



L'humanité – Corpus 1



Page précédente: Cornelius Krieghoff, *Un chasseur Huron-Wendat appelant l'original* (vers 1868)

- > Les textes sont classés par ordre chronologique de publication (en regroupant lorsqu'il y a plusieurs textes de différentes œuvres d'un même auteur).
- > Vous trouverez des liens (en bleu) pour des compléments-aides (fiche, émission de radio ou vidéo).



Montaigne

« Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté ; sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. Comme de vrai il semble que nous n'avons autre mire¹ de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usages du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police², parfait et accompli usage de toutes choses. Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que nature de soi et de son progrès³ ordinaire a produits : là où à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés ; lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, et les accommodant au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant⁴ la saveur même et délicatesse se trouvent, à notre goût même, excellentes à l'envi des nôtres⁵ en divers fruits de ces contrées-là, sans culture, ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère nature. Nous avons tant rechargé⁶ la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout étouffée. Si est-ce que⁷ partout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises.

*Et veniunt ederae sponte sua melius,
Surgit et in solis formosior arbutus antris,
Et volucres nulla dulcius arte canunt.*⁸

Tous nos efforts ne peuvent seulement arriver à représenter⁹ le nid du moindre oiselet, sa texture, sa beauté et l'utilité de son usage : non pas¹⁰ la tissure de la chétive araignée. Toutes choses, dit Platon, sont produites par la nature, ou par la fortune, ou par l'art. Les plus grandes et plus belles par l'une ou l'autre des deux premières ; les moindres et imparfaites par la dernière. Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres ; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois déplaisir de quoi¹¹ la connaissance n'en soit venue plus tôt, du temps qu'il y avait des hommes qui en eussent su mieux juger que nous. Il me déplaît que Lycurgue et Platon ne l'aient eue : car il me semble que ce que nous voyons par expérience en ces nations-là, surpasse non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embellie l'âge doré, et toutes ses inventions à feindre¹² une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir même de la philosophie. Ils n'ont pu imaginer une naïveté si pure et simple, comme nous la voyons par expérience, ni n'ont pu croire que notre société se pût maintenir avec si peu d'artifice

¹ mire : critère

² police : le parfait gouvernement

³ progrès : processus

⁴ et si pourtant : et par conséquent si

⁵ à l'envi des nôtres : rivalisant avec les nôtres

⁶ rechargé : surchargé

⁷ si est-ce que : toujours est-il que

⁸ « Le lierre vient mieux de lui-même dans les grottes solitaires; l'arbousier croît plus beau et les oiseaux ont un chant plus mélodieux sans travail » (Properce)

⁹ représenter : reproduire

¹⁰ non pas : pas plus que

¹¹ de quoi : de ce que

¹² Feindre : imaginer



et de soudure humaine. C'est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic ; nulle connaissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ni de supériorité politique ; nul usage de service¹³, de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oisives ; nul respect de parenté, que commun¹⁴ ; nuls vêtements ; nulle agriculture ; nul métal ; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction¹⁵, le pardon, [sont] inouïes. Combien trouverait-il [Platon] la république qu'il a imaginée, éloignée de cette perfection. [...]

Ils ont leurs guerres contre les nations qui sont au-delà de leurs montagnes, plus avant en la terre ferme, auxquelles ils vont tout nus, n'ayant d'autres armes que des arcs ou des épées de bois, appointées par un bout, à la mode des langues de nos épieux. C'est chose émerveillable que la fermeté de leurs combats, qui ne finissent jamais que par meurtre et effusion de sang ; car, de déroutés et d'effroi, ils ne savent ce que c'est. Chacun rapporte pour son trophée la tête de l'ennemi qu'il a tué, et l'attache à l'entrée de son logis. Après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commodités dont ils se peuvent aviser, celui qui en est le maître, fait une grande assemblée de ses connaissances ; il attache une corde à l'un des bras du prisonnier, par le bout de laquelle il le tient éloigné de quelques pas, de peur d'en être offensé, et donne au plus cher de ses amis l'autre bras à tenir de même ; et eux deux, en présence de toute l'assemblée, l'assomment à coups d'épée. Cela fait, ils le rôtissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes ; c'est pour représenter une extrême vengeance. [...] Je ne suis pas marri¹⁶ que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais oui [je le suis] bien de quoi, jugeant à point de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par géhennes¹⁷ un corps encore plein de sentiment¹⁸, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé. »

Michel de Montaigne, [*Essais, Livre I, XXXI*](#) (1580-1595).

¹³ service serfs (des esclaves)

¹⁴ commun : sinon le respect mutuel

¹⁵ la détraction : la médisance

¹⁶ être marri : être affligé, désolé de

¹⁷ Par tourments et par géhennes : en torturant, en soumettant aux pires supplices

¹⁸ Sentiment : sensation



Descartes

« Et pour moi j'aurais été sans doute du nombre de ces derniers [ceux qui préfèrent s'en remettre aux autorités], si je n'avais jamais eu qu'un seul maître, ou que je n'eusse point su les différences qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes [savants]. Mais ayant appris dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étranger et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes ; et depuis, en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison ; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales, et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule ; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuade, qu'aucune connaissance certaine ; et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien, pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple ; je ne pouvois choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. »

René Descartes, *Discours de la méthode* (1637).



Lahontan

« *Adario*¹⁹ – C'est assez parler de religion; venons-en à ce que vous appelez les lois; c'est un mot comme tu sais que nous ignorons dans notre langue; mais j'en connais la force et l'expression, par l'explication que tu me donnas l'autre jour, avec les exemples que tu ajoutas pour me le faire concevoir. Dis-moi, je te prie, les lois n'est-ce pas dire les choses justes et raisonnables ? Tu dis qu'oui; et bien observer les lois c'est donc observer les choses justes et raisonnables. Si cela est, il faut que vous preniez ces choses justes et raisonnables dans un autre sens que nous; ou que, si vous les entendez de même, vous ne les suiviez jamais.

Lahontan – Vraiment tu fais là de beaux contes et de belles distinctions! Est-ce que tu n'as pas l'esprit de concevoir depuis vingt ans que ce qui s'appelle raison, parmi les Hurons²⁰, est aussi raison parmi les Français? Il est bien sûr que tout le monde n'observe pas ces lois, car, si on les observait, nous n'aurions que faire de châtier personne; alors ces juges que tu as vus à Paris et à Québec, seraient obligés de chercher à vivre par d'autres voies. Mais comme le bien de la société consiste dans la justice et dans l'observance de ces lois, il faut châtier les méchants et récompenser les bons ; sans cela, tout le monde s'égorgerait, on se pillerait, on se diffamerait, en un mot, nous serions les gens du monde les plus malheureux.

Adario – Vous l'êtes assez déjà, je ne conçois pas que vous puissiez l'être davantage. Ô quel genre d'hommes sont les Européens! Ô quelle sorte de créatures! qui font le bien par force et n'évitent à faire le mal que par la crainte des châtiments ? Si je te demandais ce que c'est qu'un homme, tu me répondrais que c'est un Français, et moi je te prouverai que c'est plutôt un castor. Car un homme n'est pas homme à cause qu'il est planté droit sur ses deux pieds, qu'il sait lire et écrire, et qu'il a mille autres industries. J'appelle un homme celui qui a un penchant naturel à faire le bien et qui ne songe jamais à faire du mal. Tu vois bien que nous n'avons point des juges; pourquoi ? parce que nous n'avons point de querelles ni de procès. Mais pourquoi n'avons-nous pas de procès? C'est parce que nous ne voulons point recevoir ni connaître l'argent. Pourquoi est-ce que nous ne voulons pas admettre cet argent ? C'est parce que nous ne voulons pas de lois, et que depuis que le monde est monde nos pères ont vécu sans cela. Au reste, il est faux, comme je l'ai déjà dit, que le mot de lois signifie parmi vous les choses justes et raisonnables, puisque les riches s'en moquent et qu'il n'y a que les malheureux qui les suivent. Venons donc à ces lois ou choses raisonnables. Il y a cinquante ans que les gouverneurs du Canada prétendent que nous soyons sous les lois de leur grand capitaine. Nous nous contentons de nier notre dépendance de tout autre que du grand Esprit; nous sommes nés libres et frères unis, aussi grands maîtres les uns que les autres; au lieu que vous êtes tous des esclaves d'un seul homme. Si nous ne répondons pas que nous prétendons que tous les Français dépendent de nous, c'est que nous voulons éviter des querelles. Car sur quel droit et sur quelle autorité fondent-ils cette prétention? Est-ce que nous nous sommes vendus à ce grand capitaine? Avons-nous été en France vous chercher ? C'est vous qui êtes venus ici nous trouver. Qui vous a donné tous les pays que vous habitez ? De quel droit les possédez-vous ? Ils appartiennent aux Algonkins depuis toujours. Ma foi, mon cher frère, je te plains dans l'âme. Crois-moi, fais-toi Huron. Car je vois la différence de ma condition à la tienne. Je suis maître de mon corps, je dispose de moi-même, je fais ce que je veux, je suis le premier et le dernier de ma nation; je ne crains personne et ne dépends uniquement que du grand Esprit. Au lieu que ton corps et ta vie dépendent de ton grand

¹⁹ Le personnage inventé par Lahontan s'inspire d'un chef de guerre et diplomate wendat renommé qu'il a bien connu lorsqu'il était aux Amériques, Kandiaronk (voir plus loin le texte de Graeber sur ces « conversations » entre Européens et Amérindiens.

²⁰ Le terme « Hurons » est celui des Européens. Ce sont les Wendats selon la terminologie des nations premières.



capitaine ; son vice-roi dispose de toi, tu ne fais pas ce que tu veux, tu crains voleurs, faux témoins, assassins, etc. Tu dépends de mille gens que les emplois ont mis au-dessus de toi. Est-il vrai ou non? sont-ce des choses improbables et invisibles? Ha! mon cher frère, tu vois bien que j'ai raison; cependant, tu aimes encore mieux être esclave français, que libre huron. Ô le bel homme qu'un Français avec ses belles lois, qui croyant être bien sage est assurément bien fou! puisqu'il demeure dans l'esclavage et dans la dépendance, pendant que les animaux eux-mêmes jouissant de cette adorable liberté, ne craignent, comme nous, que des ennemis étrangers.

Lahontan – En vérité, mon ami, tes raisonnements sont aussi sauvages que toi. Je ne conçois pas qu'un homme d'esprit et qui a été en France et à la Nouvelle-Angleterre puisse parler de la sorte. Que te sert-il d'avoir vu nos villes, nos forteresses, nos palais, nos arts, notre industrie et nos plaisirs ? Et quand tu parles de lois sévères, d'esclavage, et de mille autres sottises, il est sûr que tu prêches contre ton sentiment. Il te fait beau voir me citer la félicité des Hurons, d'un tas de gens qui ne font que boire, manger, dormir, chasser, et pêcher, qui n'ont aucune commodité de la vie, qui font quatre cents lieues à pied pour aller assommer quatre Iroquois, en un mot, des hommes qui n'en ont que la figure. Au lieu que nous avons nos aises, nos commodités, et mille plaisirs, qui font trouver les moments de la vie supportables; il ne faut qu'être honnête homme et ne faire de mal à personne, pour n'être pas exposé à ces lois, qui ne sont sévères qu'envers les scélérats et les méchants.

Adario – Vraiment, mon cher frère, tu aurais beau être honnête homme, si deux faux témoins avaient juré ta perte, tu verrais bien si les lois sont sévères ou non. Est-ce que les coureurs de bois ne m'ont pas cité vingt exemples de gens innocents que vos lois ont fait mourir cruellement, et dont on n'a reconnu l'innocence qu'après leur mort ? Je ne sais pas si cela est vrai; mais je vois bien que cela peut être. Ne m'ont-ils pas dit encore (quoique je l'eusse oui conter en France) qu'on fait souffrir des tourments épouvantables à de pauvres innocents pour leur faire avouer, par la violence des tortures, tout le mal qu'on veut qu'ils aient fait, et dix fois davantage ? Ô quelle tyrannie exécrationnelle! Cependant les Français prétendent être des hommes. Les femmes ne sont pas plus exemptes de cette horrible cruauté, et les uns et les autres aiment mieux mourir une fois, que cinquante ; ils ont raison. Que si, par une force de courage extraordinaire, ils peuvent souffrir ces tourments, sans avouer ce crime qu'ils n'ont pas commis, quelle santé, quelle vie leur en reste-t-il? Non non, mon cher frère, les diables noirs, dont les Jésuites nous parlent tant, ne sont pas dans le pays où les âmes brûlent ; ils sont à Québec et en France, avec les lois, les faux témoins, les commodités de la vie, les villes, les forteresses et les plaisirs dont tu me viens de parler. »

Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan, *Dialogue de M. le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique* (1702).



Lahontan

« *Lahontan* – Au bout du compte je suis las d'entendre des pauvretés de la bouche d'un homme que tous les Français regardent comme un très habile personnage. Les gens de ta nation t'adorent, tant par ton esprit, que par ton expérience et ta valeur. Tu es chef de guerre et chef de conseil ; et sans te flatter, je n'ai guère vu de gens au monde plus vifs et plus pénétrants que tu l'es ; ce qui fait que je te plains de tout mon cœur, de ne vouloir pas te défaire de tes préjugés.

Adario – Tu as tort, mon cher frère, en tout ce que tu dis, car je ne me suis formé aucune fausse idée de votre religion ni de vos lois ; l'exemple de tous les Français en général m'engagera toute ma vie à considérer toutes leurs actions comme indignes de l'homme. Ainsi mes idées sont justes, mes préjugés sont bien fondés, je suis prêt à prouver ce que j'avance. Nous avons parlé de religion et de lois, je ne t'ai répondu que le quart de ce que je pensais sur toutes les raisons que tu m'as alléguées ; tu blâmes notre manière de vivre ; les Français en général nous prennent pour des bêtes, les Jésuites nous traitent d'impies, de fous, d'ignorants et de vagabonds : et nous vous regardons tout sur le même pied. Avec cette différence que nous nous contentons de vous plaindre, sans vous dire des injures. Ecoute, mon cher frère, je te parle sans passion ; plus je réfléchis à la vie des Européens et moins je trouve de bonheur et de sagesse parmi eux. Il y a six ans que je ne fais que penser à leur état. Mais je ne trouve rien dans leurs actions qui ne soit au-dessous de l'homme, et je regarde comme impossible que cela puisse être autrement, à moins que vous ne veuillez vous réduire à vivre sans le tien et le mien, comme nous faisons. Je dis donc que ce que vous appelez argent, est le démon des démons, le tyran des Français ; la source des maux ; la perte des âmes et le sépulcre des vivants. Vouloir vivre dans les pays de l'argent et conserver son âme, c'est vouloir se jeter au fond du lac pour conserver sa vie ; or ni l'un ni l'autre ne se peuvent. Cet argent est le père de la luxure, de l'impudicité, de l'artifice, de l'intrigue, du men-songe, de la trahison, de la mauvaise foi, et généralement de tous les maux qui sont au monde. Le père vend ses enfants, les maris vendent leurs femmes, les femmes trahissent leurs maris, les frères se tuent, les amis se trahissent, et tout pour de l'argent. Dis-moi, je te prie, si nous avons tort après cela, de ne vouloir point manier, ni même voir ce maudit argent.

Lahontan – Quoi, sera-t-il possible que tu raisonneras toujours si sottement ! Au moins écoute une fois en ta vie avec attention ce que j'ai envie de te dire. Ne vois-tu pas bien, mon ami, que les nations de l'Europe ne pourraient pas vivre sans l'or et l'argent, ou quelque autre chose précieuse ? Déjà les gentilshommes, les prêtres, les marchands et mille autres sortes de gens qui n'ont pas la force de travailler à la terre, mourraient de faim. Comment nos rois seraient-ils rois ? Quels soldats auraient-ils ? Qui est celui qui voudrait travailler pour eux, ni pour qui que ce soit ? Qui est celui qui se risquerait sur la mer ? Qui est celui qui fabriquerait des armes pour d'autres que pour soi ? Crois-moi, nous serions perdus sans ressource, ce serait un chaos en Europe, une confusion, la plus épouvantable qui se puisse imaginer.

Adario – Vraiment tu fais là de beaux contes, quand tu parles des gentilshommes, des marchands et des prêtres ! Est-ce qu'on en verrait s'il n'y avait ni tien ni mien ? Vous seriez tous égaux, comme les Hurons le sont entre eux. Ce ne serait que les trente premières années après le bannissement de l'intérêt qu'on verrait une étrange désolation ; car ceux qui ne sont propres qu'à boire, manger, dormir, et se divertir, mourraient en langueur ; mais leurs descendants vivraient comme nous. Nous avons assez parlé des qualités qui doivent composer l'homme intérieurement, comme sont la sagesse, la raison, l'équité, etc., qui se trouvent chez les Hurons. Je t'ai fait voir que l'intérêt les détruit toutes, chez vous ; que cet obstacle ne permet pas à celui qui connaît cet intérêt d'être homme raisonnable. Mais voyons ce que l'homme doit être extérieurement. Premièrement, il doit savoir marcher, chasser, pêcher, tirer un coup de flèche ou de fusil, savoir conduire un canot, savoir faire la guerre, connaître les bois, être infatigable, vivre



de peu dans l'occasion, construire des cabanes et des canots, faire, en un mot, tout ce qu'un Huron fait. Voilà ce que j'appelle un homme. Car dis-moi, je te prie, combien de millions de gens y a-t-il en Europe, qui, s'ils étaient trente lieues dans des forêts, avec un fusil ou des flèches, ne pourraient ni chasser de quoi se nourrir, ni même trouver le chemin d'en sortir. Tu vois que nous traversons cent lieues de bois sans nous égarer, que nous tuons les oiseaux et les animaux à coups de flèches, que nous prenons du poisson partout où il s'en trouve, que nous suivons les hommes et les bêtes fauves à la piste, dans les prairies et les bois, l'été comme l'hiver, que nous vivons de racines, quand nous sommes aux portes des Iroquois, que nous savons manier la hache et le couteau, pour faire mille ouvrages nous-mêmes. Car, si nous faisons toutes ces choses, pourquoi ne les feriez-vous pas comme nous ? N'êtes-vous pas aussi grands, aussi forts, et aussi robustes ? Vos artisans ne travaillent-ils pas à des ouvrages incomparablement plus difficiles et plus rudes que les nôtres ? Vous vivriez tous de cette manière-là, vous seriez tous aussi grands maîtres les uns que les autres. Votre richesse serait, comme la nôtre, d'acquérir de la gloire dans le métier de la guerre, plus on prendrait d'esclaves, moins on travaillerait ; en un mot, vous seriez aussi heureux que nous. »

Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan, *Dialogue de M. le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique* (1702).



Herder

« D'ailleurs, est-il vrai qu'il y ait entre les hommes, dans la sphère des idées vraies et utiles, autant de différence que le suppose une orgueilleuse spéculation ? c'est ce que l'histoire des nations et la nature de la raison et du langage me défendent de croire. Le pauvre sauvage qui n'a vu qu'un petit nombre d'objets, et combiné que peu d'idées, procède, quand il les combine, de la même manière que le premier des philosophes. Comme eux, il a un langage, et par là il exerce de mille manières son intelligence et sa mémoire, son imagination et ses sentiments. Peu importe, que son cercle soit plus ou moins restreint, ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il développe sa pensée selon les lois de la nature humaine. Nommez une seule faculté morale qui appartienne en propre au philosophe européen. Bien plus, la nature fournit d'abondantes compensations dans la mesure de ses dons intellectuels et le mode de leur exercice. Chez la plupart des sauvages, par exemple, la mémoire, l'imagination, la philosophie pratique, la promptitude de décision, l'exactitude de jugement, la grâce de l'expression, brillent à un degré qu'atteint rarement la raison artificielle de nos philosophes. Nul doute que l'homme éclairé ne calcule, avec ses idées verbales et ses chiffres, une infinité de combinaisons qui jamais ne sont entrées dans la pensée de l'homme de la nature ; mais depuis quand la table de Pythagore est-elle le type de la perfection, de la force et du bonheur de l'humanité ? Accordons que le sauvage pense par images et qu'il lui est impossible de rien concevoir abstraitement ; s'il n'a aucune idée fixe de Dieu, c'est-à-dire aucun mot pour désigner celui dont il jouit comme du grand esprit de la création qu'il concentre dans le foyer de sa propre activité, il n'est cependant pas plus étranger aux mouvements de la reconnaissance qu'aux impressions d'un bonheur mérité ; et s'il croit à l'immortalité de l'âme, bien qu'il ne puisse la démontrer par des signes vocaux, il part pour la terre de ses aïeux avec plus de tranquillité que la plupart des sceptiques avec leur science des mots. »

Johann Gottfried von Herder, [*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*](#) (1774).



Herder

« Si nous considérons le genre humain tel que nous le connaissons, et suivant les lois qui lui sont inhérentes, nous ne trouverons pour l'homme aucune fin supérieure à l'humanité ; car même en nous représentant ou un ange ou un Dieu, nous les concevons comme des êtres de raison, supérieurs à l'humanité.

Nous avons vu plus haut que notre nature est évidemment organisée pour cette fin ; c'est pour elle que nous ont été donnés nos sens les plus délicats, nos dispositions intérieures, notre raison, notre liberté, notre santé à la fois si précaire et si durable, nos langues, nos arts, nos religions. Dans toutes les conditions, dans toutes les sociétés, l'homme n'a cherché et n'a pu se proposer un autre résultat que l'humanité, quelle que soit l'idée qu'il en ait eue. Sur ce principe la nature a réglé l'ordre de la famille, varié les époques de la vie et prolongé l'enfance pour que l'éducation développe dans l'individu un premier germe d'humanité. Sur ce principe ont été établies les mœurs, les lois, les formes sociales de tous les peuples de la terre. Chasseur ou pêcheur, berger, laboureur ou citoyen, dans chaque état l'homme a appris à distinguer sa nourriture, à construire une habitation pour lui et pour les siens, à préparer pour les deux sexes des vêtements et des ornements et à régler l'économie intérieure de sa maison. Il a inventé des lois, des systèmes de gouvernements, dans la pensée d'assurer à chacun contre les agressions d'autrui le libre exercice de ses forces et un genre de vie plus heureux, plus facile et plus indépendant. Pour cela, la propriété fut reconnue; le travail, les arts, le commerce, les communications sociales s'accrurent avec les temps. On établit des châtimens pour les crimes, des récompenses pour les bonnes actions ; d'innombrables pratiques, suivant les conditions et les âges, pour la vie publique et privée, et même pour la religion. Dans cette pensée, on entreprit des guerres, on conclut des traités. Peu à peu il s'établit une sorte de droit de la guerre et des gens, puis de nombreux liens d'hospitalité et de commerce , en sorte que le respect et la pitié accompagnèrent les pas de l'homme au-delà de sa terre natale. Ainsi, tout le bien qui a été fait dans le cours des âges a été fait pour l'humanité. Tout ce qui a été vil, injuste, tyrannique, a été conçu contre l'humanité : d'où il suit que dans ses institutions d'origine terrestre, l'homme ne peut imaginer d'autre fin que celle qui dépend de lui, c'est-à-dire, de sa nature ou forte ou faible, ou basse ou élevée, telle que Dieu la lui a donnée. Maintenant, si dans l'ordre entier de la création nous ne connaissons une chose que par ses propriétés et son action, la fin de l'homme sur la terre nous est révélée par sa nature et son histoire, comme par la démonstration la plus évidente.

Jetons un coup d'œil en arrière sur les contrées que nous avons parcourues jusqu'ici ; dans tous les établissements civils, depuis la Chine jusqu'à Rome, dans toutes les révolutions, dans la paix comme dans la guerre , même dans les fautes et les égarements des peuples, se manifeste cette grande loi de la nature : que l'homme soit l'homme! qu'il modifie sa condition selon ce qui lui semblera devoir l'améliorer. C'est pour cela que les nations ont pris possession de leur territoire et s'y sont établies comme elles ont pu. Les rapports des deux sexes, l'ordre des conditions , la manière de se nourrir et de se vêtir, les fêtes, les sciences, les arts, tout cela a été sur la surface entière du globe, ce que l'homme a jugé propre à servir son intérêt particulier ou le bien général. Aussi partout le genre humain nous apparaît avec le droit et la volonté de s'élever à un premier degré d'humanité, dès qu'il l'a reconnue. S'il se trompe sciemment, ou s'il s'égare, à peine engagé dans la voie de la tradition, il expie lentement ses fautes et subit les suites de ses erreurs. La divinité ne lui a imposé d'autres limites que celles qui dépendent du temps, du lieu et de ses propres facultés. Loin d'avoir jamais secouru par des prodiges ceux qui souffraient par leur faute, toujours elle a laissé le mal porter ses conséquences, afin que l'homme apprit enfin à les connaître. »

Johann Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1774).



Herder

« Nous voyons d'ailleurs que la nature a choisi pour manifester cette loi , un théâtre aussi vaste que l'asile même du genre humain. Elle a organisé l'homme avec autant de variétés qu'en pouvait comporter l'espèce humaine sur la terre qu'elle habite. Elle plaça le Nègre non loin du singe , et depuis l'intelligence du Hottentot jusqu'au génie le plus élevé, tous les peuples de tous les âges furent appelés à résoudre le grand problème de l'humanité. Peut-être n'a-t-il pas existé sur la terre une seule nation qui n'ait eu ces choses de première nécessité auxquelles l'instinct et le besoin conduisent. Dans des climats plus doux, des peuples plus ingénieux améliorèrent la condition de l'humanité. Mais comme le vrai, le beau, l'harmonie, se trouvent constamment entre deux extrêmes, les formes les plus pures de la raison et de l'humanité doivent être de même contenues dans cette région moyenne. C'est ce qui est pleinement confirmé par l'expérience, d'après la loi naturelle de cet ordre universel ; car si par indolence la plupart des nations de l'Asie s'arrêtèrent avant le but à quelques institutions à demi ébauchées, et regardèrent chacune des formes de la tradition comme également immuables et sacrées, elles ont toutes, surtout celles qui habitent au-delà de la grande chaîne de montagnes, une excuse plausible dans la vaste étendue de leur continent et dans la nature des circonstances. Leurs premiers essais de culture sociale , eu égard aux temps et aux lieux, sont en eux-mêmes d'autant plus respectables qu'ils étaient plus précoces. Encore moins peut-on méconnaître les progrès, l'infatigable activité des peuples situés sur les côtes de la Méditerranée. Brisant le joug des formes surannées, ils changèrent de gouvernement et de mœurs, et proclamèrent ainsi la loi suprême de la destinée humaine : tout ce qu'une nation , ou une partie du genre humain voudra sincèrement pour son bien et poursuivra avec constance, lui sera accordé par la nature, qui n'a donné pour but à ses efforts, ni les despotes, ni les traditions, mais l'humanité dans sa plus pure essence. Le principe de cette loi divine nous réconcilie non-seulement avec la condition présente de notre espèce dans l'univers entier, mais encore avec chacune des révolutions qu'elle a subies dans la suite des âges. L'humanité a été partout ce qu'elle s'est faite, ce qu'elle a pu ou voulu devenir. »

Johann Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1774).



Hegel

« Nous allons essayer maintenant de mettre en évidence l'esprit universel, la forme générale du caractère africain, à partir de ce qui en est manifesté dans ses aspects particuliers. Ce caractère est difficile à comprendre, car il diffère complètement de notre monde culturel; il a eu soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience. Il nous faut oublier toutes les catégories qui sont à la base de notre vie spirituelle, et cesser de subsumer les choses sous ces formes. La difficulté consiste dans le fait que nos représentations sont toujours sournoisement présentées. [...]

Ce qui caractérise en effet les nègres, c'est précisé. ment que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à adhérer la volonté laquelle puisse de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence. Dans son unité indifférenciée et concentrée, l'Africain n'en est pas encore arrive a la distinction entre lui, individu singulier, et son universalité essentielle; d'où il suit que la connaissance d'un être absolu, qui serait autre que le moi et supérieur à manque absolument. L'homme, eu Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature, et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais, en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. Nous ne devons penser ni à un Dieu spirituel ni à une loi morale; nous devons faire abstraction de tout esprit de respect et de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment, si nous voulons saisir sa nature. Tout cela, en effet, manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté : on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain. C'est précisément pour cette raison que nous ne pouvons vraiment nous identifier, par le sentiment, à sa nature, de la même façon que nous ne pouvons nous identifier à celle d'un chien, ou à celle d'un Grec qui s'agenouillait devant l'image de Zeus. [...]

Dans l'ensemble, nous trouvons ainsi, en Afrique, ce qu'on a appelé l'état d'innocence, l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature. C'est en effet l'état d'inconscience de soi. Mais l'esprit ne doit pas s'arrêter à ce point, à ce premier état. Ce premier état naturel est un état animal. Le « *paradeisos* » est un parc habité par des animaux, dans lequel l'homme vivait lui aussi dans l'état animal et était innocent, ce que précisément l'homme ne doit pas être. L'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il connaît le bien et, par suite, son opposé, que lorsqu'il s'est divisé à l'intérieur de lui-même. Il ne peut en effet connaître le bien que lorsqu'il connaît aussi le mal. C'est pourquoi l'état paradisiaque n'est pas un état parfait. Cet état premier de perfection dont parlent les mythes de tous les peuples signifie que son fondement n'était que la détermination abstraite de l'homme. [...] On parle beaucoup de l'intelligence supérieure de l'homme à l'état primitif, qui serait attestée de façon fragmentaire, comme le soutient Schlegel, par la sagesse des anciens Hindous en matière d'astronomie et ainsi de suite. Mais, en ce qui concerne cette sagesse des Hindous, nous avons déjà remarqué que leurs traditions se sont révélées parfaitement misérables, et que leurs mathématiques ne sont que des fabulations vides. »

G. W. F. Hegel, [*La raison dans l'histoire*](#) (1837).



Hegel

« En ce qui concerne les rapports humains, il résulte comme second moment, du fait que l'homme est considéré comme réalité suprême, qu'il n'a aucun respect, ni pour lui-même, ni pour les autres. Cela impliquerait en effet une valeur supérieure, absolue, que l'homme recèlerait en lui-même. L'homme n'atteint une position qui lui assure le véritable respect qu'avec la conscience d'un être supérieur. Si, en effet, le libre vouloir est l'absolu, s'il est l'unique objectivité solide qui se présente à l'intuition, l'Esprit, quand il en reste à ce degré, ne peut avoir aucune idée d'universalité. Pour cette raison, il n'existe pas, chez les Africains, ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Ils connaissent, eux aussi, ceux que nous appelons chez nous des spectres mais il ne s'agit pas vraiment de l'immortalité qui implique que l'homme soit en soi et pour soi une réalité spirituelle, immuable, éternelle. Les nègres ont, à cause de cela, un *mépris* total pour l'homme, et c'est ce mépris, qui, du point de vue juridique et éthique, constitue leur principale caractéristique. La dévalorisation de l'homme est poussée jusqu'à un point incroyable. L'ordre existant peut être jugé comme une tyrannie, mais cette tyrannie n'est ni considérée ni ressentie comme une injustice. À cela est lié le fait que l'usage de manger de la chair humaine est admis comme un usage licite et partout répandu. Il en est ainsi chez les Ashanti, plus bas sur le cours du Congo, et dans la partie orientale du pays. Cet usage se présente immédiatement comme quelque chose de sauvage et d'abominable qui doit répugner à l'instinct. Mais chez l'homme on ne peut parler d'instinct : celui-ci est toujours en corrélation avec le caractère de l'esprit. Il suffit que l'homme ait un peu progressé dans sa conscience pour qu'il ait du respect pour l'homme en tant que tel. Abstraitemment, on peut dire : la viande, c'est de la viande, tout est une question de goût. Mais on pense que cette viande est de la chair humaine, la même que celle du corps qui a une telle pensée. Le corps humain est un corps animal, mais il est essentiellement corps d'un être pensant; il est lié à la vie de l'âme. Chez les nègres rien de tel ne se produit. Le fait de dévorer des hommes correspond au principe africain. Pour la matérialité du nègre, la chair humaine est seulement quelque chose de sensible, de la viande et rien d'autre. [...]

Une telle dévalorisation de l'homme explique que l'esclavage soit, en Afrique, le rapport de base du droit. L'unique rapport essentiel que les nègres ont eu, et ont encore, avec les Européens, est celui de l'esclavage. Les nègres n'y voient rien de blâmable, et ils traitent en ennemis les Anglais qui ont pourtant fait plus que tous les autres peuples en faveur de l'abolition du commerce des esclaves et de l'esclavage. Pour les rois, en effet, il est d'importance primordiale de vendre leurs ennemis prisonniers ou même leurs propres sujets, et en ce sens l'esclavage a contribué à éveiller un plus grand sens de l'humanité chez les nègres. Ils sont réduits en esclavage par les Européens et vendus en Amérique, et pourtant leur sort dans leur propre pays est presque pire, dans la mesure où ils y sont soumis à un esclavage aussi absolu. L'esclavage suppose en effet, de façon générale, que l'homme n'a pas encore la conscience de sa liberté, et qu'il tombe ainsi au niveau d'une chose, d'un objet sans valeur. Dans tous les royaumes africains connus des Européens, l'esclavage est une institution indigène domine naturellement. Mais la distinction entre maîtres et esclaves est fondée seulement sur l'arbitraire. La leçon que nous pouvons tirer de l'état d'esclavage qui existe chez les nègres, leçon qui constitue le seul aspect intéressant de la question est celle que nous connaissons déjà pour l'avoir déduite de l'idée, à savoir que l'état de nature est, par lui-même, l'état de l'injustice absolue et complète. De la même façon, tous les degrés intermédiaires entre cet état et la réalité de l'État rationnel comportent encore des éléments d'injustice. C'est pourquoi nous trouvons encore l'esclavage dans l'État grec et dans l'État romain, et que le servage s'est perpétré jusqu'à l'époque plus récente. Mais dans la mesure où il prend place à l'intérieur de l'État, l'esclavage est en lui-même un moment du progrès par rapport à la pure existence isolée et sensible, un moment de l'éducation, une sorte de participation à une vie éthique et culturelle supérieure. L'esclavage est une injustice en soi et pour soi, parce que l'essence de l'homme est la liberté. Mais pour arriver à la liberté, l'homme doit acquérir d'abord la maturité nécessaire. L'élimination graduelle de l'esclavage est, pour cette raison, plus opportune et plus juste que son abolition brutale. »

G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire* (1837).



Hegel

« Cette mentalité des Africains implique qu'ils sont au plus haut degré exposés à subir l'influence du fanatisme. Le pouvoir de l'esprit est si faible chez eux, et si intense pourtant l'esprit en lui-même, qu'une seule idée qui s'impose à eux est suffisante pour les pousser à ne rien respecter et à tout détruire. On les voit vivre longtemps de la façon la plus tranquille et la plus débonnaire, mais cette douceur est capable de se transformer, à l'improviste, en fureur. Si peu de choses méritent en elles mêmes du respect à leurs yeux, que l'idée qui s'empare d'eux devient leur seul mobile et les pousse à tout détruire. Toute idée jetée parmi des nègres est saisie et réalisée avec toute l'énergie de la volonté. [...]

Il résulte de tous ces différents traits que ce qui détermine le caractère des nègres est l'absence de frein. Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Les plus anciens renseignements que nous ayons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas, à proprement parler, une histoire. Là-dessus, nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention par la suite. Car elle ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, relève du monde asiatique et européen. Carthage fut là un élément important et passager. Mais elle appartient à l'Asie en tant que colonie phénicienne. L'Égypte sera examinée au passage de l'esprit humain de l'Est à l'Ouest, mais elle ne relève pas de l'esprit africain ; ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. »

G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire* (1837).



Fanon

« Il ne nous viendrait pas à l'idée de demander à ces nègres de corriger la conception qu'ils se font de l'histoire. D'ailleurs, nous sommes persuadé que, sans le savoir, ils entrent dans nos vues, habitués qu'ils sont à parler et à penser en termes de présent. Les quelques camarades ouvriers que j'ai eu l'occasion de rencontrer à Paris ne se sont jamais posé le problème de la découverte d'un passé nègre. Ils savaient qu'ils étaient noirs, mais, me disaient-ils, cela ne change rien à rien.

En quoi ils avaient fichtrement raison.

À ce sujet, je formulerais une remarque que j'ai pu retrouver chez beaucoup d'auteurs : l'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire.

La découverte de l'existence d'une civilisation nègre au XV^{ÈME} siècle ne me décerne pas un brevet d'humanité. Qu'on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon me guider dans l'actualité.

La situation que j'ai étudiée, on s'en est aperçu, n'est pas classique. L'objectivité scientifique m'était interdite, car l'aliéné, le névrosé, était mon frère, était ma sœur, était mon père. J'ai constamment essayé de révéler au Noir qu'en un sens il s'anormalise ; au Blanc, qu'il est à la fois mystificateur et mystifié.

Le Noir, à certains moments, est enfermé dans son corps. Or, « pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*).

Le Noir, même sincère, est esclave du passé. Cependant, je suis un homme, et en ce sens la guerre du Péloponèse est aussi mienne que la découverte de la boussole. En face du Blanc, le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre ; en face du Noir, le Blanc contemporain ressent la nécessité de rappeler la période anthropophagique. Il y a quelques années, l'Association lyonnaise des Étudiants de la France d'outre-mer me demandait de répondre à un article qui littéralement faisait de la musique de jazz une irruption du cannibalisme dans le monde moderne. Sachant où j'allais, je refusai les prémices de l'interlocuteur et je demandai au défenseur de la pureté européenne de se défaire d'un spasme qui n'avait rien de culturel. Certains hommes veulent enfler le monde de leur être. Un philosophe allemand avait décrit ce processus sous le nom de pathologie de la liberté. En l'occurrence, je n'avais pas à prendre position pour la musique noire contre la musique blanche, mais à aider mon frère à abandonner une attitude qui n'avait rien de bénéfique.

Le problème envisagé ici se situe dans la temporalité. Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé. Pour beaucoup d'autres nègres, la désaliénation naîtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive.

Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue.

Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte.

En aucune façon je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle.

En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir.



Ce n'est pas parce que l'Indochinois a découvert une culture propre qu'il s'est révolté. C'est parce que « tout simplement » il lui devenait, à plus d'un titre, impossible de respirer.

Quand on se rappelle les récits des sergents de carrière qui, en 1938, décrivaient le pays des piastres et des pousse-pousse, des boys et des femmes à bon marché, on ne comprend que trop la fureur avec laquelle se battent les hommes du Viet-Minh.

Un camarade, aux côtés duquel je m'étais trouvé durant la dernière guerre, est revenu d'Indochine. Il m'a mis au courant de beaucoup de choses. Par exemple de la sérénité avec laquelle de jeunes Vietnamiens de seize ou dix-sept ans tombaient devant un peloton d'exécution. Une fois, me dit-il, nous fûmes obligés de tirer dans la position du tireur à genoux : les soldats tremblaient devant ces jeunes « fanatiques ». En conclusion, il ajoutait : « La guerre que nous avons faite ensemble n'était qu'un jeu à côté de ce qui se passe là-bas. »

Vues d'Europe, ces choses sont incompréhensibles. Certains arguent d'une prétendue attitude asiatique devant la mort. Mais ces philosophes de bas étage ne convainquent personne. Cette sérénité asiatique, les « voyous » du Vercors et les « terroristes » de la Résistance l'ont manifestée pour leur compte il n'y a pas si longtemps.

Les Vietnamiens qui meurent devant le peloton d'exécution n'espèrent pas que leur sacrifice permettra la réapparition d'un passé. C'est au nom du présent et de l'avenir qu'ils acceptent de mourir.

Si à un moment la question s'est posée pour moi d'être effectivement solidaire d'un passé déterminé, c'est dans la mesure où je me suis engagé envers moi-même et envers mon prochain à combattre de toute mon existence, de toute ma force pour que plus jamais il n'y ait, sur la terre, de peuples asservis.

Ce n'est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques. Depuis longtemps, le ciel étoilé qui laissait Kant pantelant nous a livré ses secrets. Et la loi morale doute d'elle-même.

En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté.

Sartre a montré que le passé, dans la ligne d'une attitude inauthentique, « prend » en masse et, solidement charpenté, *informe* alors l'individu. C'est le passé transmué en valeur. Mais je peux aussi reprendre mon passé, le valoriser ou le condamner par mes choix successifs.

Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps, le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche.

N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVII^{ème} siècle ?

Dois-je sur cette terre qui déjà tente de se dérober, me poser le problème de la vérité noire ?

Dois-je me confiner dans la justification d'un angle facial ?

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de rechercher en quoi ma race est supérieure ou inférieure à une autre race.

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race.

Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître.

Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués.

Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc.

Je me découvre un jour dans un monde où les choses font mal ; un monde où l'on me réclame de me battre ; un monde où il est toujours question d'anéantissement ou de victoire.

Je me découvre, moi homme, dans un monde où les mots se frangent de silence ; dans un monde où l'autre, interminablement, se durcit.



Non, je n'ai pas le droit de venir et de crier ma haine au Blanc. Je n'ai pas le devoir de murmurer ma reconnaissance au Blanc.

Il y a ma vie prise au lasso de l'existence. Il y a ma liberté qui me renvoie à moi-même. Non, je n'ai pas le droit d'être un Noir.

Je n'ai pas le devoir d'être ceci ou cela...

Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, en faisant peser sur sa vie tout mon poids d'homme, que je ne suis pas ce « Y a bon banania » qu'il persiste à imaginer.

Je me découvre un jour dans le monde et je me reconnais un seul droit : celui d'exiger de l'autre un comportement humain.

Un seul devoir. Celui de ne pas renier ma liberté au travers de mes choix.

Je ne veux pas être la victime de la *Ruse* d'un monde noir.

Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres.

Il n'y a pas de monde blanc, il n'y a pas d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche.

Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent.

Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée.

Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence.

Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement.

Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse.

Et nous voyons, à travers un problème particulier, se profiler celui de l'Action. Placé dans ce monde, en situation, « embarqué » comme le voulait Pascal, vais-je accumuler des armes ?

Vais-je demander à l'homme blanc d'aujourd'hui d'être responsable des négriers du XVII^{ème} siècle ?

Vais-je essayer par tous les moyens de faire naître la Culpabilité dans les âmes ?

La douleur morale devant la densité du Passé ? Je suis nègre et des tonnes de chaînes, des orages de coups, des fleuves de crachats ruissellent sur mes épaules.

Mais je n'ai pas le droit de me laisser ancrer. Je n'ai pas le droit d'admettre la moindre parcelle d'être dans mon existence. Je n'ai pas le droit me laisser engluier par les déterminations du passé.

Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères.

Pour beaucoup d'intellectuels de couleur, la culture européenne présente un caractère d'extériorité. De plus, dans les rapports humains, le Noir peut se sentir étranger au monde occidental. Ne voulant pas faire figure de parent pauvre, de fils adoptif, de rejeton bâtard, va-t-il tenter fébrilement de découvrir une civilisation nègre ?

Que surtout l'on nous comprenne. Nous sommes convaincu qu'il y aurait un grand intérêt à entrer en contact avec une littérature ou une architecture nègres du III^{ème} siècle avant Jésus-Christ. Nous serions très heureux de savoir qu'il exista une correspondance entre tel philosophe nègre et Platon. Mais nous ne voyons absolument pas ce que ce fait pourrait changer dans la situation des petits gamins de huit ans qui travaillent dans les champs de canne en Martinique ou en Guadeloupe.

Il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché.

La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes.

Je suis mon propre fondement.

Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté.



Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé.

Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part.

Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation. Mais moi, l'homme de couleur, dans la mesure où il me devient possible d'exister absolument, je n'ai pas le droit de me cantonner dans un monde de réparations rétroactives.

Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose :

Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve.

Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc.

Tous deux ont à s'écarter des voix inhumaines qui furent celles de leurs ancêtres respectifs afin que naisse une authentique communication. Avant de s'engager dans la voix positive, il y a pour la liberté un effort de désaliénation. Un homme, au début de son existence, est toujours congestionné, est noyé dans la contingence. Le malheur de l'homme est d'avoir été enfant.

C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain.

Supériorité ? Infériorité ?

Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ?

Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi* ?

À la fin de cet ouvrage, nous aimerions que l'on sente comme nous la dimension ouverte de toute conscience.

Mon ultime prière :

Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! »

Frantz Fanon, [*Peau noire, masques blancs*](#) (1952).



Lévi-Strauss

« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles, morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or, derrière ces épithètes se dissimule un même jugement - il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

Ce point de vue naïf, mais profondément ancré chez la plupart des hommes, n'a pas besoin d'être discuté puisque cette brochure en constitue précisément la réfutation. Il suffira de remarquer ici qu'il recèle un paradoxe assez significatif. Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus instinctive de ces sauvages mêmes. On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant, sans distinctions de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain – l'histoire récente le prouve – qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions. Mais, pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent elles-mêmes d'un nom qui signifie les « hommes » (ou parfois - dirons-nous avec plus de discrétion ? - les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus ou même de la nature humaine, mais qu'ils sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou « d'oeufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition ». Ainsi se réalisent de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique. Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers, afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d'autres formes) : c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

Claude Lévi-Strauss, [*Race et histoire*](#) (1952).



Lévi-Strauss

« Aucune société n'est parfaite. Toutes comportent par nature une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament, et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité, de cruauté. Comment évaluer cette dose ? L'enquête ethnographique y parvient. Car, s'il est vrai que la comparaison d'un petit nombre de sociétés les fait apparaître très différentes entre elles, ces différences s'atténuent quand le champ d'investigation s'élargit. On découvre alors qu'aucune société n'est foncièrement bonne ; mais aucune n'est absolument mauvaise. Toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation.

Cette proposition surprendra l'amateur de récits de voyages, ému au rappel des coutumes « barbares » de telle ou telle peuplade. Pourtant, ces réactions à fleur de peau ne résistent pas à une appréciation correcte des faits et à leur rétablissement dans une perspective élargie. Prenons le cas de l'anthropophagie qui, de toutes les pratiques sauvages, est sans doute celle qui nous inspire le plus d'horreur et de dégoût. On devra d'abord en dissocier les formes proprement alimentaires, c'est-à-dire celles où l'appétit pour la chair humaine s'explique par la carence d'autre nourriture animale, comme c'était le cas dans certaines îles polynésiennes. De telles fringales, nulle société n'est moralement protégée : la famine peut entraîner les hommes à manger n'importe quoi : l'exemple récent des camps d'extermination le prouve [...] Mais surtout, nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de la civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. A les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'anthropémie (du grec *émein*, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. A la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques.

Des sociétés qui nous paraissent féroces à certains égards, savent être humaines et bienveillantes quand on les envisage sous un autre aspect. Considérons les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord qui sont ici doublement significatifs, parce qu'ils ont pratiqué certaines formes modérées d'anthropophagie, et qu'ils offrent un des rares exemples de peuple primitif doté d'une police organisée. Cette police (qui était aussi un corps de justice) n'aurait jamais conçu que le châtiment du coupable dût se traduire par une rupture des liens sociaux. Si un indigène avait contrevenu aux lois de la tribu, il était puni par la destruction de tous ses biens : tente et chevaux. Mais du même coup la police contractait une dette à son égard : il lui incombait d'organiser la réparation collective du dommage dont le coupable avait été, par son châtiment, la victime. Cette réparation faisait de ce dernier l'obligé du groupe, auquel il devait marquer sa reconnaissance par des cadeaux que la communauté entière - et la police elle-même - l'aidait à rassembler, ce qui inversait de nouveau les rapports ; et ainsi de suite, jusqu'à ce que, au terme de toute une série de cadeaux et de contre-cadeaux, le désordre antérieur fût progressivement amorti et que l'ordre initial eût été restauré. Non seulement de tels usages sont plus humains que les nôtres mais ils sont aussi plus cohérents, même en formulant le problème dans les



termes de notre moderne psychologie : en bonne logique, l'« infantilisation » du coupable impliquée par la notion de punition exige qu'on lui reconnaisse un droit corrélatif à une gratification, sans laquelle la démarche première perd son efficacité, si même elle n'entraîne pas des résultats inverses de ceux qu'on espérait. Le comble de l'absurdité étant, à notre manière, de traiter simultanément le coupable comme un enfant pour nous autoriser à le punir, et comme un adulte afin de lui refuser la consolation ; et de croire que nous avons accompli un grand progrès spirituel parce que, plutôt que de consommer quelques-uns de nos semblables, nous préférons les mutiler physiquement et moralement.

De telles analyses, conduites sincèrement et méthodiquement, aboutissent à deux résultats : elles instillent un élément de mesure et de bonne foi dans l'appréciation des coutumes et des genres de vie les plus éloignées des nôtres, sans pour autant leur conférer les vertus absolues qu'aucune société ne détient. Et elles dépouillent nos usages de cette évidence que le fait de n'en point connaître d'autres - ou d'en avoir une connaissance partielle ou tendancieuse - suffit à leur prêter. Il est donc vrai que l'analyse ethnologique rehausse les sociétés différentes et rabaisse celle de l'observateur ; elle est contradictoire en ce sens. »

[Claude Lévi-Strauss](#), *Tristes Tropiques* (1955).



Todorov

« Le débat entre partisans de l'égalité ou de l'inégalité des Indiens et des Espagnols atteint son apogée, et trouve en même temps une incarnation concrète, dans la célèbre controverse de Valladolid qui, en 1550, oppose l'érudit et philosophe Gines de Sepulveda²¹ au dominicain et évêque de Chiapas, Bartolomé de Las Casas. L'existence même de cette confrontation a quelque chose d'extraordinaire. D'habitude, ce genre de dialogues s'établissent de livre à livre, et les protagonistes ne sont pas l'un en face de l'autre. Mais, justement, on a refusé à Sepulveda le droit d'imprimer son traité consacré aux justes causes des guerres contre les Indiens ; cherchant une sorte de jugement d'appel, Sepulveda provoque la rencontre devant un jury de sages, juristes et théologiens ; Las Casas se propose pour défendre le point de vue opposé dans cette joute oratoire. On a du mal à imaginer l'esprit qui permet aux conflits idéologiques de se régler par de tels dialogues. Du reste, le conflit ne sera pas vraiment réglé : après avoir entendu de longs discours (en particulier celui de Las Casas qui dure cinq jours), les juges épuisés, se séparent, et ils ne prennent finalement aucune décision ; la balance penche toutefois plutôt du côté de Las Casas, car Sepulveda ne reçoit pas l'autorisation de publier son livre.

Sepulveda s'appuie dans son argumentation sur une tradition idéologique, dans laquelle les autres défenseurs de la thèse inégalitariste puisent également leurs arguments. Retenons parmi ces auteurs celui dont cette thèse revendique – à juste titre - le patronage : Aristote. Sepulveda a traduit la *Politique* en latin, il est l'un des meilleurs spécialistes de la pensée aristotélicienne de son temps ; or n'est-ce pas Aristote, justement dans la *Politique*, qui établit la célèbre distinction entre ceux qui sont nés maîtres et ceux qui sont nés esclaves ? « Quand les hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'un corps et un homme d'une brute [...], ceux-là sont par nature des esclaves [...]. Est en effet esclave par nature celui [...] qui a la raison en partage dans la mesure seulement où elle est impliquée dans la sensation, mais sans la posséder pleinement » (1254b). Un autre texte auquel on se réfère couramment est un traité, *De regimine*, attribué à l'époque à Saint Thomas d'Aquin, mais dû en réalité à Ptolémée de Lucques, qui ajoute à l'affirmation de l'inégalité une explication déjà ancienne, et cependant promise à un grand avenir : il faut en chercher la raison dans l'influence du climat (et dans celle des astres).

Sepulveda croit que la hiérarchie, non l'égalité, est l'état naturel de la société humaine. Mais la seule relation hiérarchique qu'il connaisse est celle de la simple supériorité-infériorité ; il n'y a donc pas de différences de nature, mais seulement des degrés différents dans une seule et même échelle de valeurs, même si la relation peut se répéter à l'infini. Son dialogue *Democrates Alter*, celui-là même pour lequel il ne parvenait pas à obtenir l'*imprimatur*, expose clairement ses vues là-dessus. S'inspirant des principes et des affirmations particulières qu'il trouve dans la *Politique* d'Aristote, il déclare toutes les hiérarchies, malgré leurs différences de forme, fondées sur un seul et même principe : « la domination de la perfection sur l'imperfection, de la force sur la faiblesse, de l'éminente vertu sur le vice ». On a l'impression que cela va de soi, qu'il s'agit d'une « proposition analytique » ; à l'instant d'après, Sepulveda donne dans un esprit toujours aristotélicien, des exemples de cette supériorité naturelle : le corps doit être soumis à l'âme, la matière à la forme, les enfants aux parents, la femme à l'homme et les esclaves (définis tautologiquement comme des êtres inférieurs) aux maîtres. Il n'y a qu'un pas à faire pour justifier la guerre de conquête contre les Indiens : « En prudence comme en adresse, et en vertu comme en humanité, ces barbares sont aussi inférieurs aux Espagnols que les enfants aux adultes et les femmes aux hommes ; entre eux et les Espagnols, autant de différence qu'entre des gens féroces et cruels et des gens d'une extrême clémence, entre des gens prodigieusement intempérants et des êtres intempérants et mesurés ; et j'oserais dire autant de différence

²¹ Voir également ci-dessous les analyses de Dussel sur cet auteur.



qu'entre les singes et les hommes la dernière partie de la phrase est absente dans certains manuscrits). [...]

Voyons maintenant en quoi consistent ses arguments en faveur de la juste guerre menée par les Espagnols. Quatre raisons rendent une guerre légitime (je paraphrase son discours de Valladolid, mais on trouve les mêmes arguments dans *Democrates alter*) :

1. Il est légitime d'assujettir par la force des armes les hommes dont la condition naturelle est telle qu'ils devraient obéir aux autres, s'ils refusent cette obéissance et qu'il ne reste aucun autre recours.

2. Il est légitime de bannir le crime abominable consistant à manger de la chair humaine, qui est une offense particulière de la nature, et de mettre fin au culte des démons, ce qui provoque plus que toute chose la colère de Dieu, avec le rite monstrueux du sacrifice humain.

3. Il est légitime de sauver des graves périls les innombrables mortels innocents que ces barbares immolaient chaque année, apaisant leurs dieux avec des cœurs humains.

4. La guerre contre les infidèles est justifiée car elle ouvre la voie à la propagation de la religion chrétienne et facilite la tâche des missionnaires. »

Tzvetan Todorov, [*La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*](#) (1982).



Todorov

« Las Casas aimait les Indiens. Et il est chrétien. Pour lui, ces deux traits sont solidaires : il les aime précisément parce qu'il est chrétien, et son amour illustre sa foi. Pourtant, cette solidarité ne va pas de soi : on a vu que, justement parce qu'il était chrétien, il percevait mal les Indiens. Peut-on vraiment aimer quelqu'un si on ignore son identité, si on voit, à la place de cette identité, une projection de soi ou de son idéal ? On sait bien que la chose est possible et même fréquente dans les relations entre personnes ; mais que devient-elle dans la rencontre des cultures ? Ne risque-t-on pas de vouloir transformer l'autre au nom de soi, donc de la soumettre ? Que vaut alors cet amour ?

Le premier grand traité de Las Casas consacré à la cause des Indiens s'intitule : *De l'unique manière d'attirer tous les peuples à la vraie religion*. Ce titre condense en lui-même l'ambivalence de la position lascasienne. Cette « unique manière », c'est évidemment la douceur, la persuasion pacifique ; l'ouvrage de Las Casas est dirigé contre les conquistadores qui prétendent justifier leurs guerres de conquête par le but poursuivi, qui est l'évangélisation. Las Casas refuse cette violence-là ; mais, en même temps, il n'y a pour lui qu'une « vraie » religion : la sienne. Et cette « vérité » n'est pas seulement personnelle (ce n'est pas la religion que Las Casas considère vraie *pour lui*), mais universelle ; elle est valable pour tous, c'est pourquoi il ne renonce pas au projet évangéliste lui-même. Or, n'y a-t-il pas déjà une violence dans la conviction qu'on possède soi-même la vérité, alors que ce n'est pas le cas pour les autres, et qu'on doit de surcroît l'imposer à ces autres ? [...]

Une chose est sûre : Las Casas ne veut pas faire cesser l'annexion des Indiens, il veut simplement que ce soit fait par des religieux plutôt que par des soldats. [...] Je ne veux pas suggérer [...] que Las Casas, ou les autres défenseurs des Indiens, devaient, pouvaient même agir autrement. [...] Si quelqu'un a contribué à améliorer la cause des Indiens, c'est bien Las Casas ; la haine inextinguible que lui ont vouée tous les adversaires des Indiens, tous les fidèles de la supériorité blanche, en est un indice suffisant. [...] Il a laissé un tableau ineffaçable de la destruction des Indiens, et chacune des lignes – y compris celle-ci – lui doit quelque chose. Personne n'a su comme lui, avec la même abnégation, consacrer une immense énergie et un demi-siècle de sa vie à améliorer le sort des *autres*. Mais cela n'enlève rien à la grandeur du personnage, bien au contraire, que de reconnaître que l'idéologie assumée par Las Casas et d'autres défenseurs des Indiens est bien une idéologie colonialiste. C'est justement parce qu'on ne peut s'empêcher d'admirer l'homme qu'il importe de juger lucidement sa politique. [...]

Las Casas connaît les Indiens moins bien que Cortés, et il les aime plus ; mais ils se retrouvent dans leur politique commune d'assimilation. La connaissance n'implique pas l'amour, ni l'inverse [...] Conquérir, aimer et connaître sont des comportements autonomes et, en quelque sorte, élémentaires (découvrir, on l'a vu, se rapporte aux terres plus qu'aux hommes ; à l'égard de ceux-ci, l'attitude de Colon peut se décrire en termes entièrement négatifs : il n'aime pas, ne connaît pas et ne s'identifie pas). [...]

Las Casas nous a fourni un exemple d'amour porté aux Indiens ; mais en réalité lui-même illustre déjà plus d'une attitude ; et, pour lui rendre justice, on doit compléter ici son portrait. C'est que Las Casas a connu une série de crises, ou de transformations, qui l'ont conduit à occuper une série de positions apparentées et néanmoins distinctes, au cours de sa longue vie (1484-1566). Il renonce à ses Indiens en 1514, mais ne devient dominicain qu'en 1522-1523, et cette seconde conversion est aussi importante que la première. C'est une autre transformation encore qui nous intéressera à présent : celle qui s'opère vers la fin de sa vie après son retour définitif du Mexique, après aussi l'échec de plusieurs de ses projets ; on pourrait prendre l'année du débat du Valladolid, 1550, comme point de repère (mais en fait il n'y a pas ici de « conversion



» tranchée »). L'attitude de Las Casas à l'égard des Indiens, l'amour qu'il leur porte, ne sont pas les mêmes avant et après cette date.

Le changement semble s'être opéré à partir de la réflexion à laquelle l'amènent les sacrifices humains pratiqués par les Aztèques. L'existence de ces rites était l'argument le plus convaincant du parti représenté par Sepulveda, affirmant l'infériorité des Indiens ; elle était, d'autre part, incontestable (même si l'accord ne se faisait pas sur la quantité). Il n'est pas difficile, même plusieurs siècles plus tard, de nous imaginer la réaction : on ne parvient pas à lire sans sourciller les descriptions rédigées par les moines espagnols de l'époque, sous la dictée de leurs informateurs.

De telles pratiques ne sont-elles pas la preuve éclatante de la sauvagerie, et donc de l'infériorité des peuples chez qui elles ont cours ? Tel est le genre d'argument que devait réfuter Las Casas. Il s'y emploie dans son *Apologia* en latin, présentée aux juges de Valladolid, et dans quelques chapitres de l'*Apologetica Historia*, qui doivent avoir été écrits au même moment. [...] Dans un premier temps, Las Casas affirme que, même si cannibalisme et sacrifice humain sont en soi condamnables, il ne s'ensuit pas qu'il faut déclarer la guerre à ceux qui les pratiquent : le remède risque alors d'être pire que le mal. À cela s'ajoute le respect, que Las Casas suppose commun aux Indiens et aux Espagnols, pour les lois du pays. Si la loi impose le sacrifice, on se comporte en bon citoyen en le pratiquant, et on ne peut blâmer l'individu de le faire. Mais il fait ensuite un pas de plus : c'est la condamnation elle-même qui sera rendue problématique. Las Casas emploie, à cet effet, deux types d'arguments, qui aboutissent à deux affirmations en gradation.

Le premier argument est de l'ordre des faits, et il sera appuyé par des rapprochements historiques. Las Casas veut rendre le sacrifice humain moins étrange, moins exceptionnel pour l'esprit de son lecteur, et il rappelle que ce sacrifice n'est pas entièrement absent de la religion chrétienne même. [...]

La seconde affirmation (qui vient en premier dans l'argumentation de Las Casas) est plus ambitieuse encore : il s'agit de prouver que le sacrifice humain est acceptable non seulement pour des raisons de fait mais aussi en droit. Ce faisant, Las Casas se trouve amené à présupposer une définition nouvelle du sentiment religieux, et c'est en cela que son raisonnement est particulièrement intéressant. Les arguments sont tirés ici de la « raison naturelle », de considérations *a priori* sur la nature de l'homme. Las Casas accumule l'une sur l'autre, quatre « évidences » :

1. Tout être humain a une connaissance intuitive de Dieu, c'est-à-dire de « ce dont il n'y a rien de meilleur ni de plus grand »
2. Les hommes adorent Dieu selon leurs capacités et à leur manière, en essayant toujours de faire le mieux qu'ils peuvent.
3. La plus grande preuve qu'on puisse donner de son amour pour Dieu consiste à lui offrir ce qu'on a de plus précieux, c'est-à-dire la vie humaine même. [...]
4. Le sacrifice existe donc par la force de la loi naturelle, et ses formes sont fixées par les lois humaines, notamment en ce qui concerne la nature de l'objet sacrifié.

Grâce à cette série d'enchaînements, Las Casas a fini par adopter une nouvelle position, introduisant ce qu'on pourrait appeler le « perspectivisme » au sein de la religion. On aura remarqué comment il prend des précautions pour rappeler que le dieu des Indiens, bien que n'étant pas le « vrai » Dieu, est néanmoins considéré tel par eux, et que c'est de là qu'il faut partir : « Le vrai Dieu, ou le dieu supposé, si celui-ci est tenu pour le vrai Dieu » ; « le vrai Dieu ou celui qu'on pense être Dieu » ; « le vrai Dieu ou celui que par erreur ils pensent être le vrai Dieu ». Mais reconnaître que leur dieu est vrai pour eux, n'est-ce pas faire un premier pas vers une autre reconnaissance, à savoir que notre Dieu est vrai pour nous – pour nous seulement ? Ce qui reste



alors de commun et d'universel n'est plus le Dieu de la religion chrétienne, auquel tous devraient accéder, mais l'idée même de divinité, de ce qui est au-dessus de nous ; la religiosité plutôt que la religion. C'est la partie présupposée de son raisonnement qui est aussi l'élément le plus radical (plutôt que ce qu'il dit du sacrifice lui-même) : il est vraiment surprenant de voir introduire le « perspectivisme » dans un champ qui s'y prête aussi mal.

Le sentiment religieux ne se définit pas par un contenu universel et absolu mais par son orientation, et se mesure à son intensité ; de sorte que même si le Dieu chrétien est en lui-même une idée supérieure à celle qui s'exprime à travers Tezcatlipoca (c'est ce que croit le chrétien Las Casas), les Aztèques peuvent être supérieurs aux chrétiens en matière de religiosité, et de fait ils le sont. La notion même de religion en sort entièrement transformée. « Les nations qui offraient des sacrifices humains à leurs dieux montraient ainsi, en idolâtres fourvoyés, la haute idée qu'ils avaient de l'excellence de la divinité, de la valeur de leurs dieux, et combien était noble, combien haute leur vénération de la divinité. Elles démontrèrent par conséquent qu'elles possédaient, mieux que les autres nations, la réflexion naturelle, la droiture de parole et le jugement de raison ; mieux que les autres, elles usèrent de leur entendement. Et en religiosité elles dépassèrent toutes les autres nations, car celles-là sont les nations les plus religieuses du monde qui, pour le bien de leurs peuples, offrent en sacrifice leurs propres enfants » (*Apologetica Historia*, III, 183). Au sein de la tradition chrétienne, seuls les martyrs des premiers âges, à en croire Las Casas, pouvaient se comparer aux fervents Aztèques.

C'est donc en affrontant l'argument le plus gênant que Las Casas se voit amené à modifier sa position et à illustrer par là même une nouvelle variante de l'amour porté à autrui ; un amour non plus assimilationniste mais en quelque sorte distributif : chacun ses propres valeurs ; la comparaison ne peut plus porter que sur des relations – de l'être à son dieu – et non sur des substances : il n'y a d'universaux que formels. Tout en affirmant l'existence du dieu unique, Las Casas ne privilégie pas a priori la voie chrétienne vers ce dieu. L'égalité ne se paye plus ici du prix de l'identité ; ce n'est pas d'une valeur absolue qu'il s'agit : chacun a le droit de s'approcher de dieu par la voie qui lui convient. Il n'y a plus un vrai Dieu (le nôtre) mais une coexistence d'univers possibles : si quelqu'un le considère comme vrai... Las Casas a subrepticement quitté la théologie et pratiqué une sorte d'anthropologie religieuse, ce qui, dans son contexte, est proprement bouleversant, car il semble bien que celui qui assume un discours sur la religion fait le premier pas vers le renoncement au discours religieux lui-même.

Il lui sera plus facile encore d'appliquer ce principe au cas général de l'altérité, et donc de mettre en évidence la relativité de la notion de « barbarie » (il semble bien être le premier à le faire à l'époque moderne) : chacun est le barbare de l'autre, il suffit pour le devenir de parler une langue que cet autre ignore : elle n'est que borborygme à ses oreilles. « On appellera un homme barbare, par comparaison avec un autre, parce qu'il est étrange dans ses manières de parler et qu'il prononce mal la langue de l'autre. [...] Selon Strabon, Livre XIV, c'était la principale raison pour laquelle les Grecs appelaient les autres peuples barbares, c'est-à-dire parce qu'ils prononçaient mal la langue grecque. Mais de ce point de vue, il n'est pas d'homme ou de race qui ne soit barbare par rapport à un autre homme ou à une autre race. Comme le dit Saint Paul de lui-même et des autres, dans la *Première épître aux Corinthiens*, (14, 10-1) : « Quelque nombreuses que puissent être dans le monde les diverses langues, il n'en est aucune qui ne soit une langue ; si donc je ne connais pas le sens de la langue, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera un barbare pour moi. » Ainsi, de même que nous considérons les gens des Indes barbares, ils nous jugent pareillement, parce qu'ils ne nous comprennent pas. Le radicalisme de Las Casas lui interdit toute voie moyenne : ou bien il affirme, comme dans la période antérieure, l'existence d'une seule véritable religion, ce qui le conduit inéluctablement à assimiler les Indiens à une phase antérieure, et donc inférieure, de l'évolution des Européens ; ou bien, comme dans sa vieillesse, il accepte la coexistence d'idéaux et de valeurs, et refuse tout



sens non relatif du mot « barbare », donc toute évolution. [...] [Mais] c'est encore dans la doctrine chrétienne que le dernier Las Casas découvre cette forme supérieure de l'égalitarisme qu'est le perspectivisme, où chacun est mis en rapport avec ses valeurs à lui, plutôt que d'être confronté à un idéal unique. »

Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (1982).



Todorov

« Moctezuma savait s'informer de ses ennemis lorsque ceux-ci s'appelaient Tlaxcaltèques, Tarasques, Huastèques. Mais c'était là un échange d'information parfaitement établi. L'identité des Espagnols est si différente, leur comportement à tel point imprévisible, que le système entier de la communication s'en trouve ébranlé, et que les Aztèques ne réussissent plus là même où ils excellaient auparavant : dans la collecte d'information. [...]

On trouve une confirmation globale de cette attitude des Indiens face aux Espagnols dans la construction même des récits indigènes de la conquête. Ceux-ci débutent invariablement par l'énumération des présages annonçant la venue des Espagnols. Moctezuma est, semble-t-il, bombardé de messages qui, de surcroît, tous prédisent la victoire des nouveaux venus. [...]

Ce comportement contraste avec celui de Cortés mais non avec celui de tous les Espagnols ; nous avons déjà rencontré un exemple espagnol de conception étonnamment semblable de la communication : celle de Colon. Comme Moctezuma, Colon recueillait attentivement les informations concernant les choses, mais échouait dans sa communication avec les hommes. Plus remarquable encore, au retour de sa découverte exceptionnelle, Colon s'empressait d'écrire son *Chilam Balam* : il n'avait de cesse qu'il n'eût produit un *Livre des prophéties*, recueil de formules extraites des (ou attribuées aux) Livres saints, qui étaient censées prédire sa propre aventure, et les conséquences de celle-ci. Par ses structures mentales, qui le rattachent à la conception médiévale du savoir, Colon est plus proche de ceux qu'il découvre que de certains de ses propres compagnons : comme il eût été choqué de l'apprendre ! [...]

C'est cette manière particulière de pratiquer la communication (négligeant la dimension interhumaine, privilégiant le contact avec le monde) qui est responsable de l'image déformée qu'auront les Indiens des Espagnols, tout au long des premiers contacts, et notamment de l'idée que ceux-ci sont des dieux ; cette idée a elle aussi, un effet paralysant. Ce fait semble très rare dans l'histoire des conquêtes et des colonisations (on le retrouve en Mélanésie et il est responsable du triste destin du capitaine Cook) ; il ne peut s'expliquer que par une incapacité à percevoir l'identité humaine des autres, c'est-à-dire de les reconnaître à la fois comme égaux et comme différents.

La première réaction, spontanée, à l'égard de l'étranger est de l'imaginer inférieur, puisque différent de nous : ce n'est même pas un homme, ou s'il l'est, c'est un barbare inférieur ; s'il ne parle pas notre langue, c'est qu'il n'en parle aucune, il ne sait pas parler, comme le pensait encore Colon. C'est ainsi que les Slaves d'Europe appellent l'Allemand voisin *nemec*, le muet ; les Mayas du Yucatan appellent les envahisseurs toltèques les *nunob*, les muets, et les Mayas Cakchiquels se réfèrent aux Mayas Mam comme aux « bègues » ou aux « muets ». Les Aztèques eux-mêmes appellent les gens au sud de Vera Cruz *nonoualca*, les muets, et ceux qui ne parlent pas le nahuatl, *tenime*, barbares, ou *popoloca*, sauvages ; ils partagent le mépris de tous les peuples pour leurs voisins en jugeant que les plus éloignés, culturellement ou géographiquement, ne sont même pas propres à être sacrifiés et consommés (le sacrifié doit être à la fois étranger et estimé, c'est-à-dire en réalité proche). [...]

Pour Moctezuma, les différences entre Aztèques, Tlaxcaltèques et Chichimèques existent, bien entendu ; mais elles sont immédiatement absorbées dans la hiérarchie intérieure du monde aztèque : les autres sont ceux qu'on subordonne, parmi lesquels on recrute – ou non – les victimes sacrificielles. Mais, même dans les cas les plus extrêmes, il n'y a pas de sentiment d'étrangeté absolue [...].

Or, l'étrangeté des Espagnols est beaucoup plus radicale. Les premiers témoins de leur arrivée se hâtent de rapporter leurs impressions à Moctezuma : « Nous devons lui dire ce que



nous avons vu, et cela est terrifiant : rien de semblable n'a jamais été vu ». Ne parvenant pas à les intégrer dans la case des Totonagues – porteurs, ceux-ci, d'une altérité nullement radicale –, les Aztèques renoncent, face aux Espagnols, à leur système d'altérités humaines, et se trouvent amenés à avoir recours au seul autre dispositif accessible : l'échange avec les dieux. En cela encore on peut les comparer à Colon, et pourtant une différence essentielle apparaît aussi : de même qu'eux, Colon ne parvient pas facilement à voir l'autre comme humain et différent à la fois ; mais du coup il les traite comme des animaux. L'erreur des Indiens ne durera pas longtemps du reste ; juste assez, cependant, pour que la bataille soit définitivement perdue, et l'Amérique soumise à l'Europe. Comme le dit à une autre occasion le *Livre de Chilam Balam* : « Ils mourront, ceux qui ne pourront pas comprendre ; ceux qui comprendront vivront ».

Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (1982).



Descola

« L'anthropocentrisme, c'est-à-dire la capacité de s'identifier aux non-humains en fonction de leur degré de proximité supposé à l'espèce humaine, paraît ainsi constituer la tendance spontanée des diverses sensibilités écologiques contemporaines, y compris parmi ceux qui professent les théories les plus radicalement antihumanistes. Une telle attitude rappelle la manière dont les peuples prémodernes se représentent leurs relations à l'environnement : respect de la nature, attitude bienveillante vis-à-vis des plantes et des animaux ou souci de ne pas mettre en péril l'équilibre des écosystèmes ont été érigés en attributs ostensibles des populations tribales, motivant pour une large part la sympathie qu'on leur porte. Bien des organisations écologiques trouvent d'ailleurs une source d'inspiration dans les visions du monde des Indiens d'Amazonie ou d'Amérique du Nord, convertis par les médias en symboles d'une cohabitation heureuse avec une nature de plus en plus menacée. La « terre mère » ou la « forêt sacrée » deviennent des concepts génériques de la sagesse ethnique dont on serait pourtant bien en peine de trouver l'équivalent exact chez la plupart des peuples à qui l'on prête ce genre de notion. Car ces transpositions à double sens ne sont pas exemptes de quiproquos : bien souvent, la rhétorique écologique de certains leaders indigènes n'exprime pas tant des conceptions cosmologiques traditionnelles – complexes et diversifiées, et donc difficiles à formuler dans le code simplificateur de notre économie de la nature – qu'un désir de se concilier l'appui d'organisations internationales influentes grâce à un discours aisément reconnaissable, et ce afin de mener des luttes de revendications territoriales. On attend des Sauvages qu'ils tiennent le langage des fils de la nature ; comment ne le feraient-ils pas s'ils peuvent par-là se prémunir de la spoliation foncière ?

De telles convergences rencontrent d'ailleurs rapidement leurs limites, notamment lorsque certaines formes locales de chasse heurtent la sensibilité de militants écologistes peu enclins à considérer avec indulgence les particularismes culturels si ceux-ci portent atteinte au bien-être des animaux. La chasse aux phoques chez les Inuits ou celle au gros gibier chez les Masaïs apparaissent dès lors comme des survivances barbares qu'une solide dose d'éducation à la protection de l'environnement devrait permettre d'éradiquer. Pire, les techniques de subsistance mises en œuvre par des populations tribales peuvent être perçues par des mouvements intégristes de conservation de la nature comme perturbant l'équilibre d'espaces protégés, et les cas ne sont pas rares où des peuples autochtones se sont vus interdire l'accès aux ressources de réserves dites, bien à tort, « naturelles », puisqu'ils avaient contribué par leur présence multiséculaire à en transformer subtilement l'écologie. [...]

Les malentendus, parfois productifs au demeurant, entre minorités tribales et mouvements écologistes tiennent au fait qu'en dépit de similitudes superficielles et d'intérêts tactiques communs, leurs attitudes respectives vis-à-vis de la nature diffèrent du tout au tout. Protéger les animaux en leur octroyant des droits – ou en imposant aux humains des devoirs à leur égard – ne fait qu'étendre à une nouvelle classe d'êtres les principes juridiques régissant les personnes, sans remettre fondamentalement en cause la séparation moderne entre nature et société. La société est source du droit, les hommes l'administrent, et c'est parce que les violences à l'égard des humains sont condamnées que les violences à l'égard des animaux deviennent condamnables. Rien de tel pour nombre de sociétés prémodernes qui, considérant les animaux non pas comme des sujets de droit en tutelle, mais comme des personnes morales et sociales pleinement autonomes, ne se sentent pas plus tenues d'étendre sur eux leur protection qu'elles ne jugent nécessaire de veiller au bien-être de distants voisins. Décider de traiter la nature avec bienveillance et respect suppose que la nature soit – et aussi sans doute qu'elle ait été auparavant maltraitée. Lorsque la nature n'existe pas sous les espèces d'une sphère autonome,



la relation aux animaux ne peut manquer d'être différente de la nôtre et la question de leur mise à mort de se poser en des termes fort distincts de ceux qui nous sont familiers. [...]

À la différence du dualisme moderne qui distribue humains et non-humains en deux domaines ontologiques plus ou moins étanches, les cosmologies amazoniennes établissent entre les hommes, les plantes et les animaux une différence de degré et non pas de nature. Les Achuar de l'Amazonie équatorienne, par exemple, disent que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme (*wakan*) similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les personnes (*aents*) en ce qu'elle leur assure la conscience réflexive et l'intentionnalité, les rend capables d'éprouver des émotions et leur permet d'échanger des messages avec leurs pairs comme avec les membres d'autres espèces, dont les hommes. [...]

Des cosmologies analogues ont été décrites en grand nombre pour les régions forestières des basses terres d'Amérique du Sud. Bien qu'elles diffèrent dans leur architecture interne, toutes ces cosmologies ont pour caractéristiques communes de ne pas séparer un univers de la culture, qui serait l'apanage exclusif des humains, d'un univers de la nature où serait rangé le reste des entités constituant le monde. Les animaux, et dans une moindre mesure les plantes, y sont perçus comme des sujets sociaux, dotés d'institutions et de comportements tout à fait symétriques à ceux des hommes. »

[Philippe Descola](#), « Des proies bienveillantes, Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans Françoise Héritier (dir.) *De la violence* (1999).



Mbembe

« La catégorie de la « race » constitue le lieu de réconciliation de la tension entre les deux démarches politico-culturelles ayant marqué l'histoire de la pensée africaine des deux derniers siècles. Cette tension oppose une démarche universalisante, qui clame la *coappartenance* à l'humaine condition, et une autre, particulariste, qui insiste sur la différence en mettant l'accent, non pas sur l'originalité en tant que telle, mais sur le principe de la répétition (la coutume) et les valeurs d'autochtonie. Dans l'une comme dans l'autre, la défense de l'humanité de l'Africain va presque toujours de pair avec la revendication du caractère spécifique de sa race, de ses traditions, de ses coutumes et de son histoire. Tout le langage se déploie le long de cette limite, de laquelle découle toute représentation de ce qui est « africain ». On se révolte non contre l'appartenance de l'Africain à une race distincte, mais contre le préjugé de l'infériorité qui se rattache à ladite race. Le doute ne porte pas sur la spécificité de la culture dite africaine: ce que l'on proclame, c'est la relativité des cultures en général. L'idée d'un universel qui serait différent de la *ratio* occidentale n'est jamais envisagée. En d'autres termes, il n'existe pas d'alternative à la modernité. La seule chose envisageable, le « travail pour l'universel », consiste à enrichir la *ratio* occidentale de l'apport que constituent les «valeurs de civilisation nègre», le génie propre de la race noire. C'est ce que Senghor appelle « le rendez-vous du donner et du recevoir », dont l'un des résultats devrait être le métissage des cultures.

C'est à partir de ce fonds de croyances communes que se développeront les discours contemporains sur l'identité culturelle. Les tenants d'une identité culturelle africaine propre s'efforceront, à partir du XIX^{ème} siècle, de trouver une dénomination générale et un lieu dans lequel ancrer cette prose. Ce lieu géographique, ce sera l'Afrique tropicale, ligne de fiction s'il en fût. Il s'agira alors d'en abolir l'anatomie fantasmatique inventée par les Européens et dont Hegel et les autres se firent l'écho. On en recollera, vaille que vaille, les membres disjoints. On en reconstituera le corps morcelé dans le zénith imaginaire de la race et, si nécessaire, dans les traits irradiants du mythe. On s'efforcera ensuite de retrouver cette africanité dans un ensemble de traits culturels spécifiques que la recherche ethnologique se chargera de fournir. Enfin, l'historiographie nationaliste ira rechercher dans les empires africains d'autrefois, voire dans l'Égypte pharaonique, la réserve manquante.

À l'examen, cette démarche – reprise par certains courants idéologiques qui se réclament du progressisme et du radicalisme – est profondément réactionnaire. Elle consiste d'abord à établir une quasi-équivalence entre race et géographie, puis à faire découler l'identité culturelle du rapport entre les deux termes, la géographie devenant le lieu électif où les institutions et le pouvoir de la race doivent prendre corps. Le panafricanisme définit en effet le natif et le citoyen en les identifiant au Noir. Le Noir ne devient pas citoyen parce qu'il est un être humain doué, comme tous les autres, de raison, mais du double fait de sa couleur et du privilège de l'autochtonie. Authenticité raciale et territorialité se confondant, l'Afrique devient, dans ces conditions, le pays des Noirs. Du coup, tout ce qui n'est pas Noir n'est pas du lieu et ne saurait, par conséquent, se réclamer d'une quelconque africanité. Corps spatial et corps civique ne sont plus qu'un, le premier témoignant de la commune origine autochtone en vertu de laquelle tous nés de cette terre ou partageant la même couleur et les mêmes ancêtres seraient tous frères et sœurs. La construction raciale se trouve ainsi à la base d'une parenté civique restreinte. Dans la détermination de qui est africain et de qui ne l'est pas, l'imagination identitaire n'aura guère de valeur sans la conscience raciale. L'Africain, ce sera désormais, non pas quelqu'un qui participe de la condition humaine tout court, mais *celui qui, né en Afrique, vit en Afrique et est de race noire*. L'idée d'une africanité qui ne serait pas nègre est tout simplement de l'ordre de l'impensable. Dans cette logique d'assignation des identités, les non-Noirs sont relégués dans un non-lieu. Dans



tous les cas, ils ne sont pas d'ici (autochtones) puisqu'ils viennent d'ailleurs (*settlers*). D'où l'impossibilité de concevoir, par exemple, l'existence d'Africains d'origine européenne, arabe ou asiatique ; ou encore la possibilité d'*ancestralités multiples*.

Or, conséquence de la traite des esclaves, il se trouve que des Noirs habitent des pays lointains. Comment rendre compte de leur inscription dans une nation définie racialement alors que la géographie les a coupés du lieu de leur naissance et du lieu où ils vivent et travaillent? Pour consacrer leur africanité, on proposera qu'ils reviennent purement et simplement en Afrique. [...] Plus fondamentalement, le panafricanisme se développera à l'intérieur d'un paradigme raciste dont le XIX^e siècle européen constitue le moment de triomphe[...] Il s'inscrira dans une généalogie intellectuelle fondée sur la *territorialisation de l'identité d'une part et la racialisation de la géographie de l'autre*, le mythe d'une cité (*polis*) raciale venant faire oublier qu'à l'origine de l'exil, il y a, certes, la rapacité du capitalisme; mais il y a également un meurtre familial. Il y a des fraticides. »

[Achille Mbembé](#), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 77 (2000).



Mbembe

« Décoloniser » sera cependant d'un intérêt limité s'il ne débouche pas sur une véritable *désappropriation*, de la sorte qu'esquissait encore récemment [Édouard Glissant](#), Du grand geste de désappropriation, Glissant en parlait comme du [Tout-Monde](#). Le concept du Tout-Monde présente trois traits distinctifs. D'abord, il se tient en totale rupture avec toute forme de clôture sur soi, que celle-ci prenne la forme d'une clôture territoriale, nationale, ethno-raciale ou religieuse. Deuxièmement, il s'oppose à la sorte d'universalisme autoritaire qui se trouvait au fondement de l'entreprise coloniale - un universalisme de conquête qui cherchait à s'actualiser non en une multiplicité de corps et d'existants, mais en un corps unique arbitrairement tenu pour le seul et unique corps véritablement signifiant. Troisièmement, dans l'esprit du Tout-Monde, l'appel à connaître est d'abord une invitation à sortir de l'ignorance voulue, à découvrir nos propres limites. Il s'agit, avant tout, d'apprendre à naître-avec-d'autres, c'est-à-dire à briser sans concession tous les miroirs dont on attend qu'ils nous renvoient inévitablement une image de nous-mêmes.

Le monde du Tout-Monde, pensait en effet Édouard Glissant, se tissait et se tramait de l'enchevêtrement et des relations entre une multiplicité de foyers. Le plus grand obstacle à son avènement était l'ignorance qui s'ignore à un point tel qu'il finit par se transformer en pur nativisme, un nativisme qui cherche à passer aussi bien pour de la science que pour de l'universalisme. La lutte contre cette forme de l'ignorance requérait que l'on sorte de soi-même, que l'on ouvre délibérément la possibilité de multiples passages et de multiples traversées. Car seule l'épreuve du passage et de la traversée permet non pas de parler incessamment de soi-même, ou d'autres mondes, souvent à leur place, comme s'ils n'existaient pas déjà pour eux-mêmes, mais de regarder ensemble et éventuellement de voir, mais chaque fois à partir de plusieurs mondes.

On peut, *mutatis mutandis*, en dire de même de la désappropriation proprement comprise. Partager la Terre ou la réparer, c'est s'efforcer d'écouter, de regarder et de voir le réel à partir de plusieurs mondes et foyers à la fois; de lire et d'interpréter l'histoire sur la base d'une multiplicité d'archives. Un tel projet exige d'entreprendre urgemment une critique renouvelée de la différence, de la séparation et de la ségrégation. Car, sans cette critique résolue de la différence, ce que V. Y. Mudimbe appelait la « bibliothèque coloniale », pierre angulaire de l'eurocentrisme, ne pourra guère être démantelée. Partager la Terre signifie par ailleurs apprendre à naître ensemble (la co-naissance). Du reste, naître ensemble est le seul moyen de surmonter le double désir de séparation et de ségrégation propre à la pensée coloniale-séparation des humains entre eux, séparation des humains d'avec les autres espèces, d'avec la nature, d'avec les multiples forces du vivant.

L'illusion coloniale, celle de la séparation et de la ségrégation, a donc fait long feu. Sur ses cendres sont en train d'émerger, au Nord comme au Sud et à l'Est, de nouvelles pensées, des pensées à la mesure de la planète. La plupart n'ont pas seulement pour objet les humains, mais aussi la terre, le feu, l'air, l'eau et les vents, bref le vivant. Toutes sont, par définition anticoloniales si, par « colonial », nous entendons le refus de « naître ensemble », l'acharnement à séparer, à ériger des murs, toutes sortes de murs et de forteresses, à transformer les chemins en frontières, l'identité en clôture, la liberté elle-même en propriété privée. Ces pensées anticoloniales et posteurocentriques privilégient non pas des essences ou des blocs compacts et homogènes, mais les porosités. Elles ne sont pas arc-boutées sur un héritage nationalitaire, encore moins sur l'idée d'une communauté perdue qu'il faut ressusciter. Là où l'eurocentrisme avait coutume de découper temps, espaces et histoires en éléments discrets, marqués par des différences supposées irréductibles et inassimilables, ces pensées traitent des enchevêtrements.



Dans les arts, la musique, le cinéma et autres formes d'écriture, elles cherchent à multiplier les passages et à établir des ponts. Alors que l'eurocentrisme tardif ne voit partout que des lignes d'occupation, des ponts qu'il faut couper, des murailles qu'il faut ériger, des prisons qu'il faut construire, des points d'arrivée jamais reliés à des points de départ, les pensées du Tout-Monde font valoir que nous sommes tous traversés par des généalogies multiples et travaillés par des lignes sinueuses et interconnectées. Ces pensées anticoloniales et posteurocentriques, l'on en voit bien l'essor aujourd'hui, et pas uniquement dans les Suds du monde. Elles surgissent y compris au cœur de l'Europe ou aux États-Unis. Mais à l'heure du repli sur des identités souvent fantasmées, à l'ère du complotisme et de la production délibérée du faux et de la discorde, leur épanouissement et l'écho qu'elles rencontrent auprès des nouvelles générations suscitent, notamment dans les vieux centres du monde (mais pas uniquement), anxiété, peur et panique. »

Achille Mbembe, [*La communauté terrestre*](#) (2023).



Blanchard...

« Avec l'établissement des empires coloniaux, la puissance des représentations sur l'*Autre* s'impose dans un contexte politique fort différent et dans un mouvement d'expansion historique d'une ampleur inédite. Le tournant fondamental reste la colonisation car elle impose la nécessité de dominer l'*Autre*, de le domestiquer et donc de le représenter. Aux images ambivalentes du « sauvage », marquées par une altérité négative mais aussi par les réminiscences du mythe du « bon sauvage » rousseauiste, se superpose une vision nettement stigmatisante des populations « exotiques ». L'infériorisation de l'indigène par l'image se structure dans cette nouvelle configuration et les zoos humains constituent sans aucun doute un rouage important dans la construction des paradigmes sur les populations colonisées. [...]

La présence de ces spectacles ethnologiques, dans le dernier tiers du XIX^{ème} siècle, s'inscrit dans un contexte scientifique et médiatique spécifique. En effet, un racisme populaire se déploie dans la grande presse et dans l'opinion publique, comme toile de fond à la conquête coloniale. Tous les grands médias, des journaux illustrés les plus populaires [...] aux publications à caractère « scientifique », [...] en passant par les revues de voyage et d'exploration, [...] présentent les populations exotiques comme des vestiges des premiers états de l'humanité. Le vocabulaire de la stigmatisation de la sauvagerie – bestialité, goût du sang, fétichisme obscurantiste, bêtise atavique – est renforcé par une production iconographique d'une violence inouïe, accréditant l'idée d'une sous-humanité stagnante, humanité des confins coloniaux, à la frontière de l'humanité et de l'animalité [...]. En même temps, l'infériorisation des « exotiques » est confortée par la triple articulation du positivisme, de l'évolutionnisme et du racisme à une époque où la connaissance de l'*Autre* en est encore à ses balbutiements. En effet, les membres de la Société d'anthropologie – créée en 1859 à la même date que le Jardin zoologique et d'acclimatation – se sont rendus plusieurs fois à ces exhibitions pour effectuer leurs recherches anthropométriques. L'obsession de l'anthropologie physique pour l'établissement d'une hiérarchie raciale fait de la « race » un paradigme central dans les schémas d'explication de la diversité humaine. Les zoos humains figurent cette classification des « races » humaines, métaphorisant le modèle évolutionniste. Une telle classification se retrouve dans les programmations parisiennes des zoos humains et conditionne largement l'idéologie de ces spectacles. Lorsque les Cosaques sont, par exemple, invités au Jardin zoologique d'acclimatation, l'ambassade de Russie insiste pour qu'ils ne soient pas confondus avec les « nègres » venus d'Afrique et, lorsque Buffalo Bill arrive avec sa « troupe », il trouve sans conteste sa place au Jardin grâce à la présence d'« indiens » dans son spectacle. Le schéma différentialiste s'installe alors profondément dans les consciences. Très significativement, ces exhibitions de « monstres » (nains ou lilliputiens comme au Jardin zoologique d'acclimatation en 1909, bossus ou géants dans les nombreuses fêtes foraines itinérantes, macrocéphales ou albinos « nègre » comme en 1912 à Paris) connaissent une très forte popularité, qui accompagne et interpénètre le succès foudroyant des zoos humains. Sans doute eugénisme, darwinisme social et hiérarchie raciale se répondent-ils dialectiquement. Sans doute participent-ils d'une même angoisse devant l'altérité, angoisse qui trouve alors son exutoire dans une rationalisation inégalitaire des « races », dans une stigmatisation commune du « taré » et de « l'indigène ».

Le discours « scientifique », parce qu'il légitime la domination coloniale par l'inégalité raciale et parce qu'il rationalise implacablement le racisme, est porteur d'une vision du monde proprement effrayante. Ces exhibitions fournissaient une explication partielle, mais cependant cruciale, car exclusive de la rencontre à l'*Autre*, pour la popularisation des idées évolutionnistes sur la « race ». De cette manière, les « découvertes anthropologiques » attiraient un public nombreux et séduit, tout en véhiculant un message hiérarchique distinct à fonction hégémonique. Ces expositions ethnologiques vulgarisaient donc l'axiome de l'inégalité des



« races humaines » et justifiaient en partie (en l'illustrant) la domination associée à la colonisation dans le cadre de la « mission civilisatrice » de la III^{ème} République.

Les zoos humains se trouvent de toute évidence au confluent de l'objectivation scientifique de la hiérarchie raciale et d'un racisme populaire, tous deux portés par l'expansion coloniale. Remarquable indice de cette confluence, les « exhibitions ethnologiques » du Jardin zoologique d'acclimatation sont légitimées par la Société d'anthropologie, qui trouve dans les différentes populations importées des spécimens vivants qu'elle peut utiliser dans ses propres recherches.

Pascal Blanchard, Nicole Blancel et Sandrine Lemaire, [*Les zoos humains : le passage d'un « racisme scientifique » vers un « racisme populaire et colonial » en Occident.*](#) (2002).



Ricœur

« Tous les hommes parlent » ; c'est là un critère d'humanité à côté de l'outil, de l'institution, de la sépulture ; par langage, entendons l'usage de signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses - l'échange des signes dans l'interlocution – le rôle majeur de la langue commune dans l'identification communautaire ; voilà une compétence universelle démentie par ses performances locales, une capacité universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée. D'où les spéculations au plan du mythe d'abord, puis à celui de la philosophie du langage quand elle s'interroge sur l'origine de la dispersion-confusion. À cet égard, le mythe de Babel, trop bref et trop brouillé dans sa facture littéraire, fait davantage rêver à reculons en direction d'une présumée langue paradisiaque perdue, qu'il n'offre de guide pour se conduire dans ce labyrinthe. La dispersion-confusion est alors perçue comme une catastrophe langagière irrémédiable. Je suggérerai dans un instant une lecture plus bienveillante à l'égard de la condition ordinaire des humains.

Mais auparavant, je veux dire qu'il y a un second fait qui ne doit pas masquer le premier, celui de la diversité des langues : le fait tout aussi considérable que l'on a toujours traduit ; avant les interprètes professionnels, il y eut les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions, ce qui fait beaucoup de bilingues et de polyglottes ! On touche là à un trait aussi remarquable que l'incommunicabilité déplorée, à savoir le fait même de la traduction, lequel pré suppose chez tout locuteur l'aptitude à apprendre et à pratiquer d'autres langues que la sienne ; cette capacité paraît solidaire d'autres traits plus dissimulés concernant la pratique du langage, traits qui nous conduiront en fin de parcours au voisinage des procédés de traduction intra-linguistique, à savoir, pour le dire par anticipation, la capacité réflexive du langage, cette possibilité toujours disponible de parler sur le langage, de le mettre à distance, et ainsi de traiter notre propre langue comme une langue parmi les autres. Je réserve cette analyse de la réflexivité du langage pour plus tard et je me concentre sur le simple fait de la traduction. Les hommes parlent des langues différentes, mais ils peuvent en apprendre d'autres que leur langue maternelle.

Ce simple fait a suscité une immense spéculation qui s'est laissé enfermer dans une alternative ruineuse dont il importe de se dégager. Cette alternative paralysante est la suivante : ou bien la diversité des langues exprime une hétérogénéité radicale – et alors la traduction est théoriquement impossible ; les langues sont *a priori* intraduisibles l'une dans l'autre. Ou bien la traduction prise comme un fait s'explique par un fonds commun qui rend possible le fait de la traduction ; mais alors on doit pouvoir soit *retrouver* ce fonds commun, et c'est la piste de la langue *originnaire*, soit le reconstruire logiquement, et c'est la piste de la langue *universelle* ; originnaire ou universelle, cette langue absolue doit pouvoir être montrée, dans ses tables phonologiques, lexicales, syntaxiques, rhétoriques. Je répète l'alternative théorique : ou bien la diversité des langues est radicale, et alors la traduction est impossible en droit ; ou bien la traduction est un fait, et il faut en établir la possibilité de droit par une enquête sur l'origine ou par une reconstruction des conditions *a priori* du fait constaté.

Je suggère qu'il faut sortir de cette alternative théorique : traduisible versus intraduisible, et lui substituer une autre alternative, pratique celle-là, issue de l'exercice même de la traduction, l'alternative fidélité versus trahison, quitte à avouer que la pratique de la traduction reste une opération risquée toujours en quête de sa théorie. [...] D'un côté, il n'y a pas accord sur ce qui caractériserait une langue parfaite au niveau du lexique des idées primitives entrant en composition ; cet accord présuppose une homologie complète entre le signe et la chose, sans arbitraire aucun, donc plus largement entre le langage et le monde, ce qui constitue soit une tautologie, un découpage privilégié étant décrété figure du monde, soit une prétention invérifiable, en l'absence d'un inventaire exhaustif de toutes les langues parlées. Second écueil, plus redoutable encore : nul ne peut dire comment on pourrait dériver les langues naturelles,



avec toutes les bizarreries qu'on dira plus loin, de la présumée langue parfaite : l'écart entre langue universelle et langue empirique, entre l'a priorique et l'historique, paraît bien infranchissable. [...]

Oui, il faut en faire l'aveu : d'une langue à l'autre, la situation est bien celle de la dispersion et de la confusion. Et pourtant la traduction s'inscrit dans la longue litanie des « malgré tout ». En dépit des fraticides, nous militons pour la fraternité universelle. En dépit de l'hétérogénéité des idiomes, il y a des bilingues, des polyglottes, des interprètes et des traducteurs. [...]

Pour nous mettre sur la voie de ce renversement, je voudrais revenir sur l'interprétation du mythe de Babel, que je ne voudrais pas clore sur l'idée de catastrophe linguistique infligée aux humains par un dieu jaloux de leur réussite. On peut aussi lire ce mythe, ainsi d'ailleurs que tous les autres mythes de commencement qui prennent en compte des situations irréversibles, comme le constat sans condamnation d'une séparation originaire. On peut commencer, au début de la Genèse, avec la séparation des éléments cosmiques qui permet à un ordre d'émerger du chaos, continuer par la perte de l'innocence et l'expulsion du Jardin, qui marque aussi l'accès à l'âge adulte et responsable, et passer ensuite - et cela nous intéresse terriblement pour une relecture du mythe de Babel- par le fraticide, le meurtre d'Abel, qui fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature. Si l'on adopte cette ligne de lecture, que je partage avec l'exégète Paul Beauchamp, la dispersion et la confusion des langues, annoncées par le mythe de Babel, viennent couronner cette histoire de la séparation en l'apportant au cœur de l'exercice du langage. Ainsi sommes-nous, ainsi existons-nous, dispersés et confus, et appelés à quoi ? Eh bien... à la traduction ! Il y a un après-Babel, défini par « la tâche du traducteur », pour reprendre le titre une première fois évoqué du fameux essai de Walter Benjamin. [...]

Travail de traduction, conquis sur des résistances intimes motivées par la peur, voire la haine de l'étranger, perçu comme une menace dirigée contre notre propre identité langagière.

Mais travail de deuil aussi, appliqué à renoncer à l'idéal même de *traduction parfaite*. Cet idéal, en effet, n'a pas seulement nourri le désir de traduire et parfois le bonheur de traduire, il a fait aussi le malheur d'un Hölderlin, brisé par son ambition de fondre la poésie allemande et la poésie grecque dans une hyper-poésie où la différence des idiomes serait abolie. Et qui sait si ce n'est pas l'idéal de la traduction parfaite qui, en dernier ressort, entretient la nostalgie de la langue originaire ou la volonté de maîtrise sur le langage par le biais de la langue universelle ? Abandonner le rêve de la traduction parfaite reste l'aveu de la différence indépassable entre le propre et l'étrangers. Reste l'épreuve de l'étranger. [...]

Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'hospitalité langagière. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut apprendre afin de les pénétrer ? [...]

Je partirai de ce fait massif caractéristique de l'usage de nos langues : il est toujours possible de *dire la même chose autrement*. [...] Je suis porté, c'est certain, à privilégier l'entrée par la porte de l'étranger. N'avons-nous pas été mis en mouvement par le fait de la pluralité humaine et par l'énigme double de l'incommunicabilité entre idiomes et de la traduction malgré tout ? Et puis, sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangeté de notre propre langue ? Enfin, sans cette épreuve, ne serions-nous pas menacés de nous enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ? Honneur, donc, à l'hospitalité langagière. »

Paul Ricœur, [*Sur la traduction*](#) (2004).



Diagne

« À Descartes, il semblait naturel de méditer sur cette « méthode » venue du monde islamique et portant pour cette raison « le nom étranger d'algèbre²² ». À Leibniz, il semblait naturel de s'instruire auprès de la Chine. Hegel, quant à lui, a cru que la philosophie appartient en propre à l'Europe et la distingue de toute autre région du monde. À sa suite, Edmund Husserl et d'autres ont affirmé que la philosophie mettait à part une « humanité européenne ». Ainsi la philosophie parlerait-elle naturellement grec ou, à la rigueur, l'une ou l'autre des langues européennes.

Un enjeu essentiel de la définition de la philosophie est de rappeler que ce serait un exorbitant²³ privilège de faire d'un continent son lieu exclusif au mépris des tours et détours qu'elle a connus par diverses cultures et religions humaines. Si la démarche philosophique ne va pas de soi, n'est nullement l'expression de la culture ou la répétition de ce que l'on croit savoir pour l'avoir reçu, si elle enseigne à tenir dans une distance critique, sceptique, interrogatrice, les données de la culture, elle n'en dit pas moins, universellement, notre condition humaine, partout où il y a des hommes, et qui pensent. »

[Souleymane Bachir Diagne](#), dans *Les 100 mots de la philosophie* (2013).

²² Qui signifie en arabe « réduction d'un fracture », « reconstruction » (de « $ax-b=c$ » en « $ax=b+c$ »), celui qui pratique l'algèbre étant aussi bien un rebouteux que celui ou celle pratiquant le calcul algébrique.

²³ Exorbiter (de ex- « hors de » et orbite : « qui fait sortir les yeux des orbites » « trop pesant, étonnement grand »). Exorbitant = excessif, démesuré, qui passe les bornes.



Diagne

« Je récusai très vite la distribution des rôles que semblait annoncer le sous-titre du livre²⁴, qui aurait présenté Jean-Loup Anselme comme l'universaliste à qui j'aurais dû servir la réplique du penseur postcolonial des identités particulières. Du souci de l'universel je ne pensais pas que mon interlocuteur eût le monopole.

Refuser une telle distribution était d'abord empêcher que me soient attribuées des positions qui n'étaient pas les miennes, afin d'expliquer moi-même mes propres interrogations sur la question du postcolonial et de l'universel. Ensuite, au-delà du dialogue que nous avons engagé tous les deux, il fallait établir, d'une manière générale, que présenter cette question comme la querelle qu'une pensée et des auteurs postcoloniaux seraient venus faire à l'universalisme, c'était ne pas en comprendre la vraie nature. Il n'y a pas d'un côté l'universalisme drapé dans sa définition de soi et, de l'autre, des particularismes attachés à sa perte. On a vu cette dramatisation simpliste être servie à l'opinion par certains qui en sont même à vouloir interdire l'accès au monde académique à ceux dont ils estiment qu'ils n'en parlent pas la langue et sont donc, proprement, des barbares qui veulent empêcher d'universaliser en rond.

Prétendre ne rien avoir à faire avec le postcolonial et vouloir le tenir à distance de la demeure de l'universel revient à souhaiter reconduire le grand partage qu'a effectué le colonialisme entre l'ici de la civilité, celle de la métropole, et l'ailleurs de la barbarie, celle de la colonie. C'est un tel partage qui a permis de perpétrer ailleurs, là-bas, le crime contre l'humain tout en écrivant, ici, le récit de soi dans lequel on proclame son universalisme et son humanisme. Ce récit constitue alors l'histoire que l'on enseigne, et il est inscrit aussi dans l'espace, lorsqu'il est raconté par les statues et les monuments qui matérialisent le projet de rassembler la nation, les citoyens de l'ici, autour d'une mémoire commune. Il n'inclut pas, par définition, les indigènes de l'ailleurs auxquels un code confère un statut. Que les indigènes soient maintenant de la République, que l'ici et l'ailleurs se conjoignent, que les espaces délimités par le grand partage se replient l'un sur l'autre, et le récit national se retrouve brouillé d'être lu désormais depuis un ailleurs maintenant présent aussi ici : les monuments qui le déclament se retrouvent désormais avec deux visages. Edward Colston, le bienfaiteur de Bristol, en Angleterre, voit ainsi la statue que lui a érigée sa ville reconnaissante s'avérer aussi celle d'un négrier qui doit sa fortune et sa réputation de grand bâtisseur au commerce des esclaves. On ne peut plus s'empêcher de voir dans la statue un « grand Colbert » un hommage à celui qui a aussi présidé à la rédaction du code noir. La République ne peut pas tenir à distance de soi le postcolonial. Celui-ci est inscrit en elle et les indigènes sont aussi maintenant ses enfants qui lui demandent d'honorer sa promesse et de devenir, pour tous, ce qu'elle a à être.

Frédéric Worms définit un moment philosophique comme une période où un problème commun parcourt les œuvres qui lui donnent sa configuration. La pensée en général connaît, aujourd'hui, un moment postcolonial, dans lequel la définition même de l'universalisme s'inscrit comme une question. S'il fallait dire d'un mot quel problème commun et la racine de ce moment, je proposerais : *pluriel*. Jean-Loup Anselme et moi avons évoqué dans notre dialogue l'importance de la conférence de Bandoeng en 1955. C'est une rencontre dont on peut faire, en effet, le commencement du postcolonial car c'est celle où les mondes sous la domination de l'Europe se sont réunis sans elle pour condamner le principe même de la colonisation, célébrant ainsi l'irréductible pluralité de leurs cultures et de leurs langues. Le pluriel que célèbre

²⁴ Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Anselme, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, (2018).



Bandoeng n'est pas dirigé contre l'universel. Il en est au contraire la promesse. Celle d'un universel qui n'est pas imposition impériale, mais [inscription du pluriel du monde sous un horizon commun](#).

Le postcolonial n'est pas la célébration du relativisme. Il a le souci de l'universel. Parler au nom du particulier comme tel en récusation de l'universel comme tel n'a simplement pas de sens. Ce serait pur illogisme. Dire, en revanche, que l'universel ne saurait être la propriété d'une seule province du monde, c'est inviter à faire mouvement vers ce qu'Aimé Césaire a appelé un universel riche de tous les particuliers, et qui n'est pas donné. Après Césaire, la pensée décoloniale répète que mettre en question un universalisme qui ne serait que la manifestation d'un exceptionnalisme européen, c'est inviter à marcher vers la « pluriversalité ».

Je suis pleinement d'accord avec Walter Dignolo lorsqu'il insiste pour dire qu'il s'agit là d'un projet universel. Car il ne faut pas lire dans le pluri-versel l'opposé de l'uni-versel, mais l'interpénétration du pluriel et de l'universel. »

Souleymane Bachir Diagne, *Le fagot de ma mémoire* (2021).



Diagne

« Pierre Singaravélou a exhumé des réserves du Louvre un tableau qu'il nous invite à lire comme un parfait emblème de l'universalisme français. L'œuvre, dont le commentaire ouvre le livre qu'il a consacré au musée, représente en peinture, nous dit-il, « un grand récit bien huilé de la France dominant le monde, ce que l'on appelle parfois tout simplement l'Histoire avec une majuscule ».

Le tableau a pour titre : *Allégorie à la gloire de Napoléon. Clio montre aux nations les faits mémorables de son règne*. Son auteur, Alexandre Véron-Bellecourt, l'a exposé au Salon du Louvre de 1806, à un moment où l'empereur, en pleine gloire en effet, est célébré comme un nouveau César. S'il a mis fin aux convulsions de la Révolution de 1789, il en porte, dit-on, les idéaux et les valeurs universelles inspirés des Lumières, qu'il transporte en Europe et présente « aux nations ». Rappelons tout de même que deux ans auparavant il a rétabli l'esclavage que ces mêmes valeurs avaient déclaré incompatible avec leur caractère universel.

Sur le tableau, Napoléon n'est pas lui-même présent, mais il bien représenté par son buste posé sur une table en marbre décorée de l'aigle impérial et d'une couronne de laurier qui ceint la lettre « N ». Sont gravés sur le socle du buste ces mots historiques qui disent qu'il est le César de son temps : *veni, vidi, vici*. Et sur un guéridon de marbre, à droite, est inscrite cette exclamation : « Qui fut jamais plus digne de régner ». A peu près au centre du tableau est assise sur une seule cuisse, au bord de la table de marbre, Clio, la muse de l'Histoire. Sa main droite, qui tient un stylet, est posé sur le haut d'une stèle de marbre portant une liste de hauts faits de l'empereur tandis que sa main gauche, l'index pointé vers le bas de la liste, manifeste qu'elle explique les réalisations impériales. Son propos s'adresse aux « nations » représentées par un groupe de personnages vers lesquels elle a la tête tournée. Leurs costumes colorés et leurs traits indiquent diverses origines, mandchoue, amérindienne, arabe, africaine, chinoise...

L'empereur n'a pas besoin d'être en personne sur le tableau. Sa tête de marbre couronnée de laurier, les ornements et les inscriptions, tout cela parle pour lui. Mais parle surtout pour chanter sa gloire, Clio, l'Histoire en personne. Le signe de la véritable souveraineté est qu'elle confie sa parole au griot qui la transmet.

Clio est donc le griot de Napoléon. Le stylet qu'elle tient signal que cette liste n'est pas finie, que l'Histoire avec un H majuscule, c'est-à-dire française et universelle, dont l'empereur a écrit les premières lignes, continuera de s'écrire en déroulant le récit de soi de l'Europe. Et le public auquel Clio demande de reconnaître ce récit et de s'incliner devant lui, ce sont toutes les « nations » du monde. Car, pour se réaliser comme universalisme, le récit de soi a besoin d'être aussi récit parmi les autres, il a besoin d'être aussi récit par les autres, il a besoin de *reconnaissance*, de devenir une *légende*, c'est-à-dire, pour évoquer l'étymologie de ce mot : « quelque chose qui doit être lu, enseigné, répété ».

Le sens de l'*allégorie* est donc clair : il est demandé aux peuples de la terre de venir reconnaître le récit impérial de l'universalisme européen et de s'assimiler à lui autant que possible. Comme le dira Edmund Husserl plus tard, le reste du monde a toutes les raisons de s'européaniser, tandis que l'Europe, si elle a pleinement conscience de sa destinée, n'a aucune raison de s'indianiser, par exemple.

[...] Pierre Singaravélou, Fabrice Argounès et Camille Faucourt lisant l'*Allégorie à la gloire de Napoléon* font la remarque que les nations invitées ont des expressions qui semblent pourtant ne pas traduire la subjugation attendue par Clio, porte-parole de Napoléon. [...] Peut-être le peintre Alexandre Véron-Bellecourt avait-il, sans s'en rendre compte, perdu le contrôle de son



sujet et vu un contre-récit s'insinuer malgré lui dans son tableau, sous la forme, par exemple, du regard sceptique de l'Africain, en partie caché à l'arrière-plan ?

S'il y eu des grands hommes subjugués, eux, par Napoléon, qui l'ont rencontré et ont contribué à sa légende, ce furent le poète et penseur Goethe, qui parlait de lui en disant « mon empereur », et le philosophe Hegel. Ce dernier a vu en Napoléon l'Histoire universelle incarnée, utilisant pour parler de lui, une image devenue célèbre, celle de l'Esprit du monde à cheval : « J'ai vu l'empereur », écrit-il ainsi [...] le 13 octobre 1806, « - cette âme du monde -, sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine ».

Comme Alexandre Véron-Bellecourt en peinture, Hegel traduit sur le plan philosophique la même notion d'un universalisme, français puis peut-être européen, porté par un Napoléon qui répand dans le monde, selon les paroles de Jean Ferrat chantant *Ma France*, « cet air de liberté au-delà des frontières/ aux peuples étrangers qui donnait le vertige ».

Au-delà de l'Europe, on sait de quelle mission civilisatrice Napoléon s'est senti investi lorsqu'il amené l'expédition d'Égypte (1798-1801), se présentant lui-même comme une figure messianique de l'universel subsumant sous soi l'islam même.

Lorsqu'il écrit sa lettre à Niethammer, Hegel vient de commencer depuis un an la série des *Leçons* qu'il va donner jusqu'en 1830 sur *l'histoire de la philosophie*. Ce début du XIX^e siècle est une période qui voit la philosophie constituer sa propre histoire comme une discipline. Hegel construit cette histoire comme étant l'affaire exclusive de l'Europe, le fondement même de son exceptionnalisme et de son universalisme, celui-ci supposant celui-là. »

Souleymane Bachir Diagne, [*Universaliser « l'humanité par les moyens d'humanité »*](#) (2024).





Alexandre Véron-Bellecourt, *Allégorie à la gloire de Napoléon. Cléo montre aux nations les faits mémorables de son règne* (1806).



Diagne

« Ainsi que le note Etienne Smith, l'adhésion de Senghor au Front populaire et au socialisme internationaliste ont renforcé chez lui une « philosophie universaliste », dans une période, celle de la fin des années 1930, où il lit Jean Jaurès « assidûment » et développe une « conception politique de la république, de la nation et du socialisme » proche de celle du fondateur de *L'Humanité*. « À l'exception de la question religieuse », précise Etienne Smith. La pensée de Jean Jaurès avait évolué d'une position qui était clairement l'adhésion à un colonialisme français se donnant pour un universalisme à celle d'une opposition au système colonial au nom d'un universel défini comme une internationale socialistes de nations libres et indépendantes. Ainsi, entre 1884, l'année de la Conférence de Berlin qui a procédé au partage du continent africain entre les puissances coloniales européennes, et l'année 1914, quand il fut assassiné, abandonne-t-il les proclamations colonialistes de ses débuts au profit des écrits et des discours anticoloniaux reflétant mieux le socialisme pacifiste et internationaliste dont il est le visage. Dans un discours de 1884, le jeune Jaurès pouvant ainsi déclarer :

Quand nous prenons possession d'un pays, nous devons y amener avec nous la gloire de la France, et soyez sûrs qu'on lui fera bon accueil, car elle est pure autant que grande, toute pénétrée de justice et de bonté.

Le contenu du discours et son langage paternaliste parlant de la « gloire » et de la « grandeur » à coloniser faisaient alors écho au discours de Jules Ferry sur la mission incombant aux « races supérieures » de civiliser celles qui étaient dites « inférieures », « avec générosité, avec grandeur... ». Mais rompant avec cet enthousiasme juvénile pour la « gloire » conquérante d'une France colonisatrice, voici ce que déclare Jean Jaurès en septembre 1907, lors d'un meeting où il explique les positions de l'internationale socialiste qui ont été exposés un mois plus tôt, durant son congrès à Stuttgart :

Oui, il est impossible aux prolétaires de se désintéresser de l'indépendance des nations dans l'état présent du monde. L'unité humaine se réaliserait dans la servitude si elle résultait de l'absorption de toutes les nations vaincues par une nation dominatrice ; l'unité humaine ne peut se créer dans la liberté que par la fédération des nations autonomes.

Il faut faire ici la remarque qu'il n'y avait pas une position unanime des socialistes réunis à Stuttgart sur l'anticolonialisme. Jean-Numa Ducange indique que trois positions se sont dégagées lors du Congrès : celle, à droite, de socialistes en faveur de la colonisation, celle, à gauche, représentée par Lénine et Rosa Luxembourg la condamnant fermement, celle, centriste, en laquelle se reconnaissait Jaurès, farouchement critique du système colonial mais sceptique quand à la possibilité de sa remise en question radicale. Dans son discours de septembre 1907, c'est sur le plan du principe que parle Jaurès. Manifestant sa conviction que l'internationalisme est un cosmopolitisme et un humanisme, il fait écho à l'éditorial du premier numéro de *L'Humanité* dans lequel il déclarait :

Comment donner le beau nom d'humanité à ce chaos de nations hostiles et blessées, à cet amas de lambeaux sanglants ? Le sublime effort du prolétariat international, c'est de réconcilier tous les peuples par l'universelle justice sociale. Alors vraiment, mais seulement alors, il y aura une humanité réfléchissant à son unité supérieure dans la diversité vivante des nations amies et libres. Vers ce grand but d'humanité, c'est par des moyens d'humanité aussi que va le socialisme.

Nul doute que c'est le cosmopolitisme humaniste s'exprimant dans ces lignes, plutôt que l'internationalisme du slogan : « Prolétaires de tous les pays unissez-vous ! », qui a conduit Léopold Sédar Senghor à être un lecteur « assidu » de la philosophie de Jean Jaurès. Comme pour le leader socialiste, l'idéal politique d'une « unité supérieure de l'humanité » dans la diversité des nations elles-mêmes constituées comme des unions de terroirs restera toujours le cœur de sa pensée et de son action politique. Si, comme cela a déjà été dit, le combat de la période après-



guerre en vue d'une citoyenneté universelle était politique, pour Senghor il était aussi philosophique et même spirituel. Il ne *croyait* pas seulement en une lutte politique visant « une unité supérieure », en un mouvement vers un « grand but d'humanité, par des moyens d'humanité », il avait *foi* en une force spirituelle de convergence, en une montée de l'Esprit de la terre vers la « socialisation ».

Souleymane Bachir Diagne, *Universaliser « l'humanité par les moyens d'humanité »* (2024).



Wolf

« Il ne suffit pas de répondre aux critiques, il faut encore montrer que l'universalisme (celui des droits humains, du cosmopolitisme, et plus largement des Lumières : « raison », « science », « égalité », etc.) n'a rien perdu de ses vertus émancipatrices. Comment osons-nous protester contre le fait que, « ici » même, on rejette des hommes à la mer ou qu'on les parque dans des « jungles », si l'on ne se solidarise pas avec ceux qui *là-bas* luttent contre la soumission aux lois claniques, aux superstitions funestes, aux crimes d'honneur, au massacre des intouchables, à l'amputation des voleurs, au suicide des veuves, au travail des enfants, à l'excision des fillettes ou leur mariage à huit ans ?

Comment osons-nous penser que « après tout, tout ça, c'est leur « truc » à eux » et que « c'est bien leur droit, à ces « peuples », d'avoir leur truc, puisque l'universel, ce n'est rien d'autre que notre « truc » à nous, occidentaux » ? Ce raisonnement est non seulement absurde, il est cynique et, une fois de plus, ethnocentriste. Pourquoi, s'il y a « ici » des voix critiques pour s'opposer aux pratiques discriminatoires ou inhumaines, n'y en aurait-il pas aussi « là-bas » ?

N'y a-t-il pas, dans toute société, et même dans toute « culture » si l'on tient à ce mot, des consciences, qu'elles soient opprimées ou éclairées, des voix parlant au nom de l'universel, qui se révoltent contre l'esclavage dans les « cultures esclavagistes », qui s'insurgent contre les sacrifices d'êtres humains, le suicide par le feu des jeunes veuves, la lapidation des femmes adultères, les « meurtres d'honneur », le bandage des pieds des fillettes, l'exclusion des albinos du corps social, etc.

N'y a-t-il pas, de temps en temps, et partout, des Antigone ? Mais si « tout est culture » et si toutes les prétendues « cultures » se valent, que valent ces voix et comment entendre ces consciences morales ? Viennent-elles de leur culture ou de la nôtre ? Qui est ethnocentriste ? Celui qui croit qu'il peut exister partout des consciences individuelles porteuses d'un humanisme universaliste ou celui qui prétend que tout ce qui vient d'une culture est culture, sauf (évidemment !) ce qui vient de la sienne – par exemple sa capacité à critiquer l'ethnocentrisme ou son aptitude à l'autocritique dans sa propre « culture » ? [...]

L'idéal universaliste doit demeurer l'objectif des combats pour l'émancipation comme cela a toujours été le cas. Il suffit de lire les textes des leaders qui ont lutté pour l'abolition de l'esclavage pour voir qu'il en a été ainsi : « Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose : Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » (Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*).

Nelson Mandela : « Je ne suis pas vraiment libre si je prive quelqu'un d'autre de sa liberté, aussi certainement que je ne suis pas libre si l'on me prive de ma liberté. L'opprimé et l'opresseur sont tous deux dépossédés de leur humanité » (*Un long chemin vers la liberté*). Les Africains n'ont pas lutté contre leur esclavage pour devenir les maîtres de leurs anciens maîtres, mais pour l'abolition universelle.

« Je veux que la liberté et l'égalité règnent à Saint-Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous, frères, et combattez avec moi pour la même cause. Déracinez avec moi l'arbre de l'esclavage » (Toussaint Louverture, *Déclaration à Saint-Domingue*, 29 août 1793). De même, les « chefs des insurgés Nègres de Saint-Domingue » [Jean-François, Biassou et Belair] s'adressent en juillet 1792 à « l'assemblée générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue » pour exiger la fin de la servitude en ces termes : « Placés sur terre comme vous, étant tous enfants d'un même père, créés sur une même image, nous sommes donc



vos égaux en droits naturels... Voilà, Messieurs, la demande des hommes qui sont vos semblables et voilà leur dernière résolution et qu'ils sont résolus de vivre libres ou mourir » [...].

Ce qui est sûr, c'est que, à l'heure de la globalisation des risques et des menaces d'uniformisation culturelle, l'universalisme doit intégrer l'idée que les êtres humains se pensent toujours, concrètement, à partir de leurs différences, qu'elles soient physiques, sociales, géographiques, historiques, linguistiques, mémorielles ou culturelles et qu'ils se définissent de plus en plus, à mesure même de la cosmopolitisation croissante, par des identités multiples et mouvantes.

Car le vrai universalisme, celui qui pourrait naître de cette cosmopolitisation, repose à la fois sur une éthique de l'égalité et sur une politique des différences. L'universel, c'est cela même, et cela seul. La globalisation semble rendre l'universalisme impossible car elle menace la diversité culturelle sans laquelle il n'y a pas d'humanité ; elle le rend pourtant nécessaire contre les faux refuges dans des identités imaginaires antagoniques de plus en plus menaçantes. L'universel ainsi défini est notre seul point fixe et assuré dans le chaos des valeurs. »

Francis Wolff, « L'universel, seule voie possible de l'émancipation », [revue AOC](#) (20.02.20).



Graeber & Wengrow

« Dans les années 1930, l'anthropologue Gregory Bateson a forgé le terme de « schismogénèse » pour décrire la manière dont nous nous définissons par opposition les uns aux autres. Imaginez deux personnes parlant politique et commençant à se chicaner sur un point de désaccord mineur. Au bout d'une heure, il y a fort à parier qu'elles seront séparées par une frontière idéologique infranchissable, chacune défendant des positions de plus en plus intransigeantes (et sans doute plus radicales qu'elle ne l'aurait fait en temps normal) pour signifier son rejet du point de vue adverse. [...]

Selon Bateson, ce type de processus pouvait également se systématiser au niveau culturel. Comment expliquer, demandait-il, que les jeunes garçons et filles de Papouasie-Nouvelle-Guinée adoptent progressivement des comportements aussi opposés, alors qu'on ne leur a jamais expressément enseigné la façon dont garçons et filles sont censés se comporter ? Ce n'est pas seulement parce qu'ils imitent leurs aînés ; c'est aussi parce que tous, individuellement, apprennent à trouver repoussant le comportement des représentants de l'autre sexe et tentent de s'en démarquer le plus possible. [...]

Bateson s'intéressait aux processus psychologiques à l'œuvre à l'intérieur des sociétés, mais tout porte à croire qu'il s'en produit de comparables entre les sociétés. Chacun tend à se définir par rapport à son voisin. Les citadins se font plus citadins à mesure que les « barbares » se font plus « barbares ». Si tant est que le « caractère national » existe, il n'est autre que le résultat de processus schismogénétiques de ce genre : les Anglais s'efforcent de se différencier le plus possible des Français, les Français des Allemands, etc. Au minimum, on peut être certain que les uns et les autres exagéreront leurs divergences en cas de bisbille.

Lors d'un conflit de civilisations historique comme celui qu'a connu la côte est de l'Amérique du Nord au XVII^{ème} siècle, on pouvait s'attendre à observer deux processus contraires. D'un côté, inévitablement, les deux groupes allaient apprendre l'un de l'autre et finir par s'emprunter des idées, des habitudes ou des technologies (les indigènes ont commencé à faire usage de mousquets; les colonisateurs européens ont légèrement assoupli la discipline imposée aux enfants, suivant en cela l'exemple amérindien). D'un autre côté, ils n'allaient pas manquer de faire exactement l'inverse, c'est-à-dire amplifier ou idéaliser certaines dissemblances pour se différencier le plus possible de leurs voisins. La façon dont Kandiaronk insiste sur le thème de l'argent illustre parfaitement ce procédé. Aujourd'hui encore, presque toutes les sociétés indigènes qui ont été intégrées à l'économie mondiale, de la Bolivie à Taïwan, opposent leurs propres traditions à celles de l'homme blanc, dont « la vie est dédiée à l'argent », pour reprendre les termes de Marshall Sahlins. »

David Graeber & David Wengrow, [*Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*](#) (2023).



Graeber & Wengrow

« Récapitulons. Entre 1703 et 1751, la pensée européenne fut profondément influencée par la critique indigène. Au fil de milliers de conversations conduites dans des dizaines de langues, du portugais au russe, les réactions amérindiennes initiales d'indignation et de dégoût face aux mœurs européennes se muèrent en un débat autour des concepts d'autorité, de morale, de responsabilité sociale et, par-dessus tout, de liberté. Comme le constatèrent rapidement les Français, autonomie individuelle et liberté d'action figuraient au panthéon des valeurs amérindiennes. Ces peuples organisaient leur existence de manière à minimiser le risque qu'un être puisse imposer sa volonté à un autre, si bien que, à leurs yeux, la France absolutiste n'était ni plus ni moins qu'une société d'esclaves indisciplinés.

À cela, les Français réagirent de diverses manières. Certains, comme les jésuites, rejetèrent catégoriquement le principe de liberté. D'autres, comme les colons, mais aussi les intellectuels et les lecteurs de France, commencèrent à y voir une proposition sociale provocatrice et séduisante. (Cela ne les empêchait pas d'applaudir à l'extermination des populations indigènes, même s'il est juste de reconnaître que l'on trouvait des deux côtés de cette ligne de fracture intellectuelle des figures publiques qui s'opposaient fermement aux agressions contre les peuples étrangers.) En somme, la critique indigène était si puissante qu'elle devint une arme pour tous ceux qui trouvaient à redire aux configurations intellectuelles et sociales de leur temps - un jeu auquel se prêtèrent, nous l'avons vu, la plupart des grands philosophes des Lumières. Tout au long de ce processus, le thème des débats glissa progressivement de la liberté vers l'égalité, comme on le voit dans les dialogues entre Lahontan et Kandiaronk²⁵. Les appels à écouter la sagesse des « sauvages » restaient un moyen de défier l'arrogance des autorités instituées - autrement dit, d'ébranler la certitude médiévale d'une supériorité ultime de l'Eglise, de ses jugements et de l'ordre qu'elle imposait, sous prétexte qu'elle détenait la « bonne » version du christianisme.

À travers le cas de Turgot, on s'aperçoit que les idées de civilisation, d'évolution et de progrès qui nous paraissent aujourd'hui constituer le cœur de la pensée des Lumières sont d'apparition assez tardive au sein de cette tradition. On comprend surtout qu'elles se sont forgées en réaction à la férocité de la critique indigène. Indéniablement, il allait falloir déployer de gigantesques efforts pour tenter de sauver le sentiment de la supériorité européenne que les intellectuels des Lumières avaient cherché à renverser, ébranler ou décentrer, et tous ces concepts y amouraient avec une redoutable efficacité. Cependant, ils engendreraient aussi une série de contradictions. Ainsi, en un exemple inédit dans l'histoire, les empires coloniaux européens allaient se voir forcés de reconnaître leur propre éphémérité, puisqu'ils prétendaient n'être là que le temps d'accélérer la marche de leurs sujets vers la civilisation - du moins, ceux de leurs sujets qu'ils n'avaient pas encore éradiqués de la surface de la Terre, comme ils le firent des Wendats. »

David Graeber & David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité* (2023).

²⁵ Voir plus haut les textes de Lahontan.



Graeber & Wengrow

« Nous pensons généralement que le progrès technologique tend à contracter le monde. Sur le plan purement physique, c'est évidemment le cas: il est indéniable que la domestication des chevaux et le perfectionnement continu des techniques de navigation, pour ne prendre que ces deux exemples, ont grandement facilité les déplacements. Mais l'augmentation numérique des populations humaines semble avoir eu l'effet inverse. Plus l'histoire avance, moins on voit d'êtres humains entreprendre de grands voyages ou partir vivre très loin de chez eux. Observé sur le temps long, le rayon de déploiement des relations sociales se rétrécit bien plus qu'il ne s'étend.

Au cosmopolitisme du Paléolithique supérieur a succédé, douze mille ans environ avant notre ère, une phase compliquée longue de plusieurs milliers d'années. C'est de là que datent les tout premiers indices (au-delà du seul outillage lithique) dessinant les contours de « cultures » séparées. Une fois cette période refermée, certains chasseurs-cueilleurs ont continué de pister les hardes de mammifères; d'autres se sont installés sur les côtes et sont devenus pêcheurs; d'autres encore sont partis dans les forêts récolter des glands. Les innovations technologiques de ces populations post-glaciaires (que les préhistoriens qualifient de « mésolithiques ») se retrouvent à travers de vastes portions de l'Afrique et de l'Asie orientale. Elles incluent des poteries, des outils « microlithiques » et des instruments de broyage de la pierre qui témoignent de nouveaux modes de préparation et de consommation des céréales sauvages, des racines et d'autres légumes - désormais coupés en morceaux ou en tranches, râpés, moulus, marinés, séchés ou bouillis -, ainsi que de nouvelles méthodes de stockage, de fumage et de conservation de la viande, du poisson et des plantes comestibles.

Ces techniques ne tardèrent pas à se diffuser, ouvrant la voie à ce que nous appelons la cuisine, avec le développement des soupes, gruaux, ragoûts, bouillons et boissons fermentées que nous connaissons aujourd'hui. Or il se trouve que, presque partout, la cuisine est un marqueur distinctif. Si vous aimez avaler du ragoût de poisson au réveil, vous vous sentez probablement assez différent de votre voisin qui petit-déjeune de baies et de folle avoine en porridge. Nul doute que ces préférences reflétaient aussi d'autres disparités beaucoup plus difficiles à repérer - dans les goûts vestimentaires ou capillaires, les danses pratiquées, les drogues consommées, les façons de faire la cour, les systèmes de parenté, les styles rhétoriques, etc.

Les « aires culturelles » du Mésolithique restaient immenses, et émerger en parallèle, associées aux premières populations d'agriculteurs, recouvraient encore, pour la plupart, des territoires bien plus vastes que nos États-nations modernes. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'apparaissent des situations de micro-différenciation comme celles décrites par les anthropologues de l'Amazonie ou de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, par exemple des vallées où peuvent coexister une demi-douzaine de langues et des systèmes économiques et de croyances totalement distincts. Bien sûr, la tendance inverse existe aussi - songeons à la diffusion des langues impériales que sont l'anglais ou le chinois des Hans. Mais dans sa direction générale, en tout cas jusqu'à une époque assez récente, l'histoire est plutôt allée à rebours de la mondialisation. Elle est marquée par des allégeances de plus en plus locales et par une formidable inventivité culturelle dont la visée essentielle était de trouver de nouvelles façons de se distinguer des autres. Malgré la persistance ici et là d'anciens réseaux d'hospitalité régionaux de plus grande envergure, le mouvement d'ensemble n'est pas une contraction du monde qui le mettrait à la portée d'un plus grand nombre, mais un resserrement de l'univers social individuel, l'existence et les passions de chacun se voyant de plus en plus limitées par des frontières culturelles, de classe et linguistiques.



Comment expliquer une telle évolution ? Quels mécanismes poussent les êtres humains à se donner tant de mal pour démontrer qu'ils sont différents de leurs voisins ? C'est une question importante que nous étudierons en détail au chapitre suivant.

Pour l'heure, contentons-nous de souligner que cette multiplication d'univers sociaux et culturels séparés, assez clairement circonscrits et bordés dans l'espace, a forcément joué un rôle dans l'émergence de formes de domination plus pérennes et plus dures. Comme le suggère la composition hétéroclite de nombreuses sociétés de cueillette, les humains ont toujours eu toutes sortes de raisons d'avoir la bougeotte, l'une d'elles étant de fuir des situations menaçantes pour leurs libertés individuelles. De même, une certaine porosité culturelle était nécessaire pour que puissent avoir lieu les grandes oscillations démographiques saisonnières qui permettaient aux sociétés de changer d'organisation politique selon les périodes. Voilà qui explique en partie pourquoi les grandioses sépultures « princières » du Paléolithique - ou même celles de Stonehenge - ne semblaient jamais dépasser le stade de la mise en scène. De fait, il est pour le moins délicat de tyranniser au mois de janvier quelqu'un qui va redevenir votre égal au mois de juillet. À l'évidence, la prolifération et la solidification des frontières culturelles ont beaucoup facilité les choses de ce point de vue. »

David Graeber & David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité* (2023).



Graeber & Wengrow

« Par exemple: pourquoi les divers peuples de Californie avaient-ils tant en commun, tout en différant à ce point de leurs voisins du Sud-Ouest américain et de la côte nord-ouest canadienne ? La contribution la plus pertinente à ce débat fut peut-être celle de Marcel Mauss, qui traita des aires culturelles dans une série d'articles sur le nationalisme et la civilisation rédigés entre 1910 et 1930. Pour lui, la notion de « diffusion culturelle » n'avait pas de sens, non pas pour les raisons avancées aujourd'hui par les anthropologues (pour lesquels elle ne présenterait ni utilité ni intérêt), mais parce qu'elle partait d'une prémisse inexacte : l'idée selon laquelle les personnes, les technologies et les concepts ne voyageaient que de manière exceptionnelle. Comme l'expliquait Mauss, c'était tout le contraire : nos ancêtres paraissaient se déplacer énormément, beaucoup plus que nous aujourd'hui. Par conséquent, il était unimaginable que des populations puissent ignorer l'existence de techniques - la vannerie, les oreillers en plumes, la roue... — qui étaient en usage à un ou deux mois de voyage de chez elles. Et tout portait à croire que c'était aussi le cas de traits culturels immatériels comme le culte des ancêtres ou les rythmes de percussions syncopés. Mauss allait encore plus loin, affirmant que tout le pourtour du Pacifique avait un jour constitué une sphère unique d'échanges culturels que les voyageurs sillonnaient de part et d'autre à intervalles réguliers. Lui aussi s'intéressait à la répartition des jeux à travers cette région. Dans l'une de ses séries de conférences au Collège de France, intitulée « Sur le mât de cocagne, le jeu de balle et quelques autres jeux du pourtour pacifique », il postulait que l'ensemble des terres bordant cet océan, du Japon à la Nouvelle-Zélande en passant par la Californie, pouvaient effectivement être considérées comme une seule aire culturelle, du moins au regard des jeux. La légende raconte que, quand Mauss visita le Musée américain d'histoire naturelle de New-York, la vision du célèbre canoë de guerre kwakiutl exposé dans l'aile « Côte nord-ouest » de Boas lui arracha ces mots : « Maintenant, je vois exactement à quoi la Chine de l'Antiquité a pu ressembler. »

Mauss en faisait probablement un peu trop, mais c'est cette tendance à l'exagération qui lui permit de reformuler tout le problème des aires culturelles en des termes fascinants. En effet, si l'on partait du Principe que chacun savait plus ou moins ce que fabriquait le voisin et pouvait aisément avoir accès aux coutumes, aux arts et aux technologies étrangers, il ne fallait pas se demander pourquoi certains traits culturels se diffusaient, mais plutôt pourquoi les autres ne le faisaient pas. Pour Mauss, la réponse tenait précisément au fait que les cultures se définissent par opposition les unes aux autres, à travers le « refus de l'emprunt ». Les Chinois mangent avec des baguettes et n'utilisent ni couteaux ni fourchettes ; les Thaïlandais utilisent des cuillères, mais pas de baguettes ; et ainsi de suite. On voit bien comment cela peut fonctionner dans le domaine de l'esthétique (styles artistiques ou musicaux, manières de table...), mais Mauss découvrit aussi que ce mécanisme de refus s'étendait aux techniques présentant un avantage adaptatif ou utilitaire évident. Par exemple, il fut intrigué de constater que les Athabascans d'Alaska refusaient obstinément d'adopter les kayaks inuits, alors qu'ils étaient de toute évidence beaucoup mieux adaptés à leur environnement que leurs propres embarcations. Les Inuits, de leur côté, ne voulaient pas entendre parler des raquettes qu'affectionnaient les Athabascans.

Ce qui valait pour les cultures particulières valait aussi pour les aires culturelles - que Mauss préférait appeler « civilisations ». Elles aussi avaient dû se former à partir d'une série comparable d'emprunts et de rejets, puisque l'ensemble des styles, des formes et des techniques existants étaient potentiellement accessibles à tous. Mauss tenait surtout à souligner le caractère conscient du processus. L'un de ses exemples préférés était celui d'un roi chinois de la dynastie Zhou qui, voyant que ses conseillers et grands feudataires refusaient de prendre le costume des



Huns (Mandchous) et de monter à cheval plutôt que de conduire des chars, avait toutes les peines du monde à leur expliquer la différence entre rites et coutumes, entre art et mode. Les sociétés, écrivait Mauss, « vivent d'emprunts ; [mais] elles se définissent plutôt par le refus d'emprunt que par la possibilité d'emprunts ».

Cette interprétation ne se limitait pas aux civilisations que les historiens considèrent comme « élevées » - c'est-à-dire alphabétisées. Les Inuits, par exemple, n'étaient pas restés figés dans la réaction instinctive de dégoût qu'ils avaient éprouvée en voyant quelqu'un avec des raquettes aux pieds pour la première fois; ils avaient longuement réfléchi à la question et s'étaient demandé ce que l'adoption de ces instruments pouvait dire sur le genre de personnes qu'ils pensaient être. C'est ainsi, concluait Mauss, en se comparant avec leurs voisins, que les groupes humains avaient commencé à se concevoir comme distincts les uns des autres.

Envisagée sous cet angle, la formation des aires culturelles ne peut être qu'un sujet politique. Elle permet de comprendre que, loin de se réduire à un pur calcul des bénéfices caloriques ou à un problème de préférences culturelles, une décision comme l'adoption de l'agriculture reflétait plus profondément des interrogations sur les valeurs, sur ce qu'est l'homme et sur ce qu'il pense être, sur le type de relations que devraient entretenir les êtres humains - autant de questions que nous avons tendance à exprimer, dans notre tradition intellectuelle héritée des Lumières, par des mots comme liberté, responsabilité, autorité, égalité, solidarité et justice. »

David Graeber & David Wengrow, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité* (2023).



Dussel

« J'appelle « découverte » la nouvelle forme qui vint après l'invention. Cette expérience aussi bien esthétique que théorétique, cette aventure mêlant exploration et connaissance scientifique du « nouveau » obligea, à cause d'une « expérience » réfractaire (s'opposant obstinément à toute la tradition), à rompre avec la manière de représenter le monde européen comme l'une des « trois parties » de la Terre. La découverte d'une « quatrième partie » du monde (issue de la quatrième péninsule asiatique) contraignit l'Europe à interpréter différemment sa propre position. L'Europe provinciale, renaissante et méditerranéenne se transforma en « centre » du monde : en Europe moderne. Donner une définition européenne de la modernité, comme le fait par exemple Habermas, revient à ne pas comprendre que la modernité de l'Europe a constitué toutes les autres cultures comme ses périphéries. Il s'agit au contraire d'arriver à une définition mondiale de la modernité (dans laquelle l'Autre de l'Europe a été nié et contraint de suivre un processus de modernisation, qu'il faut distinguer de la modernité). Et c'est pourquoi, au sens strict et sur le plan historico-existential, la modernité (en tant que concept et non en tant que mythe) est née ici, en Amérique, vers 1502. [...]

Le passage du Moyen Âge et de la Renaissance à l'ère moderne acheva de se produire dans l'ego concret de ce découvreur. Si Colomb fut originellement le premier moderne, Amerigo Vespucci acheva son processus de constitution : un Nouveau Monde inconnu s'ouvrait à l'Europe. Et l'Europe s'ouvrait à ce Nouveau Monde ! En d'autres termes, l'Europe cessait d'être une « particularité assiégée » par le monde musulman pour se changer en nouvelle « universalité auréolée de ses découvertes ». Ce fut la première étape de la constitution diachronique de l'ego, qui passa ensuite de l'ego cogito à l'affirmation d'une « volonté de puissance ». [...]

Découvrir, comme cela s'est produit historiquement ou empiriquement de 1502 à 1507, consistait alors à constater l'existence de terres continentales habitées par des humains à l'est de l'Atlantique, jusqu'alors restées totalement inconnues des Européens. Cela exigeait d'ouvrir l'horizon ontologique de la compréhension du monde de la vie quotidienne (*Lebenswelt*) européen à une nouvelle compréhension de l'histoire prise comme événement mondial (*weltliche Ereignis*) ou planétaire. Ce processus s'acheva en 1522, lorsque Juan Sebastián Elcano, survivant de l'expédition de Ferdinand Magellan, arriva à Séville après avoir découvert le détroit de Magellan, traversé l'océan Pacifique (l'hypothèse du Magnus Sinus disparut alors définitivement) et l'océan Indien, achevant ainsi le premier tour du monde. La boucle était désormais bouclée : la Terre avait été découverte comme lieu de l'histoire mondiale. Pour la première fois, une quatrième partie du monde (l'Amérique), distincte de la quatrième péninsule asiatique, apparut à l'Europe. Celle-ci se comprit alors, également pour la première fois, comme le centre de l'activité humaine en général, et fit donc de son horizon particulier l'horizon universel (la culture occidentale). L'ego moderne vit le jour dans sa confrontation avec le non-ego ; les habitants des nouvelles terres découvertes n'apparurent pas comme des Autres, mais comme le Même à conquérir, coloniser, moderniser et civiliser, comme la matière de l'ego moderne. C'est ainsi que les Européens (et les Anglais en particulier), comme je l'ai déjà cité, « se sont chargés de cette grande fonction d'être sur toute la terre les missionnaires de la civilisation » (Hegel, *La Raison dans l'histoire*), en particulier auprès des « peuples barbares ».

L'Europe avait constitué les autres cultures, les autres mondes et les autres personnes comme des objets : comme ce qui avait été « jeté » (*jacere*) « devant » (*ob-*) ses yeux. Le « couvert » avait été « découvert » : le *cogitatum* européenisé d'un *ego cogito* avait été immédiatement occulté comme Autre ; l'Autre avait été constitué comme le Même. L'ego moderne vit le jour dans cette autoconstitution en se confrontant aux autres régions dominées. Cet Autre qui n'est que le



Même explique la thèse de Fernández de Oviedo : « Ces gens des Indes, bien que rationnels (sic) et de la même lignée que cette arche sacrée de Noé, sont rendus irrationnels (sic) et bestiaux par leurs idolâtries, leurs sacrifices et leurs cérémonies infernales » (*Histoire générale et naturelle des Indes*, 1854). »

Enrique Dussel, [1492 : l'occultation de l'autre](#). *Aux origines du mythe de la modernité* (2026).



Dussel

« La démonstration de Ginés de Sepúlveda, penseur moderne et grand humaniste espagnol, a souvent été considérée comme cynique, en raison de la sincérité choquante de ses arguments et de la manière dont il exprime sa pensée. Je dois toutefois souligner qu'il est moderne au sens actuel du terme. Examinons sa démonstration: il commence par indiquer que le mode de vie urbain des Aztèques ou des Incas et la construction d'un grand nombre d'ouvrages architecturaux, qui éblouirent les conquistadors, ne sont pas une raison suffisante pour considérer ces peuples comme civilisés :

« Mais vois combien ils se trompent et combien mon opinion diffère de la leur, moi qui vois au contraire dans leurs institutions publiques le signe le plus sûr de la rusticité, de la barbarie (*ruditatem barbariem*) et de la servilité invétérée de ces hommes. Car, pour la plupart, ces institutions sont serviles et barbares. Et le fait d'avoir des maisons, une certaine organisation de la vie en commun et de faire du commerce pour satisfaire les nécessités naturelles -tout cela sert seulement à prouver qu'ils ne sont ni des ours ni des singes et qu'ils ne sont pas totalement dépourvus de raison. »

Après avoir dit sincèrement ce qu'il pensait (et ce que la modernité continue de penser du monde dit « sous-développé »), Ginés de Sepúlveda développe son premier argument en se fondant sur le concept de modernité :

« Mais d'un autre côté, leur république est tellement établie que personne ne possède individuellement ni une maison, ni un champ dont il puisse disposer ou léguer à ses héritiers, car tout est entre les mains de leurs seigneurs qu'ils appellent à tort rois, et sous l'autorité desquels ils vivent plus que sous la leur, soumis à leur volonté et à leurs caprices et non à leur liberté, et tout cela sans être opprimés par la force des armes, mais de manière volontaire et spontanée, ce qui est un signe très certain de l'esprit servile et abattu de ces barbares [...]. Telles sont en somme la nature et les coutumes (*ingenio ac moribus*) de ces petits hommes (*homunculos*) si barbares, incultes et inhumains, que nous savons qu'ils étaient ainsi avant l'arrivée des Espagnols »

Ginés de Sepúlveda identifie le fondement de la barbarie à la manière collective qu'ils ont d'établir leurs relations avec les personnes et les choses, à leur absence d'expérience de la propriété privée, à l'absence de contrat d'héritage personnel, et surtout à celle de la détermination suprême de la modernité : la liberté (*suae libertati*) de la subjectivité qui préserve l'autonomie et peut même s'opposer à la volonté et aux caprices des seigneurs. La conquête est, en réalité, un acte émancipateur, car elle permet au barbare de sortir de son état de minorité, de sa barbarie (l'Ausgang de Kant).

Voici le deuxième argument : la seconde cause « est de supprimer l'infamie monstrueuse des festins anthropophages (*nefanda libines*) et d'empêcher que de graves violations du droit soient commises contre ce très grand nombre d'innocents que chaque année ces barbares immolaient »

Nous passons ici imperceptiblement du *concept* de modernité au *mythe* de la modernités. Le concept renvoie au sens émancipateur de la raison moderne par rapport aux civilisations, dont les instruments, les technologies, les structures politiques ou économiques pratiques ou le degré d'exercice de la subjectivité sont moins développés. Or, le mythe occulte en même temps le processus de domination et de violence que la modernité impose à d'autres cultures. Ainsi, toute la souffrance infligée à l'Autre se trouve justifiée parce qu'elle sauve de nombreux innocents, victimes de la barbarie de ces cultures. Chez Ginés, le mythe de la modernité est déjà



formulé avec une clarté définitive et classique. L'argument complet comprend les éléments suivants (prémisses, conclusions, corollaires) :

1. La culture européenne est la plus développée, elle est une civilisation supérieure aux autres cultures (l'eurocentrisme est la prémisse majeure de tous les arguments).

2. Le fait que les autres cultures sortent de leur barbarie ou de leur sous-développement grâce au processus de civilisation constitue pour elles, en définitive, un progrès, un développement et un bien²³. Il s'agit donc d'un processus émancipateur. De plus, cette voie de modernisation est évidemment celle qu'emprunte déjà la culture la plus développée. C'est là que réside le sophisme du développement (ou du développementalisme).

3. Premier corollaire : la domination exercée par l'Europe sur d'autres cultures est une action pédagogique ou une violence nécessaire (guerre juste), et elle se justifie par le fait qu'il s'agit d'une œuvre civilisatrice ou modernisatrice. Les souffrances éventuelles que peuvent endurer les membres d'autres cultures se justifient elles aussi, car elles sont le prix à payer pour jouir du processus de civilisation et pour sortir d'une « immaturité coupable ».

4. Deuxième corollaire : le conquérant ou l'Européen est non seulement innocent, mais méritoire, lorsqu'il met en œuvre cette action pédagogique ou exerce cette violence nécessaire.

5. Troisième corollaire : les victimes conquises sont aussi « coupables » de leur propre conquête, de la violence exercée à leur encontre, de leur persécution, car elles auraient pu et dû sortir volontairement de la barbarie sans obliger ou forcer les conquérants ou les bourreaux à avoir recours à la force. C'est pourquoi ces peuples sous-développés deviennent doublement coupables et irrationnels lorsqu'ils se rebellent contre cette action émancipatrice-conquérante.

Le concept émancipateur de la modernité est explicité dans les propositions 1 et 2. Le mythe de la modernité se comprend à partir de la proposition 1 (comme eurocentrisme), de la proposition 2 (comme « sophisme du développement ») et surtout à partir des propositions 3 à 5, où nous verrons que la pleine réalisation du concept de modernité exigera son dépassement (projet que j'appellerai « transmodernité ») ou l'inclusion de l'Altérité niée : la dignité et l'identité des autres cultures, de l'Autre précédemment caché. Pour cela, il faudra nuancer ou nier la prémisse majeure du raisonnement, à savoir l'eurocentrisme. Le mythe de la modernité doit être purement et simplement déconstruit, pour être totalement nié. Or, ce mythe est construit sur un paradigme sacrificiel : il est nécessaire d'offrir des sacrifices, de faire des victimes, d'exercer la violence au nom du progrès humain (position de Kant ou Hegel, mais dépassée par Marx).

Le mythe de la modernité a en effet procédé à une gigantesque inversion : la victime innocente a été transformée en coupable et le coupable a été considéré comme innocent. Paradoxalement, le raisonnement de l'humaniste et moderne Ginés de Sepúlveda finit par tomber dans l'irrationalisme, comme toute la modernité postérieure, en justifiant le recours à la violence au lieu d'argumenter en faveur de l'inclusion de l'Autre au sein de la communauté de communication. Tout cela se fonde sur un texte du Nouveau Testament, sur la parabole de ce seigneur qui, après avoir invité beaucoup de gens, finit par obliger ou « contraindre » (*compelle*) les pauvres à participer au banquet préparé. [...] Ginés de Sepúlveda interpréta ce texte en estimant que « contraindre » pouvait signifier aller jusqu'à recourir à la violence de la guerre pour les pacifier, afin que par la suite, « on cherche à les initier et à les imprégner de la religion chrétienne, qui ne se transmet pas par la force, mais par l'exemple et la persuasion ». En d'autres termes, le processus d'inclusion ou de participation à la communauté de communication était violent, mais une fois « à l'intérieur », c'était la rationalité argumentative qui prévalait. Le débat de Valladolid portait donc sur la *manière d'entrer* dans la « communauté communicationnelle ».

Enrique Dussel, 1492 : l'occultation de l'autre. Aux origines du mythe de la modernité (2026).



Lanaspeze

« Quand je critique la blanchité, est-ce que je me hais ? Il est toujours délicat de se défendre contre des accusations d'affects cachés. La première chose à faire est de tenter l'auto-examen.

Lorsque, en tant que blanc prenant conscience de sa blanchité au contact d'autres personnes et d'autres cultures, j'en viens, au bout de plusieurs années de réflexion, à nommer, analyser et critiquer le monde blanc, j'ai beau sonder mes tréfonds, je ne parviens pas à identifier là des affects de haine de moi-même. Les affects que je vois sont plutôt des affects joyeux, voire l'enthousiasme qui accompagne une opération cognitive émancipatrice par laquelle j'accède à un nouveau savoir sur moi-même, j'élargis mon être intellectuel et moral. Au moment même où je prends conscience de la blanchité qui m'a construit, je me mets à la regarder comme un objet, historiquement élaboré, et je cesse par là même de m'identifier entièrement à elle. Ce savoir est riche d'implication pratiques, car il constitue par lui-même un changement de posture intérieure : un pas de côté salutaire, un saut libérateur, par lequel je me détache certes pas en bloc de ma culture, mais je cesse d'y adhérer aveuglément : je la vois et la regarde enfin ; je suis en capacité de la décortiquer, de la relier à des faits historiques et culturels ; elle est toujours là, mais elle m'agit moins, je la surplombe légèrement, un peu comme, à l'issue d'une psychothérapie, on surplombe – sans toutefois les dissoudre – les mécanismes de ses dysfonctionnements émotionnels.

Une simple prise de conscience ne permet pas de se défaire d'une culture, et encore moins de perdre les privilèges sociaux, culturels, politiques, économiques qui sont associés à la blanchité ; je sens pourtant que dans cette critique de la blanchité, s'ouvre à moi la possibilité de m'identifier autrement et de me désincarcérer d'une forme obscure d'auto-enfermement. C'est le même procédé que lorsque je me connais et me déconstruit comme français, ou comme héritier dépositaire du patriarcat, ou encore tout simplement comme névrosé... Il ne s'agit au fond que d'un aspect parmi d'autres du *gnothi seauthon*²⁶ antique – un aspect assez profond et crucial, en réalité, en contexte moderne. Au nom de quelle bizarre état d'exception devrions-nous, nous autres Européens, ne pas nous connaître en tant que blancs, alors que nous n'avons pas de problème à identifier un chibani algérien ou un colporteur sénégalais comme des non-blancs, envers qui nous manifesterons l'un de nos deux comportements typiques, soit de mépris, soit de bienveillance mielleuse ? [...]

En prenant conscience de ma blanchité, j'abdique la prétention à l'universel dont on a voulu charger ma « race » - c'est-à-dire ce mélange entre mon nom et prénom, ma classe, ma culture, mes lieux de vie, mon éthos, mes phénotypes, etc. Par la déclaration de ce savoir, je tente de déposer les armes face aux personnes non blanches, et d'infléchir ma relation avec elles. Tant que je n'avais pas conscience de ma blanchité, je n'avais pas procédé à ma propre provincialisation, et me comportais donc comme si j'étais « universel », « développé », « *normal* » en somme.

En dépit de sa charge critique, il n'y a aucune « haine » dans cette conscience raciale de soi, qui relève pour moi d'une analyse documentée, d'un procès argumenté. Lorsque j'apprends à me lire comme héritier du patriarcat, ou dépositaire des névroses non soignées de mes parents, on ne me reproche jamais ma « haine de soi ». On sera d'accord qu'il n'y a là qu'une saine volonté de guérir. En apprenant à lire et déconstruire ma blanchité, je fais le procès d'une culture que je

²⁶ « Connais-toi toi-même. » C'est la plus ancienne des trois maximes qui étaient gravées à l'entrée du temple d'Apollon à Delphes (d'après le *Charmide* de Platon). La formule est célèbre pour l'usage qu'en fait Socrate.



connais intimement, pour avoir été formée par elle, et dont je constate les effets tragiquement délétères sur moi-même et sur le monde. Je suspends la culture que j'ai reçue, pour tenter d'en faire l'examen et l'inventaire. Je me mets pour cela à l'école des non-blancs.

Par cette opération, j'affirme à l'instant même un autre socle, un autre sol, depuis lequel j'émetts cette critique. Depuis quel sol ? Comment cela est-il logiquement possible ? [...] Dans sa version courte, une réponse pourrait être que je me défais de ma culture blanche en tant qu'Occitan ; ou en tant que marseillais ; ou en tant qu'être défait ; ou tout simplement en tant qu'être humain, c'est-à-dire, selon son étymologie perdue, en tant qu'être terrestre. »

Baptiste Lanaspeze, [*Guérir de l'Occident*](#), *L'écologie comme retrait du monde blanc* (2026).



Lanaspeze

« L'écologie est un mouvement décolonial : cette idée sous-tend ma pratique d'éditeur depuis bientôt vingt ans. En affirmant que je me consacre à l'écologie comme à une entreprise de démantèlement du cosmos blanc, je sais que je m'expose à être mal compris. Les blancs répondent souvent à la critique de la blanchité par un rejet émotionnel, qui prend la forme de l'objection d'une supposée « haine de soi » ; et du côté des mondes décoloniaux, la prétention d'un blanc à formuler un discours décolonial, qui plus en partant de l'écologie, réputée blanche, ne peut que se heurter à des soupçons légitimes. Lors d'une table ronde à Paris, en 2016, un doctorant londonien en science politique d'origine jamaïcaine, à qui je faisais part de la nécessité d'une éducation décoloniale des blancs, m'avait répondu : « Ce projet ne m'intéresse pas. J'ai d'autres priorités pour ma communauté. »

Peut-être sommes-nous en effet condamnés à travailler séparément, de part et d'autre de la ligne raciale. Une décennie plus tard, je repense cependant à lui en écrivant ce livre : j'aimerais qu'il puisse l'intéresser, au sens originel du terme, c'est-à-dire qu'il puisse y trouver quelque chose qui concerne et engage nos êtres et nos situations respectives, quelque chose qui pourrait contribuer, depuis ces pays de culture dominante blanche où nous vivons lui et moi, et avec les pays du Sud, à la construction d'une alliance, d'un « nous » au sens de l'« amour révolutionnaire » tel que l'entend l'écrivaine et militante franco-algérienne Houria Bouteldja :

Le Nous de notre rencontre, le Nous du dépassement de la race et de son abolition, le Nous de la nouvelle identité politique que nous devons inventer ensemble, le Nous de la majorité décoloniale. Le Nous de la diversité de nos croyances, de nos convictions et de nos identités, le Nous de leur complémentarité et irréductibilité. Le Nous de cette paix que nous aurions méritée parce que payée le prix fort. Le Nous d'une politique de l'amour, qui ne sera jamais une politique du cœur. Car pour réaliser cet amour, nul besoin de s'aimer ou de s'apitoyer. Il suffira de se reconnaître et d'incarner ce moment « juste avant la haine » pour la repousser autant que faire se peut et, avec l'énergie du désespoir, conjurer le pire. Ce sera le Nous de l'amour révolutionnaire. (Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous : vers une politique de l'amour révolutionnaire*, 2016)

Cet amour révolutionnaire, elle le déclare, en ouverture de son livre, à l'écrivain et militant Jean Genet – notamment pour son absence de patriotisme à l'égard d'une France dont il n'oublie jamais qu'elle est coloniale, pour son absence de philanthropie et d'obséquiosité à l'égard de Black Panthers, des juifs ou des Palestiniens, et pour la fidélité à cette « colère sourde contre l'injustice qui leur était faite par sa propre race » (*ibid.*).

Pour un blanc engagé dans une quête de désolidarisation du monde blanc et des violences structurelles que ce monde exerce quotidiennement depuis cinq siècles – sans jamais les reconnaître – sur les groupes, les peuples, les sociétés qu'il classe comme « non blancs », cette déclaration d'amour politique entrouvre une porte salutaire : elle souligne les conditions de possibilité d'une sortie du bloc blanc isolationniste et séparatiste, et d'une réintégration à ce « nous » de l'humanité, dont nous autres blancs nous pensons obscurément affranchis. Un « nous » qu'on pourrait aussi appeler le vaste corps social terrestre – puisque l'humanité, jusque dans son étymologie, se définit par son ancestralité terrestre.

Cette idée de l'écologie comme décoloniale, je la défends donc sans dénier ma blanchité, aussi problématique soit-elle, et quels que soient mes espoirs de m'en défaire et de la dissoudre. Une blanche ou un blanc qui s'engage dans une lutte décoloniale, c'est trop rare, mais ce n'est pas non plus nouveau. Les blancs qui le font s'inscrivent dans une longue tradition – peu ou pas racontée à l'école –, celle des Européens anticolonialistes, des communistes internationalistes, des « porteurs de valises » et autres « pieds-rouges ». Ils le font au bénéfice des victimes de la



colonisation et, au même instant, au bénéfice de leur âme : car nous sommes membres les uns des autres. Ils le font pour la justice ; et donc aussi pour la communauté humaine qui est la nôtre – une communauté dont ils n'excluent pas les blancs, bien que les blancs s'en excluent eux-mêmes. Nous autres blancs décoloniaux assumons volontiers d'être ces « traîtres » que le monde blanc perçoit en nous ; mais au fond, notre engagement est d'abord un mouvement de loyauté – à notre humanité à nos valeurs déclarées, à nous-mêmes – et de simple solidarité avec nos frères et sœurs humains. Essayant de justifier ses actes et ceux de ses camarades de lutte quarante ans plus tard, la « porteuse de valise » Hélène Cuenat (2001) écrit : « Nous avons donné un poids plus lourd à la solidarité de peuple à peuple qu'à la fidélité globale à la nation française. »

Baptiste Lanaspeze, *Guérir de l'Occident, L'écologie comme retrait du monde blanc* (2026).

