philosophes du dix-huitième siècle se réfèrent encore à l'anthropologie cartésienne lorsqu'ils magnifient les privilèges que confèrent à l'homme la pensée et l'usage de la parole. Mais ces déclamations relèvent désormais de mythologies, non de savoirs : elles entrent dans une rhétorique de l'exorcisme, celle que suscite notamment la peur de l'animal. C'est d'ailleurs au sein de l'Histoire Naturelle (voir Buffon et son école), là où la recherche ne cesse de révéler les affinités de l'homme et de l'animal, que cette rhétorique se manifeste avec le plus de violence.

En fait, de 1650 à 1730 une autre anthropologie, opposée à celle de Descartes, s'était constituée sur les concepts de la durée et de l'histoire avec le recul, on est en droit d'y déceler l'origine de l'anthropologie culturelle moderne. Elle reposait sur un refus simple : celui d'une différence d'essence, postulée jusqu'alors, entre l'homme et l'animal. C'est dire qu'elle se référait aussi bien à la tradition des sceptiques du seizième siècle (Montaigne) qu'à l'ontologie matérialiste des Libertins de la génération suivante. L'ordre des différences qui, en dépit de tout, sépare l'homme de l'animal ne pouvait être compris dans ce système que comme celui d'un écart, d'un ajout à la nature animale de l'homme — soit l'ensemble de ces pratiques, de ces rites et de ces institutions qui fondent le régime de la culture.

Dès lors, la spéculation se porte sur le contenu du fait culturel, son essence, sa raison profonde. C'est au sein du discours des jurisconsultes du Droit Naturel (Grotius, Pufendorf), des politologues (Hobbes, Locke) et des philosophes (Spinoza, Bayle, Vico) que les premiers concepts trouvent une formulation cohérente. Le fait culturel y est réduit à l'assomption d'un ensemble limité de Règles, destinées à assurer la subsistance et la survie de l'espèce — Règles par essence arbitraires puisque inexistantes dans la nature et par ailleurs totalement irrévocables. Défini de cette façon, comme un ordre nouveau coupé de la nature, quoique motivé par elle, et d'une nature qui est donnée comme insuffisante voire mauvaise, le concept de culture ne pouvait que mener au désarroi et au vertige : l'homme semblait exclu des plans de la nature et le régime qu'il s'était construit était au sens strict, celui de l'aliénation. Tout un courant de pensée qui culmine dans l'œuvre de Rousseau s'élève avec désespoir contre ce constat dont il entend conjurer l'évidence.

D'ailleurs, les scénarios du passage de la nature à la culture énoncés par cette anthropologie en termes purement logiques, semblaient réellement impensables. L'acte culturel y était donné comme le corollaire de décisions rationnelles : le contrat social avait été décidé par l'homme pour mettre fin à l'état de guerre qu'impliquait le régime de la liberté naturelle (Hobbes), le langage s'était constitué « arbitrairement » pour favoriser les échanges nécessaires par la formation des sociétés (Simon), les lois sur la propriété

avaient été prises pour autoriser la juste circulation des richesses (Pufendorf). Autrement dit, et la critique de Leibniz contre le Droit Naturel de Pufendorf le soulignera avec force, les concepts spécifiques de la culture existent déjà dans la nature de l'homme et se fondent en lui. Dès lors, la culture n'existe pas comme telle ou n'est pas réellement différente de la nature. C'est dire qu'elle est impuissante à assurer la définition de l'homme, face à l'animal.

Aussi, à ces scénarios logiques vont succéder des tentatives plus empiriques qui chercheront à rendre compte de la dialectique du passage de la nature à la culture par d'infimes transitions évolutives. La nature s'affirmera à nouveau dans cette anthropologie empirique comme le territoire privilégié des références et des Normes culturelles. Le savoir des Lumières sur l'homme se construit ainsi sur le rêve d'une « culture naturelle » — véritable monstre épistémologique s'il n'était vrai que la notion de nature se prête alors à de permanentes discussions et n'autorise les choix les plus contradictoires.

Quoi qu'il en soit, la recherche anthropologique, devenue celle de la dialectique d'un passage, se transforme en une quête incessante des origines. Elle cherche à retrouver ces moments mystérieux où la Nature sans cesser d'être elle-même, porte en germe les Règles de l'homme, ce temps où le langage des sonorités du monde se mue en onomatopées, où les formes de l'être désignent à l'homme ses hiéroglyphes, où les choses enfin se métamorphosent en idoles (De Brosses).

Dans cette quête, c'est la terre, ses convulsions, ses accalmies qui s'imposent tout d'abord à la réflexion. Au-delà même, la contemplation de l'univers avait inspiré, de Bruno à Kant, des révolutions anthropologiques décisives. C. de Paw indique que le système géologique qu'il imagine pour expliquer l'état de dégénérescence des Américains est le cinquante et unième. Le naturaliste Desmaret, quelques années plus tard, en comptera davantage : aucun n'est étranger à la réflexion sur l'homme. La géologie manifeste en effet à quel point la nature, dont on découvre enfin l'autonomie et le « vouloir » (voir la communication de B. Stafford), se joue de l'homme, conditionne ses besoins et ses réponses, commande les architectures les plus profondes de sa pensée, de ses rêves et de ses angoisses (voir Boulanger présenté ici par L. Strivav). Ce constat à lui seul explique l'ambiguïté fondamentale du sentiment de la nature au dix-huitième siècle. Lieu de tous les engendremens, elle condamne et commande à la fois l'écart. Possessive et aliénante elle appelle la révolte dont elle dénonce à l'avance l'illusion. C'est dans cette ambiguïté que s'inscrit toute la réflexion des Lumières sur le fait culturel.

Après la terre, le territoire de la quête originelle s'ouvre sur une double dimension : celle du passé, de l'histoire, celle de l'ailleurs, de l'autre ou du sauvage — figure toujours vivante d'un ancêtre introuvable. Ainsi s'explique

l'importance que vont prendre après Vico l'histoire et l'ethnographie au sein de l'anthropologie — à laquelle ces disciplines étaient restées jusqu'alors radicalement étrangères. Toutes les institutions, de l'homme, ses gestes, son langage, ses rites, ses croyances vont ainsi être repris au sein d'une archéologie élaborée, doublée encore, il est vrai, de spéculations métaphysiques. Ces reconstructions livreront au moins quelques-unes des raisons de l'évolution des cultures. Les communications de B. Stafford, M. Bastiaensen et K. Simonsuuri éclairent ce moment fondamental de l'enquête. Avant le dix-huitième siècle, on pensait volontiers que les mythes voilaient l'essence de philosophies complexes, tenues à distance du peuple : que les hiéroglyphes constituaient l'écriture secrète d'un Savoir aussi mystérieux qu'étendu, détenu par la caste des prêtres. Même le sabéisme (culte des astres et du feu) était perçu comme une forme épurée de religion qui impliquait toute une métaphysique de l'Être.

Avec Vico, Warburton, Blackwel, Goguet, Pluche, De Brosses et d'autres, les hiéroglyphes, la fable, le mythe, etc., se trouvent restitués à l'archéologie du savoir de la collectivité tout entière. Ils manifestent l'harmonie de l'homme primitif avec la nature. Mais aussi sa passivité.

Ce diagnostic inspire des approches radicalement différentes de la fonction de la culture. Elles pèseront d'une manière décisive sur le statut de l'autre.

D'un côté, on pouvait magnifier l'ordre des signes primitifs, relever leur degré d'adéquation aux voix de la nature et découvrir ainsi dans la culture des temps anciens le paradigme où l'homme moderne puisse rêver ses univers perdus. Que de nostalgie chez Diderot, Rousseau. De Brosses, Engel, quand ils songent aux gestes primitifs, porteurs des évidences les plus manifestes ! Et lorsque Noverre cherche à renouveler la danse, Wathelet la peinture ou Diderot la pantomime, c'est toujours aux temps anciens, aux Âges d'or, qu'ils se réfèrent.

Cette nostalgie suscite le goût du « barbare » — l'« apollinien » de Hölderlin : les poésies « erses » d'Ossian, le gothique, les patois, les antiquités d'Herculanum, les celtes, les scythes, le « sanskretion ». Empédocle, Pindare, Shakespeare : thèmes et figures d'un prochain *Sturm und Drang*.

Le même rêve commande certaines pratiques : l'initiation maçonnique par exemple, à laquelle le *Séthos* d'un Terrasson fournit de nouveaux modèles, comme l'a montré P. Retat, entend renouer avec l'Eden des communions solaires.

Mais par ailleurs, comment ignorer que la richesse même de ces langages, de ces écritures et leur polysémie les rendaient finalement impropres à transcrire la clarté d'une pensée logique et l'ordonnement d'un discours ? S'ils trouvaient leur expression dans la création verbale ou musicale (et l'on

sait depuis Fontenelle et Houdar de la Motte combien celle-ci est dévalorisée), ils interdisaient toute emprise réelle sur l'Être. En somme, ils étaient trop riches pour être productifs, trop étroitement ordonnés par le monde pour l'ordonner à son tour.

À cet égard, la réflexion d'un Hume ou d'un De Brosses sur le fait religieux est exemplaire : le fétichisme, soit la nature idolâtrée (stade antérieur au « sabéisme » étudié ici par Bastiaensen), constitue la forme de la servitude et de l'aliénation la plus dégradante pour l'homme. Après tout, Vico avait déjà rappelé que les temps primitifs étaient ceux de la tyrannie et pour l'abbé Dubos, les arts de l'« Âge d'or » culminaient dans les gladiatures les plus atroces. Comment s'étonner dès lors que les fables, les mythes, la religion tout entière, soient dénoncés depuis Fontenelle, Bayle et Meslier comme les instruments les plus sûrs de l'asservissement ?

Ici encore, l'idée d'une transformation rendue nécessaire par la nature elle-même s'inscrit au cœur d'une idéologie qui s'affirme partout comme une Économie étendue et qui tente d'élever le principe de la gestion de l'univers au rang d'un impératif moral.

Ces choix antinomiques régis par l'idéologie de la production — ou son refus — décident également du statut du sauvage, dans la pensée des Lumières et de celui de ses figures multiples : la femme (voir la communication de M. Brewer), l'« hermaphrodite » (article de Cartwright), et d'autres tel le singe — auquel R. Wokler (« Chimpsky and the perfectibility of animals») et C. Hamans («The ape in Dutch linguistics») ont consacré leur exposé.

Pour ceux qui, au dix-huitième siècle, persistent à croire que le destin de l'homme est de s'unir au monde, non de le dominer, le sauvage demeure l'être intangible dont la liberté (ici l'accord avec la nature) inspire toute une rêverie qui traverse l'œuvre de La Hontan, de Rousseau, de Pernety, de Le Vaillant. Ce rêve peuplera le roman de transfuges européens qui rejoindront la cause de la nature, le parti des opprimés, tel l'Alonzo des *Incas* ou l'héroïne de Richardson dans *Mirano*. Le retrait au creux des repères oubliés d'Amériques parfois imaginaires implique clairement ici le refus d'un monde devenu insupportable comme l'indique *Théodore ou les Péruviens* de Pigault-Lebrun. Le retour à la nature traverse souvent le vertige de la femme exotique qui joue le rôle de métonymie suprême : celle de l'Eden des Mères — ce que suggère notamment l'étude de T. Bowling. Ces évasions ne sont pas seulement romanesques et l'idylle bien réelle qui unit Le Vaillant à Narina, la tendre fleur hottentote, prend à la fin du siècle une valeur emblématique. Il est vrai que trop souvent encore dans le roman exotique, la femme ne figure que pour ce qu'elle est en Europe : une monnaie d'échange, une métaphore des richesses de l'ordre mâle.

Ceux à qui le voyage est refusé peuplent au moins leur univers d'objets exotiques. Contrairement à ce que l'on croit, le Musée ethnographique n'est pas l'invention du vingtième siècle. Un cabinet d'Histoire Naturelle se doit, écrit Valmont de Bomare (1766), d'être rempli de « raquettes, de hamacs, d'habillemens ou ajustemens & plumages des Indiens, de calumets ou pipes, de carquois, d'arcs, de flèches, de casse-têtes, de boutons, bonnets de plumes, *couyoux* ou tabliers, *pagaras ouarabés* ou colliers, nécessaires Chinois, éventails de feuilles de latanier, gargoulette du Mongol, *kanchoas* ou fouet Polonois, canots Indiens, instrumens de musique Chinois. [etc.. etc.] équipages & ustensiles des Indiens & d'autres peuples anciens et modernes ».

L'on sait assez les richesses des collections ramenées par Cook d'Océanie. Même exotisme musicographique en fatras, dans les idées, lorsque telle ou telle institution sauvage vient remplir la case vide de la logique des origines. Certaines hypothèses furent tout de même toniques lorsque, par exemple, les différences de ton du chinois sont rapportées au chant originel ou que la structure incorporante des parlers indiens restitue l'holophrastie des langues-mères.

L'éloge du sauvage mènera tout naturellement à l'apologie de la rébellion et se muera souvent en une révolte ouverte contre le système d'oppression mis en place par le Pouvoir colonial. Elle inspirera l'action des philanthropes anglais et américains et des Amis des Noirs. L'on a dit parfois, un peu naïvement, que ce discours entrainait lui-même dans les vices du système colonial car il est vrai qu'un Nègre libre travaille mieux qu'un esclave enchaîné. Toutefois, dans la mesure où les plaidoyers en faveur du sauvage et de l'esclave impliquent le rêve d'un monde sans travail, ceux-ci non seulement refusent mais dénoncent tout enjeu économique. C'est le cas chez Pechméja dans l'*Histoire des Deux Indes*, le cas également d'un Bernardin de Saint-Pierre dans son *Voyage* (évoqué par A. Gunny) malgré les contradictions dont l'auteur n'est pas dupe. L'esclave « presque blanche » dont on barbouille la 'ordures quand elle s'endort de fatigue, les fouettés qui mordent le canon sur lequel on les attache, ceux qui n'arrivent plus à crier : autant d'images inoubliables. À ceux-là, Bernardin n'a plus l'audace de parler le langage d'une « civilisation » à laquelle ce disciple de Rousseau ne croyait d'ailleurs pas. La constitution du Libéria (1822) est la seule réponse logique à ces constats.

Pour les autres — et ils sont les plus nombreux — auxquels la nature apparaît avant tout comme le règne de la nécessité et de la servitude, l'ordre sauvage est lui-même perçu comme celui de l'asservissement. Un ordre qu'une éthique bien ordonnée se doit de libérer. C'est-à-dire de coloniser et d'assimiler. Vers 1770. Suard et son équipe, à laquelle viendra bientôt se joindre le ministre Fleurieu, mettaient au point un plan de colonisation universelle au profit de la France et de l'Angleterre seules. Une petite ration de blé, un peu de science, distribués à tous les habitants de l'Univers ainsi

satisfaits, devaient permettre à l'Occident une gestion bien pensée des richesses de la planète. Un peu plus tard, les délégués des provinces des États-Unis d'Amérique réunis pour proclamer leur indépendance décident, sur le papier, la suppression pure et simple des Indiens. Tous les signataires étaient acquis aux principes des démocraties les plus avancées. Washington protesta bien contre ce génocide serein : il fut le seul. À la même époque, le massacre des Hottentots était consommé. Les documents publiés plus tard (1840) révèlent que le score normal pour une famille de Boers bien pensants était de cinq à six mille victimes par mois. Cook ignorait lorsqu'il mit le pied à Bounty Bay que, quarante ans plus tard, les quatre cinquièmes des aborigènes (le seul peuple qui n'a jamais trouvé de nom dans les langages occidentaux) avaient été décimés au cours de chasses où on les trouvait du reste moins habiles que les « kangaroos ».

Finalement, le thème de la production ne pouvait s'affirmer que comme l'un des motifs les plus têtus du Congrès. Il convient donc de s'y arrêter un peu. C. Biondi a évoqué l'« utilitarisme impudent » d'une partie de la littérature des Lumières relative au continent noir, et son corollaire, le bâillonnement culturel. La 118^e des Lettres persanes, a-t-on rappelé, réglait en quelques lignes la description de l'Afrique. On ajoutera que la 120^e commence par reprocher aux « sauvages » leur « éloignement pour le travail ».

Robertson, dans son *Histoire de l'Amérique* (dont traite J. Smitten), croit en une rééducation et réfute donc le leitmotiv de l'infériorité naturelle de l'Indien, l'imberbe à la virilité molle que décrivaient Buffon, De Pauw et Raynal. Partant de ces images négatives, Ph. Stewart a détaillé le cheminement sémantique qui conduit du « sauvage américain », comme dans *Alzire*, à l'Américain d'acception moderne : évolution que consacrent Saint-Jean de Crèveœur, en 1784, et deux ans plus tard Chastellux, dont traite M.-Th. Isaac.

Le rapport entre travail et culture, ou acculturation, pénètre constamment ici l'image de l'autre. L'*Histoire des Deux Indes*, s'émerveillant de l'énergie déployée par les Noirs lorsqu'ils font de la musique, distingue derrière celle-ci de manière sibylline la possibilité de solides « amusements économisés ». Ailleurs, en sens inverse, c'est la nonchalance qui paraît bloquer la plus élémentaire acquisition culturelle, celle d'un langage. Le Tahitien Aoutourou, que ramène Bougainville, n'arrivera jamais à prononcer une phrase correcte en français ou en anglais, se dit le physicien Lichtenberg. On feint d'hésiter entre une incapacité native, un écart articulatoire insurmontable, et un manque définitif d'application, ce qui revient au même, alors qu'il y a lieu de soupçonner un enseignement hâtif et sans conviction. On se met à douter que l'insulaire puisse un jour profiter vraiment de sa visite aux civilisés. Le couplage du physique et du moral opérait déjà, du reste, dans ce que Bougainville écrit de lui : « esprit assujetti à aucun travail », « aussi paresseux

que le corps »... Ce n'est pas le champ d'existence des Tahitiens en Europe, réexaminé par U. Bitterli, qui pouvait apporter un démenti. Il est soigneusement stérilisé. Le gentil Ornai emmené par Furneaux n'apprit guère que la révérence, le patinage, la chasse au renard avec Lord Sandwich avant de rentrer dans sa Cythère natale.

Parler demeure encore, au dix-huitième siècle, l'apprentissage suprême de l'humanité. À propos des sourds-muets, l'Abbé Sicard note qu'ils constituent un danger mortel pour les sociétés car ils sont condamnés à ignorer la loi et la propriété. Certes, il ne suffit plus de dire avec ces cartésiens attardés — ou hypocrites — que sont Buffon et Daubenton que la parole seule marque la frontière entre l'homme et l'animal. La linguistique matérialiste (J.-Fr. Tahan a rappelé tout ce qu'elle devait à Gassendi) admet que les singes détiennent la parole et La Mettrie se fait fort de leur apprendre le français en quelques années. Il s'agit de trouver de nouvelles frontières entre ce qui est perçu comme une parole « naturelle » que l'on accorde même à la nature tout entière, à la terre, à ses géologies, aux plantes (voir B. Stafford) et une parole réellement « civilisée ». Dès lors sur ce nouvel axe, les langages sauvages eux-mêmes tendent à se fracturer pour être renvoyés à l'ordre passif du langage naturel soit du non-langage. Du reste, Helvetius note après W. Dampier qu'il existerait des peuplades sans langage. Ce que l'on a dit plus haut de la parole « primitive » vaut également ici. C'est la possibilité de transformer le réel avec les mots qui commande l'idéologie des classifications linguistiques. B. Didier rappelle à propos de la musique que toute la sémiologie sensualiste découvre la valeur ajoutée de la représentation, rompant ainsi avec l'idéal cartésien de l'imitation transparente. Il ne s'agit plus d'être reflété par l'ordre, mais de le travailler, d'exploiter la matière première des référents. L'économie qui, ici encore, sous-tend les grammaires laisse parfois affleurer de troubles politiques : Adelung, objet de la communication d'U. Ricken, évoque la remarquable idéologie linguistique de Rivarol, lorsque celui-ci écrivait : « Si c'est la partie laborieuse d'une nation qui crée, c'est la partie oisive qui choisit et qui règne. »

La contribution de J. Andresen illustre le double mouvement qui affecte à partir de là l'examen des parlers sauvages : d'un côté, leur utilisation souvent naïve dans le cadre d'une théorie génétique ; d'autre part, un refus de généalogie. On est attentif à la nature gutturale du huron, censée manifester un reste de « bestialité ». Mais il faut attendre Barton, à l'extrême fin du siècle, pour qu'on daigne envisager un peu sérieusement le principe de l'unité généalogique des langues américaines ; Court de Gébelin annoncerait mieux celle-ci sans le fatras dont l'encombrent ses travaux, fatras que l'on retrouve d'ailleurs dans la majeure partie du « comparatisme » français de l'époque, où s'agitent par exemple les celtomanes. À un niveau supérieur, la contradiction donne lieu à des scénarios postulant une double origine de la parole : émergence théorique du fait d'expression articulée, de l'ordre du

sentiment, et modalités concrètes, grammaticales, du développement d'une langue, relevant d'une institution rationnelle et finalement d'une chronologie différente. Cette origine à deux vitesses fondera, en se spatialisant, une vraie ségrégation entre des parlers sauvages qui ne sont jamais sortis du cercle de l'origine et des idiomes de culture qui méritent le regard de l'historien-comparatiste. Car là est bien la voie principale par laquelle passeront de furtives réhabilitations : l'argument généalogique demeure pour les méprisés et les minoritaires la meilleure défense. Le racisme culturel sera autant déni d'histoire que de raison. Court de Gébelin a ce mérite de nous rappeler qu'en matière de légitimation linguistique, rien ne vaut une bonne place — non entre hébreu, grec et latin, comme autrefois — mais entre le galibi primitif et le mystérieux *hanscrit*, nouvellement découvert. Hurons, Bretons, même combat.

L'ordre linguistique n'est qu'un paradigme parmi d'autres. Du monde sauvage au règne de la civilisation, s'ébauchent des hiérarchies, dont les phases successives seront bientôt assignées à des cultures-types. La volonté de classer les cultures et bientôt les races anime ainsi toute l'ethnologie de la fin du siècle. Elle inspire notamment l'œuvre trop mal étudiée encore de C. de Paw et les ambitieuses constructions de Meiners (traitées ici par B. Rupp). Dans ces reconstructions, l'ethnographie proprement dite et l'histoire s'effacent devant des mythologies souvent naïves. Ce que l'ethnologue retient de l'étranger, c'est ce qui s'inscrit dans une histoire abstraite de l'homme. L'on dirait volontiers que la volonté qui fut celle des Lumières d'entraîner l'humanité tout entière dans une histoire unique a quelque chose d'exaltant si celle-ci n'avait commandé d'inévitables proscriptions. Car la taxonomie des cultures suppose des normes. Or, si la norme culturelle est définie par l'ensemble des besoins fondamentaux de l'homme, elle implique, ici encore, une économie du besoin de laquelle l'anthropologie persiste à découvrir les lois dans la nature. Mais une nature bien pensée. Or ce que l'on refuse aux cultures sauvages, c'est précisément le pouvoir de répondre aux besoins réels et naturels de l'homme. L'inceste et l'anthropophagie par exemple, dont on impute volontiers la pratique aux sauvages, ne sont pas « naturels » puisqu'à long terme ils condamnent l'espèce à sa disparition. De nombreuses institutions sauvages se voient donc reléguées dans le domaine du pathologique, du bizarre (mot-clé de l'« ethnographie » d'un Dèmeunier), de l'inutile. Ce sont ces pratiques que l'illustration choisit souvent de reproduire (voir l'article de D. Prégardien).

En somme, comme on l'avait "usage des écritures et de la parole primitives, les cultures sauvages ne se développent que dans l'espace de créations trop riches, polysémiques, donc inutiles — qui à la longue entraîneraient la nature dans le chaos. Voilà pourquoi l'idée s'impose qu'elles ne sont pas seulement lieux d'aliénation mais aussi de dégénérescence. La

tentation sera forte d'en calquer les contours sur une topographie raciale, inscrite dans la géologie de la création.

Entre les deux discours que l'on vient de décrire et les pratiques que chacun commande, celui qui valorise le sauvage et celui qui le colonise, d'incessants chiasmes se nouent. L'*Histoire des deux Indes* de Raynal illustrerait admirablement les contradictions patentes et insurmontables auxquelles mènent ceux-ci. Après tout, Montesquieu avait déjà noté que le « commerce » suppose, entre ceux qui s'y livrent, une égalité parfaite.

Or l'on finit par comprendre que la « sauvagerie » de l'autre est souvent celle qu'apporte l'Européen lorsqu'elle se retourne contre elle — comme l'ont noté F. Weil et M. Alain (« La découverte des Indiens du Canada et des Esquimaux par Antoine Raudot » et « The colonizer's viewpoint: Louisiana Indians as seen by the French »). Les Esquimaux se montrent « inabordables, féroces et cruels » ; mais précise le même témoignage : dès « qu'on tire sur eux et qu'on les tue ». Comment ne pas comprendre les défauts des esclaves, demande l'*Histoire des deux Indes*. « L'Espagnol fait d'eux les compagnons de son indolence, le Portugais les instruments de ses débauches, le Hollandais les victimes de son avarice. » Le Huron est alcoolique, pour le trafiquant d'alcool : voir les mémoires de John Long, récemment réédités. Les Blancs qui excitent les Choctaws contre les Noirs et les Natchez s'étonneront de la cruauté des premiers, en préférant oublier la douceur de leurs cousins les Houmas, ainsi que le remarque W. Allain. C'est un Européen qui dans le royaume de Buta de Sade clame les saveurs du cannibalisme tandis que le *Philosophe Nègre* de Mailhol donne des leçons de sagesse qui valent bien celles de *Candide*.

Il est probable que l'examen des caractérisations interchangeables et des contradictions manifestes qui apparaissent dans la peinture de l'étranger contribuerait à mieux identifier les désirs que les Européens prennent pour des réalités. Chez ceux qui n'aperçoivent que vice ou déviance, n'est-ce pas quelque chose venant du plus profond du refoulé qui colore la vision du monde et tend à faire de la relation exotique une utopie de l'inavoué (d'intéressantes considérations, dans ce sens, furent proposées par C. Marouby) ?

Si une quelconque unanimité planétaire se manifeste, elle est, vont découvrir certains, dans les lois cruelles du marché, principe du pouvoir. On commence à discerner chez le sauvage et le civilisé une même logique appropriative, des évolutions économiques parallèles, des réponses analogiques à des conditions sociales données. Et le rapport « civilisé/sauvage » dévoile de plus en plus celui du dominateur et du dominé. Un exemple, même anecdotique : Robertson, après de Paw, expliquera l'anorexie sexuelle des Indiens par le mode de subsistance, réduisant le physique à un caractère acquis. Il comprend mieux leur tempérance quand il

considère la vie des classes inférieures en Europe. Occupés « sans relâche » de la nourriture du jour, les ouvriers auraient « peu de loisir pour se livrer aux impressions d'un besoin secondaire ». Le rapprochement efface ce que l'observation a, en soi, de contestable. La métaphore des « nègres de l'Europe » contient une idée forte qu'étendra l'abbé Grégoire aux Juifs, aux protestants, aux paysans et aux domestiques et à laquelle Raynal-Diderot avaient déjà donné sa résonance dans l'une des meilleures pages de l'*Histoire des deux Indes* (livre XVII, chap. 4).

« En un mot, le sauvage ne souffre que les maux de la nature. Mais l'homme civilisé, qu'a-t-il de plus heureux ? » [...] « Mais le peuple, qui doit faire la base et l'objet de la police sociale, cette multitude d'hommes qui, dans tous les États, supporte les travaux pénibles et les charges de la société, le peuple vit-il heureux, soit dans ces empires où les suites de la guerre et l'imperfection de la police l'ont mis dans l'esclavage, soit dans ces gouvernements où les progrès du luxe et de la politique l'ont conduit à la servitude ? Les gouvernements mitoyens laissent entrevoir quelques rayons de félicité dans une ombre de liberté, mais à quel prix est-elle achetée, cette sécurité ? » [...] « Quand même on supposerait que les travaux et les périls de nos métiers destructeurs, des carrières, des mines, des forges et de tous les arts à feu, de la navigation et du commerce dans toutes les mers seraient moins pénibles, moins nuisibles que la vie errante des sauvages chasseurs ou pêcheurs. [...] il resterait encore une distance infinie entre le sort de l'homme civil et celui de l'homme sauvage, différence tout entière au désavantage de l'état social. C'est l'injustice qui règne dans l'inégalité factice des fortunes et des conditions : inégalité qui naît de l'oppression et la reproduit. »

S'il n'y avait là une impressionnante adresse finale, le mot de la fin reviendrait aux Esquimaux interrogés par Broyage, lorsqu'ils confient joyeusement comment s'appellent chez eux les Européens : « les sauvages ».