

Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation

Annie Jacob

Volume 15, numéro 1, 1991

La rencontre des deux mondes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015156ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015156ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jacob, A. (1991). Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation. *Anthropologie et Sociétés*, 15(1), 13–35.
<https://doi.org/10.7202/015156ar>

Résumé de l'article

Civilisation; Sauvagerie

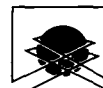
Le Sauvage américain et l'idée de civilisation

La rencontre entre l'Europe et l'Amérique a contribué à fonder une représentation univér-saliste et évolutionniste du Monde et des hommes, que nous définissons comme la Civilisation. Les Sauvages ont été alors considérés comme les survivants d'un monde archaïque appelé à évoluer vers l'état de civilisation. Et lorsque nous voulons expliquer pourquoi le Sauvage ne se " civilise " pas, nous lui attribuons une " paresse naturelle ". Apparaît alors l'importance du rôle d'une pensée économique, dans laquelle l'" homme civilisé " est également un " homme économique " acceptant de travailler.

CIVILISATION/SAUVAGERIE

Le Sauvage américain et l'idée de civilisation

Annie Jacob



La « découverte » du Nouveau Monde, inaugurée par les voyages de Christophe Colomb à partir de 1492, ne fut pas seulement une découverte géographique, physique. Ce fut celle d'hommes et de cultures jusqu'alors absents de l'univers mental européen. On peut la considérer comme un événement majeur pour l'évolution des idées et des représentations : des valeurs sociales nouvelles, influencées par cette découverte, émergent alors dans la société européenne. En effet, la confrontation directe avec des cultures fondamentalement autres, vite dénommées « sauvages », aboutit, par une sorte d'effet de miroir, à l'élaboration d'une représentation spécifique de nous-mêmes. Celle-ci trouvera son expression dans l'idée de « civilisation ». Ainsi que l'écrit Michèle Duchet : « Monde sauvage et monde civilisé s'affrontent et se définissent l'un par l'autre, l'un contre l'autre, irréconciliables dans le temps et l'histoire » (Duchet 1971 : 26).

C'est par l'étude de l'émergence de ce concept de civilisation dans la langue et la pensée françaises¹ que nous essayerons de comprendre les difficultés de la relation entre ces deux mondes irréconciliables. Il pourrait paraître vain de s'attarder sur une notion aussi large et difficile à définir. Cependant, en étudiant l'histoire de ce mot, on constate rapidement qu'il apporte un éclairage sur l'idée qu'il exprime : le repérage de la naissance et de l'évolution du concept de civilisation nous oriente vers une meilleure compréhension des transformations dans les représentations sociales spécifiques de notre culture, la culture occidentale.

Un intérêt pluridisciplinaire

Bien des auteurs du XX^e siècle, et non des moindres, ont abordé l'analyse de la notion de civilisation à partir de l'histoire du mot et de son utilisation. Afin d'illustrer cet intérêt pour ce concept relativement récent, nous allons tout d'abord énumérer les auteurs les plus importants que nous avons consultés.

Le premier à étudier l'histoire de l'idée exprimée dans ce mot a été l'historien Lucien Febvre. En 1930, il organise, dans le cadre du Centre international de synthèse, des journées d'études sur le mot et l'idée de « Civilisation » (Centre international de synthèse 1930). Son intervention, sous le titre « Civilisation, évolution d'un mot, d'un groupe d'idées », nous transmet les résultats de ses

1. Nous nous donnons ici volontairement cette limite. Mais nous savons que l'introduction de l'idée de civilisation connaît une histoire comparable dans la langue et dans la pensée anglaises.

recherches sur les premières utilisations du terme. Cet article fut, en 1954, complété et enrichi par le *linguiste* Émile Benveniste (Collectif 1954 ; texte repris dans Benveniste 1966). L'*historien* Norbert Elias écrit en 1939 *Über den Prozess der Zivilisation*, partiellement traduit en français sous le titre *La civilisation des mœurs*. Ce livre comporte un chapitre intitulé « La formation du concept de civilisation en France » (Elias 1973). Fernand Braudel, un *historien* également, a écrit en 1959 un article pour l'*Encyclopédie française* (tome XX) : « L'histoire des civilisations : le passé explique le présent » (Braudel 1959). Georges Gusdorf, *philosophe* et *historien des idées*, dans la série *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, a conçu un chapitre intitulée « Civilisation » (Gusdorf 1971). En 1975, les Presses de la Fondation nationale des *sciences politiques* publient la thèse de Philippe Beneton : *Histoire de mots, culture et civilisation*, qui présente une bonne synthèse du sujet (Beneton 1975). Le *critique littéraire* Jean Starobinski, dans la revue *Le temps de la réflexion*, a écrit un article intitulé : « Le mot Civilisation », dans lequel il expose l'état actuel de la question (Starobinski 1983). Le *sociologue africain* Abdou Touré a écrit un livre intitulé *La civilisation quotidienne en Côte-d'Ivoire* (1981) dans lequel, après avoir fait l'historique du mot dans la langue française, il analyse les conséquences de sa mise en pratique dans les pays considérés comme « sous-développés » (Touré 1981).

J'ajouterai enfin à cette énumération la tenue d'un colloque intitulé « Civilisation » organisé en 1973 à la Sorbonne par l'Institut de Recherche sur les civilisations de l'Occident, avec des interventions de Pierre Chaunu, Roland Mousnier, Raymond Polin et François Crouzet. Les principaux thèmes retenus furent : « Qu'est-ce qu'une civilisation ? » « Quels sont les rapports entre Civilisation et Culture ? » « Qu'est-ce que notre civilisation ? » « Qu'est-ce que la civilisation ? » Ce colloque posait notamment le problème des menaces, perçues alors par la plupart des participants, pesant sur « notre civilisation » d'après 1968².

Cette énumération, certainement non exhaustive, illustre bien la variété des disciplines et des personnalités qui se sont intéressées à ce concept. Ce qui caractérise l'ensemble de ces auteurs est qu'ils s'appuient sur l'histoire du mot et de ses utilisations pour interpréter et comprendre sa signification. Il apparaît rapidement à la lecture de ces articles que l'idée de civilisation s'inscrit dans une problématique centrale : celle de notre représentation du monde terrestre, des sociétés qui le composent et de leur histoire. Ainsi que l'observe Philippe Beneton (1975 : 38), trois traits marquent cette notion : l'optimisme, l'universalisme et l'ethnocentrisme. Dès sa « naissance » en effet, elle désigne « un idéal profane, de progrès intellectuel, technique, moral et social » (Braudel) ; très vite, elle illustre le sommet positif d'une évolution vers lequel toutes les sociétés seraient « destinées » à aboutir.

Nous allons tenter d'illustrer et comprendre les idées explicites et implicites qu'évoque le mot « civilisation ».

2. Le thème choisi pour le colloque de l'année suivante fut « Qu'est-ce que l'Occident ? »

Histoire du mot

Tout d'abord, traçons les grands traits de l'histoire de ce concept dans notre langue, le français. Nous ferons le résumé des informations collectées dans les différents articles cités, tout en y ajoutant des recherches plus pointues sur les premières utilisations concrètes du mot « civilisation ». Nous essayerons ensuite de comprendre comment s'est constituée cette représentation de nous-mêmes spécifique à notre culture, non seulement française, mais aussi occidentale.

Le dictionnaire étymologique dans la langue française de Wartburg situe l'origine du mot civilisation dans les mots latins *civilis*, *civilitas* (affabilité). Il note l'apparition des termes « civiliser » dès 1568, « civilisable » à la fin du XVIII^e siècle, « civilisateur » en 1829. Le sens premier de « civiliser », maintenu jusqu'à la fin du XVII^e siècle était : « recevoir un criminel en procès ordinaire ». Ce verbe entre dans le dictionnaire de Furetière en 1690, avec la définition suivante : « v. act. rendre civil et poli, traitable et courtois. La prédication de l'Évangile a civilisé les peuples barbares les plus sauvages, les paysans ne sont pas civilisez comme les bourgeois, et les bourgeois comme les courtisans ». Le substantif « civilisation » a, pendant un temps, signifié le transfert d'un procès criminel en procès civil. Mais il fut très peu utilisé sous cette acception puisque la plupart des dictionnaires ne l'avaient même pas enregistré. La première édition du *Dictionnaire de l'Académie Française* [1694] privilégie encore le sens traditionnel de civiliser : « rendre civil en matière criminelle », et y ajoute : « rendre civil, honneste et sociable. Polir les mœurs, ex : le commerce des Grecs a civilisé les Barbares ». Cette définition est maintenue jusqu'à la cinquième édition [1798] de ce dictionnaire, dans laquelle est alors ajouté le substantif « civilisation » dans sa définition moderne : « Action de civiliser, ou État de ce qui est civilisé ».

Au delà des dictionnaires, la recherche des premières utilisations de ce mot dans les écrits contribue à expliquer le sens qu'il a très rapidement pris. L'état actuel des recherches nous indique que le terme « civilisation » est utilisé pour la première fois dans son sens « moderne » en 1756, dans une œuvre du marquis de Mirabeau³ intitulée *L'ami des hommes ou Traité de la population*⁴. Le mot « civilisation » y apparaît trois fois.

Le marquis fut un des propagateurs les plus fidèles de la doctrine économique du docteur Quesnay : la physiocratie⁵. En effet, après avoir écrit *L'ami des hommes*, il propagea les idées de Quesnay dans des ouvrages de la plus pure orthodoxie physiocratique. En 1760, il publia *La théorie de l'impôt* ; en 1763, *Philosophie rurale ou économie générale de l'agriculture* ; en 1769, *Les écono-*

3. Le marquis Victor Riqueti de Mirabeau (1715-13 juillet 1789) est le père du personnage révolutionnaire toujours fort célèbre, le comte Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau.

4. Écrit en 1755, cet ouvrage fut imprimé à Avignon en 1756 et distribué l'année suivante.

5. La physiocratie, ou « constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain », est une doctrine économique essentiellement française s'appuyant notamment sur l'idée qu'il existe un ordre naturel qui régit les sociétés, et que seule la terre (mise en valeur par l'agriculture) est source de richesses. Les physiocrates les plus connus furent : le docteur Quesnay, l'abbé Nicolas Baudeau, Pierre-Samuel Dupont de Nemours, Pierre-Paul-François Mercier de la Rivière, Guillaume-François le Trosne.

miques, précis d'instruction économique. L'ami des hommes est une œuvre assez peu connue, dans laquelle l'auteur se propose de traiter de la « population », « le plus intéressant de tous les objets pour l'humanité ». Il envisage de rendre les hommes « laborieux et riches ». Cependant, il reconnaît que cette œuvre présente un « air de désordre que je n'ai pas eu le courage de corriger » (Avertissement de l'auteur). Il est vrai que ce texte volumineux est parfois confus et répétitif ; mais il ne mérite pas l'oubli dans lequel il est tombé. Mirabeau y développe quelques idées nouvelles alors, qui seront largement reprises par la suite, notamment par les économistes : à part le concept de civilisation, il est le seul auteur de son époque à utiliser couramment le concept (nouveau également) de « progrès ».

Les premiers exemples d'utilisation du mot

Voyons maintenant dans quels contextes est utilisé le terme de « civilisation » dans la première édition de *L'ami des hommes*⁶. Dans la première partie, au chapitre 8, intitulé « Travail et Argent », Mirabeau écrit : « À bon droit, les ministres de la religion ont-ils le premier rang dans une société bien ordonnée. La religion est sans contredit le premier et le plus utile *frein* de l'humanité : *c'est le premier ressort de la civilisation*⁷ ». Puis, dans la deuxième partie, chapitre 8, « L'argent doit-il être marchandise ou non ? », le terme apparaît dans la phrase suivante : « [...] *cercle* naturel de la barbarie à la décadence par la civilisation et la richesse [...] ». Enfin, dans la troisième partie, chapitre 5, « Des prohibitions » : « [...] de la *barbarie* et de l'oppression sur la *civilisation* et la liberté [...] ». À remarquer également, dans cette même partie, une utilisation significative du verbe civiliser : « Je l'ai dit, et je ne saurais trop le répéter, civilisez vos voisins, et de proche en proche, s'il était possible, l'univers entier, et vous n'en aurez plus rien à craindre ». Dans un ouvrage subséquent, Mirabeau utilisera à nouveau cette notion de la façon suivante : « [...] parcourir le cercle de la civilisation [...] (Mirabeau 1763).

Tous ces extraits montrent le sens tout à la fois actif, positif et même universaliste inscrit définitivement dans ce concept. Nous l'observons dans les exemples qui suivent.

Dix années plus tard, un autre auteur, qui, lui aussi, deviendra physiocrate, l'abbé Nicolas Baudeau, utilise de façon familière l'idée de civilisation. Dans les *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*, revue créée en 1765 et (presque) entièrement rédigée par Nicolas Baudeau, le terme apparaît à plusieurs reprises. Nous le trouvons en effet dans un long article daté du 14 juillet 1766 et intitulé : « Des colonies françaises aux Indes Occidentales ». Nous en donnons les contextes :

La *civilisation* des Américains septentrionaux aurait du sans doute être considérée comme un des premiers objets de la politique qui dirigeait nos colonies [...] On aurait pu gagner peu à peu ces naturels, les convertir non seulement à la Foi

6. Cette édition comprend trois parties. Après son « entrée en physiocratie », Mirabeau rééditera à plusieurs reprises *L'ami des hommes*, auquel il ajoute une quatrième partie exposant les théories physiocratiques.

7. Souligné par moi, comme dans toutes les références, à moins d'indication contraire.

Chrétienne, mais encore à la *civilisation européenne* [...] il serait donc intéressant de ne pas commettre les mêmes fautes pour la Louisiane. L'objet le plus important peut être, au succès d'une si belle colonie, seroit de *civiliser* les naturels [...] plusieurs nations avaient été parfaitement *civilisées* par les missionnaires⁸ [...] Le fait n'en demeure pas moins démontré par de longues et heureuses expériences, que les Peuples naturels de l'Amérique sont propres à la *Civilisation* par nous proposée (p. 60 et s.).

Au moment même où l'abbé Baudeau écrit ce texte, il est entré, par le biais de sa revue, en dialogue avec le marquis de Mirabeau et les physiocrates. De ce dialogue résultera la « conversion » de Baudeau aux « vrais principes de la Science économique », la physiocratie (tome V, 18 août 1766, p. 209). Les *Éphémérides* deviendront alors, à partir de 1767, la revue des physiocrates, et le sous-titre de la revue sera modifié : *Chronique de l'esprit national* deviendra *Bibliothèque raisonnée des Sciences morales et politiques*. Dans un des premiers numéros de la nouvelle série, l'abbé Baudeau écrit notamment : « [...] la propriété foncière qui attache l'homme à la terre est donc un pas important vers la civilisation la plus parfaite, vers l'état le plus favorable à l'humanité » (tome II, « De l'origine et de la nécessité des hérédités foncières », 1767, p. 81-82).

En 1770, il rédige un livre pour expliquer le système de Quesnay : *Première introduction à la philosophie économique ou Analyse des États policés* dans lequel, à deux reprises, il utilise le terme de « civilisation » : « La réprobation éternelle [de la servitude] est le premier acte fondamental de toute civilisation » (p. 161) ; « [...] dans l'état actuel où se trouve la civilisation de l'Europe [...] » (p. 486).

Civilisation réalisée de l'Europe, civilisation manquée des *Américains* (les *sauvages américains*) : ainsi se construit ce concept, dans et à l'appui d'une représentation du Monde dans la perspective d'une évolution. Dès ses premières utilisations, il signifie à la fois un « état, une situation » et un « processus, une évolution », éventuellement obtenus par une action : *civiliser*. Et, en mettant en relation la définition de « civiliser » du dictionnaire de Furetière [1690] avec les premières utilisations de « civilisation » dans le texte du marquis de Mirabeau, on observe bien la permanence de cette idée de transformer la société vers un mieux, un plus, vers une perfection : dès son origine, ce concept inclut l'idée d'une classification hiérarchisée des sociétés, qui dominera sans partage la pensée européenne tout au long du XIX^e siècle. D'ailleurs, jusqu'au début de ce siècle, le terme « civilisation » est toujours utilisé non seulement au singulier, mais encore avec l'article défini : *la Civilisation*.

L'origine des textes dans lesquels le concept est utilisé en premier nous permet de penser que la toute nouvelle science économique, par le biais des physiocrates, a contribué à l'orienter vers ce sens. En effet, en dehors d'eux, dans les premières années qui suivent, son utilisation est très rare : en interrogeant le corpus des œuvres de la langue française du XVIII^e siècle, constitué par l'Institut National de la Langue Française (INALF, CNRS), et dans lequel sont enregistrées la plupart des œuvres littéraires éditées à cette époque, nous ne trouvons, entre 1756 et 1775,

8. L'auteur fait ici référence aux réductions du Paraguay, exemple de mise au travail des Indiens considérée par beaucoup, à l'époque, comme exemplaire.

que 7 occurrences du mot « civilisation »⁹. Parmi celles-ci, 3 sont de Mirabeau, 2 de l'abbé Baudeau, nous les avons déjà citées. Les deux autres sont de Diderot¹⁰. Citons-les successivement, car elles se comprennent l'une par l'autre.

Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté [...] Il est mille fois plus facile, j'en suis persuadé, pour un peuple éclairé de retourner à la barbarie, que pour un peuple barbare d'avancer d'un seul pas vers la civilisation. Il semble en vérité que toute chose, le bien comme le mal, ait son tems de maturité. Quand le bien atteint son point de perfection, il commence à tourner au mal ; quand le mal est complet, il s'élève vers le bien.

Lettre à la princesse Dashkoff, 3 avril 1771, dans Diderot 1964 : 21

[...] je suis convaincu que l'industrie de l'homme est allée beaucoup trop loin [...] je crois qu'il y a [...] un terme dans la civilisation, un terme plus conforme à la félicité de l'homme en général et bien moins éloigné de la condition sauvage qu'on ne l'imagine [...] un législateur moderne trouverait peut-être entre l'état sauvage et notre merveilleux état policé un milieu qui retarderait les progrès de l'enfant de Prométhée, qui le garantirait du vautour, et qui fixerait l'homme civilisé entre l'enfance du sauvage et notre décrépitude.

Diderot 1875 [1774] : 431-432

Diderot donne également un sens actif à la notion de civilisation, mais il ne l'inscrit pas dans une progression linéaire, ni dans un destin commun à toutes les sociétés. Il n'adhère pas à l'idée de supériorité acquise, de hiérarchisation entre sociétés, et il ne conçoit pas « la civilisation » comme un état idéal, auquel toute société se doit d'aboutir. Diderot nous indique ici que la signification dans laquelle ce concept se fixera n'était pas la seule envisageable. Il nous montre que l'on peut penser les sociétés avec des différences non hiérarchisées, en dehors d'un idéal universaliste. Mais alors, par quel cheminement de la pensée la découverte de sociétés profondément différentes (« sans foi, sans loi, sans roi ») aboutit-elle, en Europe, à l'élaboration de valeurs idéales universalistes ?

En relevant, ainsi que nous venons de le faire, les lieux d'utilisation première de ce concept de civilisation, se confirme l'hypothèse émise par Michèle Duchet selon laquelle ce seraient les physiocrates qui auraient, les premiers, contribué à répandre l'emploi de ce mot dans le sens actif qu'il conservera ensuite (Duchet 1971 : 219, note 389). Ce sens actif et évolutionniste surgit dans un moment clé de la formalisation de la pensée économique : durant l'époque la plus riche en débat d'idées au XVIII^e siècle, quelques années avant le texte considéré comme fondateur de l'économie, les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith [1776]¹¹, et quelques années également avant la Révolution française. Mais alors, cette conceptualisation s'appuie-t-elle sur une représentation spécifique et nouvelle des sociétés que la science économique aurait contribué à construire ?

9. Ce corpus (1756-1775) comprend 166 œuvres, écrites par 63 auteurs différents.

10. Il est à noter que plusieurs auteurs importants (qualitativement et quantitativement) enregistrés dans ce corpus et dont les œuvres abordent des questions situées dans le champ de notre concept n'utilisent pas le mot. Ce sont notamment : d'Alembert, d'Argenson, Buffon, Helvétius, Rousseau, Turgot, Voltaire.

11. Adam Smith utilise, alternativement, les mots *civilization* ou *refinement*, et développe clairement une représentation évolutionniste.

Civilisation et pensée économique

Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, exposer en détail les théories physiocratiques (voir Gide et Rist 1909 ; Lutfalla 1964 ; Schumpeter 1983, notamment le tome 1 ; Schelle 1905, 1971 ; Weulersse 1910, 1931, 1950, 1985). Nous nous contenterons de donner quelques éléments pouvant expliquer la formalisation du concept de civilisation.

Dans *L'ami des hommes*, Mirabeau exprime par une image sa représentation de la société :

L'État est un arbre, les Racines sont l'Agriculture, le tronc est la population, les branches sont l'industrie¹², les feuilles sont le commerce proprement dit et les Arts. C'est de ses racines que l'arbre tire le suc nourricier » (2^e partie, chap. 1 : « Le commerce », p. 7).

Mirabeau s'appuie ici sur des images tirées de la Nature, en cohérence avec la représentation des sociétés que développent les physiocrates, celle d'un « ordre naturel » : il exprime aussi l'idée, souvent contestée par la suite, de la primauté de l'agriculture dans la création des richesses : toutes les autres activités étaient considérées comme « stériles » ou encore « non productives ». Même si les profondes transformations qui suivront, aboutissant à la « société industrielle », n'ont pas confirmé cette idée, nous pouvons penser que l'amplification du rôle attribué à l'agriculture, à ce moment précis d'évolution de la société française, a contribué à construire cette représentation évolutive des sociétés : la pratique de l'agriculture est le signe d'une étape fondamentale dans la transformation des sociétés car elle suppose un rapport spécifique entre l'homme et la nature. L'homme utilise et transforme la nature par son travail. Il s'appuie pour cela sur des valeurs sociales dont on peut suivre le cheminement tout au long du XVII^e siècle : en passant par Grotius [1625], Hobbes [1651] et Locke [1690], l'idée se confirme que le travail de la terre, ou activité agricole, légitime la propriété privée. Puis, les physiocrates accordent à la propriété foncière un rôle premier, notamment dans la création du lien social (Steiner 1987).

Plus explicitement encore, en 1763, Mirabeau élabore, dans *Philosophie rurale ou économie générale et politique de l'agriculture*, une analyse de l'évolution des sociétés par étapes successives, introduisant le concept de besoin dont l'économie fera désormais une utilisation régulière. Il écrit :

Dans l'ordre primitif institué par le créateur en faveur de sa créature chérie, les moyens préviennent les besoins [...] dans l'ordre successif [...] les besoins ont dû chercher les moyens, ceux-ci procurer la subsistance, qui n'est autre chose que l'attente de nouveaux besoins [...] tel est l'ordre sur lequel a roulé d'abord la vie humaine : le besoin est l'âme de tout notre travail : la société n'est qu'un moyen, et son objet est la subsistance [...] préalablement à tout, il faut que l'homme dépense journellement pour subsister et travailler à accroître et perpétuer sa subsistance [...]

Mirabeau 1763 : 1

12. « Industrie » est utilisé ici dans le sens traditionnel : « habileté inventive jointe à une activité suivie » (dictionnaire Robert).

De son côté, Nicolas Baudeau, en septembre 1766, c'est-à-dire au moment où il entre dans le cercle physiocratique, écrit :

[...] L'homme qui cherche sa subsistance, remplit un devoir rigoureux [...] la loi naturelle [...] se fonde sur l'intérêt général de tous et sur l'intérêt particulier de chacun [...] [c'est] la simple loi primitive de la nature [...] Le travail de cultiver succède le plus qu'il est possible à celui de rechercher les productions spontanées de la nature. La propriété foncière est la suite [...] c'est la propriété de sa personne, la première de toutes, qui assure la liberté du travail ou de la recherche, et à la propriété mobilière des fruits trouvés par la recherche, d'où naît la liberté de jouir. Nous venons de reconnaître l'un et l'autre évidemment dans l'homme sauvage. Cette évidence est fondée sur la nécessité physique, indispensable de subsister [...] Mais pourquoi le travail, plus conditionnel et plus pénible de cultiver succède-t-il au travail plus simple et plus léger de rechercher les productions spontanées ? pour mieux assurer la propriété [...] Le premier but de la réunion des hommes est d'assurer leur jouissance ; le second est de la multiplier. Il faut que l'ordre social opère l'un et l'autre en substituant la culture à la simple recherche (*Éphémérides du Citoyen*, 1766, tome VI, p. 151-158).

Nous ne pouvons attribuer aux seules théories préphysiocratiques ou physiocratiques l'unique et entière paternité de ce que l'on dénommera l'évolutionnisme social : ainsi que nous allons le voir, cette idée fut suggérée bien avant. Ce que les physiocrates, également dénommés les économistes (ou bien « membres de la secte physiocratique », « membres de la secte des économistes »), apportent de nouveau, c'est cette conception indiscutable, évidente à leur sens, d'une condition humaine qui dépend d'un « ordre naturel évidemment plus avantageux au genre humain » (*Éphémérides...*, nouvelle série, 1767, tome 1, p. 3). Baudeau écrit également en 1767 :

[...] dans la Science [économique] toutes ses observations sont physiques, et tous les principes sont pris dans la nature. C'est ainsi que par un enchaînement évident, *l'ordre naturel tout physique*, dérive comme une suite, comme un développement nécessaire de *l'ordre social physique*, fondé sur la propriété foncière, qui naît de la culture, occasionnée par la nécessité physique de multiplier les objets propres à la subsistance, et au bien être des hommes, pour conserver, perpétuer, et rendre heureux [sic] l'espèce humaine sur terre (*Éphémérides...*, 1767, tome 1, p. 112).

Le « tableau économique » de Quesnay concrétise cette position ontologique. Ainsi que l'indique Nicolas Baudeau dans l'avertissement au tome I de la nouvelle série des *Éphémérides* :

Le tableau économique fait marcher les sciences morales et politiques à grands pas vers leur perfectionnement parce qu'il rend sensibles et comme palpables toutes les règles de l'ordre et toutes leurs conséquences (p. 23).

Rappelons également un fait important : pour ce qui concerne leurs idéaux politiques, les physiocrates considéraient le « despotisme légal », et plus particulièrement l'exemple qu'en offrait l'empire de Chine, comme le cadre politique le plus favorable au bon fonctionnement de leurs idées.

Cette pensée économique nouvelle rationalise donc une représentation des sociétés et des cultures selon leur « degré d'évolution » vers un ordre social « naturellement » défini et dénommé « civilisé ». Cette représentation imprégnera désormais de façon durable toutes les Sciences Humaines. C'est pourquoi il nous

semble important de relever quelles sont les représentations qui précèdent et annoncent cette vision évolutionniste, ainsi que ce qui en subsiste encore aujourd'hui.

Les premières représentations évolutionnistes des sociétés

Dans les siècles qui ont précédé le XVIII^e, nous pouvons trouver trace déjà de l'existence de textes cherchant à élaborer une histoire de l'humanité et à en dégager des stades d'évolution. Nous retiendrons quatre auteurs qui annoncent cette représentation du Monde : Loys Le Roy [1575], Descartes [1637], Bossuet [1681], John Locke [1690].

En 1575, Loys Le Roy¹³, humaniste érudit écrit : *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, ouvrage divisé en 11 livres. Dans le troisième livre¹⁴, il élabore une histoire des sociétés dans laquelle on peut relever une idée d'évolution. Mais ses références constantes aux sociétés grecques et romaines ne le portent pas à présenter cette évolution comme un « progrès » continu ni comme un destin commun à toute l'humanité. Sa démarche consiste à énumérer les différentes étapes de l'évolution de la société dans laquelle il vit, afin d'expliquer l'émergence des multiples métiers qu'il observe alors. Nous en citons quelques extraits :

Au commencement les hommes estoient fort simples et rudes en toutes choses peu differens des bestes. Ils mangeoient par les campagnes et montagnes la chair crue des bestes [...] que la terre produisoit de son bon gré [...] Demouroient presque toujours à l'air en continuel travail, et gisans sur la dure où le sommeil les prenoit [...] apprenans à semer les bleds [...] puis à bastir s'assemblans par compagnies pour vivre en plus grande seureté et commodité. Par telle maniere furent ils reduits de la vie brutale qu'ils menoient en celle douceur et civilité, commençans de là en avant à se nourrir, vestir, et loger plus honnestement [...] Comblans mers, applanissans montagnes avec prodigalité excedante toutes bornes de raison [...] Et comme leur fust besoin pour entretenir celle variete et magnificence, marchander par mer et par terre [...] Pour à quoy subvenir plus aiseement, fut besoin forger monnoye d'or, d'argent, erain, cuyvre, définie par quantité et par poix [...] qui servit au commerce.

Le Roy 1988 : 105-111

Descartes, dans le *Discours de la Méthode* [1637] (deuxième partie), exprime également une idée d'évolution, se référant déjà plus précisément aux sauvages :

Ainsi je m'imaginay que les peuples qui, ayant esté autrefois demi-sauvages et ne s'estant civilisez que peu à peu, n'ont fait leurs loix qu'à mesure que l'incommodité des crimes et querelles les y a contrains, ne sçauroient estre si bien policez que ceux qui, dès le commencement qu'ilz se sont assemblez, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur.

13. Loys Le Roy, né à Coutances au début du XVI^e siècle et mort en 1577, fut titulaire de la chaire de langue grecque du Collège royal en 1572. Il avait la réputation d'être un des meilleurs latinistes de son époque. Il a écrit plusieurs ouvrages, en latin ou en français.

14. « De la vicissitude et invention des ars et comment les hommes de leur simplicité et rudesse sont parvenus à la commodité, magnificence et excellence présente ».

Cependant, là non plus, Descartes n'en déduit pas une hiérarchisation stricte des sociétés, car il précise, quelques pages plus loin :

Ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nostres ne sont pas pour celà barbares ny sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous, de raison [...]

Bossuet, précepteur du Dauphin de Louis XIV, conçoit pour son élève, en 1681, un livre qu'il intitule *Discours sur l'histoire universelle*. Dans ce texte, il élabore une hiérarchie des sociétés basée sur les religions. Selon sa théorie, c'est la religion chrétienne qui permet d'assurer une meilleure organisation de la société. Il n'en déduit pas cependant une théorie universaliste car il s'appuie exclusivement pour son raisonnement sur les sociétés qui nous ont précédés, grecques, romaines et égyptiennes, non sur les sociétés « autres », celles des sauvages.

Avec John Locke, en 1690, un tournant important est pris : à l'appui des récits sur les Sauvages provenant des voyageurs, colonisateurs potentiels, missionnaires, il écrit, dans son « Deuxième traité de gouvernement civil »¹⁵ : « In the beginning, all the World was America », désignant ainsi le Sauvage américain comme le représentant de l'enfance de l'humanité. Avec Locke, on quitte la référence privilégiée aux sociétés qui ont précédé la nôtre, pour tenter de trouver dans le présent des Sauvages du Nouveau Monde l'illustration vivante de ce que nous étions dans un passé si lointain que nous n'en trouvons plus trace. L'Histoire se met ici à la recherche de traces visibles et « découvre » que les sociétés « sauvages » sont les illustrations vivantes des sociétés qui précèdent les sociétés « policées » de l'Europe d'alors. Ces sociétés *d'ailleurs* représentent les sociétés *d'avant*.

Dès lors, la problématique qui aboutira aux théories évolutionnistes est inscrite. Les philosophes du XVIII^e siècle, plus particulièrement en France, dissertent longuement à ce propos. Le débat est riche, et les réponses sont variées. Il semble que ce n'est qu'avec l'émergence de la science économique, comme nous l'avons vu, que se construit un principe explicatif qui se présente comme allant de soi — et devant ainsi s'appliquer à tous. L'ordre dénommé « naturel » devient un « ordre pour tous ».

Une question toujours présente

Les recherches actuelles dans l'histoire de la pensée confirment cette idée. Un économiste anglais contemporain, Ronald L. Meek, dans un livre récent, *Social Sciences and the Ignoble Savage* (1976), a tenté de comprendre le cheminement de la pensée occidentale vers une représentation universaliste. Pour lui, les théories socio-économiques de la fin du XVIII^e siècle véhiculent une représentation nouvelle de la société, basée sur les *modes de subsistance*, et débouchant sur la représentation d'une Histoire Universelle des sociétés dans une évolution en quatre étapes qu'il distingue ainsi : la chasse, le pâturage, l'agriculture, le commerce. Il souligne également l'importance de l'image du sauvage américain (*Amer-*

15. Cette œuvre a été traduite en français dès 1691 et a connu au moins huit éditions tout au long du XVIII^e siècle. John Locke, philosophe d'origine anglaise, a vécu une partie de sa vie en France et en Hollande.

ican Indian) dans l'élaboration des théories successives, image d'un Sauvage-enfant, devant être éduqué, civilisé.

Il faut dire que l'ethnologie elle-même, sur laquelle on s'appuie maintenant pour contester cette représentation, a été fondée dans ce cadre idéologique. Quelques faits nous le montrent :

— La première définition du mot « ethnologie » est la suivante : « histoire du progrès des peuples vers la civilisation » (A.C. de Chavannes, *Essai sur l'éducation intellectuelle avec le projet d'une science nouvelle*, 1787, cité dans Poirier 1968 : 25).

— Quelques années après la Révolution française, en 1799, s'est constituée, en France, une « Société des Observateurs de l'Homme ». Elle a fonctionné jusqu'en 1805, rassemblant environ 60 membres, naturalistes, linguistes, philosophes, ecclésiastiques, médecins, explorateurs, archéologues, historiens, économistes, hellénistes et publicistes. Elle a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'anthropologie. Un de ses membres, le baron Joseph Marie de Gérando, élabore, en 1800, une méthode pour l'observation des peuples sauvages et définit en ces termes l'objectif de sa démarche :

[...] nous pourrions trouver les matériaux nécessaires pour composer une échelle exacte des divers degrés de civilisation [...] reconnaître les besoins, les habitudes qui se produisent à chaque âge de la société humaine [...] nous nous trouverons en quelque sorte reportés aux premières époques de notre histoire [...]

de Gérando 1800, repris dans Copans et Jamin 1978 : 131

— Un anthropologue canadien, Bernard Arcand, observe la contradiction entre les données recueillies jusqu'à aujourd'hui par l'anthropologie et le maintien de cette hiérarchisation des sociétés. Dans un article intitulé « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs » (Arcand 1988), il avance qu'il n'est plus scientifiquement justifié de classer les sociétés selon le critère unique du mode de subsistance, car cela suppose que ce sont les seules dimensions d'ordre économique qui déterminent l'ensemble des formes d'organisation sociale, ce que les données actuelles de l'anthropologie ne cessent de contredire. Si l'on tentait, par exemple, une classification selon les formes de pouvoir politique, les sociétés seraient alors mises dans un ordre totalement différent. L'auteur conclut son article en affirmant que, si les chasseurs-cueilleurs à l'état pur n'ont jamais existé, ils ont cependant été réellement « inventés » par les Occidentaux car cela leur permet une mise à distance maximale, à l'appui d'une mise en opposition radicale entre nos sociétés et les autres sociétés.

— Aujourd'hui, nous sommes encore et toujours prisonniers de cette représentation. Malgré les multiples résultats des travaux scientifiques — en anthropologie, en linguistique, en histoire même — nous continuons à penser que toutes les sociétés sont soumises à un modèle unique d'évolution. Une illustration s'en trouve dans le fait que, dans notre vocabulaire, les mots n'existent pas pour désigner les « autres » sociétés de façon neutre. Toutes les expressions utilisées portent l'idée de cette évolution, expriment cette représentation en étapes. Nous ne disposons que des expressions suivantes pour désigner les autres sociétés : société « primitive », « archaïque », « traditionnelle », « sous-développée », « en voie de

développement »... ; et nous désignons l'autre « pôle » par le concept de « société civilisée », envers positif et destin ultime pour tous et pour chacun.

Un historien amérindien, Georges Sioui, critique vivement cette représentation évolutionniste des sociétés, qui a conduit au mythe de la supériorité de la culture et de la moralité européennes. Il lui oppose le système de valeurs des autochtones nord-américains : le cercle sacré de la vie. Il souligne l'intérêt qu'il y aurait à :

[...] supprimer de l'histoire, ainsi que de toutes les sciences humaines, le concept de gradation des sociétés humaines selon leur évolution, concept à l'origine de toutes les impasses méthodologiques auxquelles ces disciplines se heurtent.

Sioui 1989 : 139-140

Il faudrait élaborer une nouvelle démarche qui consisterait à :

[...] s'oppose[r] diamétralement au concept évolutionniste : [...] voir toutes les sociétés comme également humaines [...] représenter une nouvelle conscience humaine et une réflexion sur la signification même du mot civilisation.

Ibidem

Mais nous restons fort éloignés d'une telle reconnaissance de nos « erreurs ». Nos orientations idéologiques actuelles sont ancrées dans des valeurs anciennes : depuis que l'Amérique, et surtout ses « Sauvages » ont été « découverts » par les Européens, de nombreuses pièces de notre échiquier idéologico-politique ont été déplacées. L'idée du Sauvage, produite par notre imaginaire beaucoup plus que par nos observations objectives, est en réalité la pierre angulaire du mythe évolutionniste, élaboré entre le XVI^e et le XVIII^e siècles. Tout au long de cette période, l'Europe poursuit sa propre histoire, transforme, avec ou contre le Sauvage, ses valeurs sociales — passant notamment d'une représentation d'un Monde régi par *Dieu*, son créateur, à un Monde possédé et transformé par *l'Homme*, et dont le destin est d'agir sur la Nature — mettant ainsi en œuvre son *travail*. Cette valorisation de l'action sur la nature va lentement et profondément agir sur la valeur sociale attribuée à l'outil humain nécessaire à cette action : le Travail de l'homme. Nous allons donc chercher si l'évolution de la valeur attribuée au Travail dans notre société a joué un rôle dans la création du concept de civilisation.

Civilisation et Travail

L'idée d'une classification hiérarchisée des sociétés en fonction du mode de subsistance n'aurait pu s'épanouir dans le cadre de la société européenne de la Renaissance, car alors, la société est perçue comme divisée en trois ordre hiérarchisés :

1. Ceux qui prient ;
2. Ceux qui font la guerre ;
3. Ceux qui travaillent, ce « troisième ordre » étant mis au service des deux précédents.

Si l'on considère comme supérieure une société dans laquelle le mode de subsistance est assuré par une transformation maximisée de la nature, il est néces-

saire de reconnaître comme valeur sociale positive le *travail des hommes*, qui est le moyen essentiel de mise en œuvre de cette transformation de la nature et de ses produits. En effet, il n'est pas possible d'attribuer une valeur supérieure à une société qui se donne pour objectif de transformer, produire et consommer, si l'activité humaine indispensable pour atteindre cet objectif est socialement dévalorisée¹⁶. La « mise en civilisation » ne fut rendue possible que par la « mise au travail » de l'ensemble du corps social. Ce fait est explicitement constaté par les économistes français du début du XIX^e siècle, les premiers qui, après la tourmente révolutionnaire, tentent d'élaborer les règles de la nouvelle science économique. Je me contenterai de citer deux exemples.

Nicolas François Canard écrivait en 1801 :

Tel est l'homme dans l'état sauvage : son travail se borne à la chasse ou à la recherche de ce qui lui est nécessaire pour sa nourriture : et il passe le reste de son temps dans l'oisiveté. Mais il a reçu, de plus que l'animal, le désir des jouissances superflues, et l'intelligence nécessaire pour se les procurer. Ainsi, ce n'est qu'à son activité et à son travail qu'il doit cette grande différence qui sépare l'homme civilisé de l'homme naturel ou du sauvage.

Canard 1801 : 3-4

Plus radical encore, Jean Baptiste Say, dans ses cours d'Économie Politique édités en 1825, déplore l'absence fondamentale de besoins chez le sauvage :

On sait [...] quelle est son indolence, et qu'on a fait mourir de chagrin tous les sauvages qu'on a voulu occuper. Dans notre Europe, les ouvriers les plus paresseux sont ceux qui se rapprochent le plus des habitudes du sauvage [...]

Say 1825, III^e partie : 474

C'est ainsi que le XIX^e siècle, ce siècle de l'industrialisation en France, sera, à la fois, le siècle de l'apologie du travail, de la défense de *la civilisation*, et aussi de la colonisation effective des sociétés lointaines et différentes. Désormais, pour l'Homme, c'est-à-dire pour *tous* les hommes, hors du travail, point de salut. Si ce n'est plus Dieu qui le dit, les nécessités, les besoins l'y conduiront.

Un élément de compréhension de l'émergence de l'idée de Civilisation peut ainsi être trouvé dans l'analyse des transformations subies par l'idée de travail dans la société occidentale entre le XVI^e et le XVIII^e siècles : c'est-à-dire entre le moment de la découverte d'un « Nouveau Monde » habité par les dénommés « Sauvages », et celui de la banalisation de l'idée de « Civilisation ». Nous analyserons donc tout d'abord l'évolution de la valeur du travail, puis les représentations dominantes du Sauvage durant la même période, notamment l'idée inlassablement exprimée que « le sauvage ne travaille pas » : ce qui, progressivement, le désigne comme « non civilisé ».

16. Sauf si l'on préconise la mise en pratique d'un système esclavagiste, ce qui n'est pas le cas des auteurs que nous avons consultés. Les philosophes, ainsi que les économistes du XVIII^e siècle, sont, pour la plupart, des anti-esclavagistes convaincus, soit pour des raisons humanitaires, soit pour des raisons d'efficacité du travail.

Évolution de la valeur du travail dans notre société

De fortement négative jusqu'au XVI^e siècle, la valeur du travail s'oriente vers une positivité de plus en plus accentuée, jusqu'à aboutir, aujourd'hui par exemple, à une valeur sociale centrale contribuant à définir l'identité des individus. Traçons rapidement quelques traits de cette évolution.

Étymologiquement, travail vient de *trepalium*, machine à trois pieux pour contenir les chevaux à ferrer, utilisée ensuite comme instrument de torture. Du XII^e au XVI^e siècle, travailler signifie « tourmenter », « souffrir », « contraindre ». Le « travailleur » est alors le bourreau.

Dans l'œuvre de Ronsard par exemple, on trouve encore l'utilisation de ce mot en ce sens, lorsqu'il évoque les peines de l'amour : « Franc de travail une heure je n'aye peu/vivre, depuis que les yeux de ma Dame [...] » (Ronsard 1914 [1552] : 83). Montaigne commence à utiliser ce concept dans un sens qui s'infléchit : l'idée d'utilité est ajoutée à celle de peine, douleur, effort, fatigue : « à gagner son pain au travail de ses mains » (1580, livre III, chap. 2).

À vrai dire, avant de changer réellement de sens, il semble que l'utilisation de ce concept se fasse plus rare tout au long du XVII^e siècle, sauf de la part de quelques penseurs engagés dans la vie politique et qui traitent de problèmes de sociétés ; par leur fonction sociale, ils sont amenés à « moderniser » la signification de « travail ». J'en citerai trois :

Barthélémy de Laffemas, contrôleur général du Commerce d'Henri IV, qui propose notamment une meilleure organisation de l'aumône aux pauvres : « ne leur donner point d'argent ny vivres qu'ils ne sont malades ou des plus vieux : attendre qu'il faut qu'ils gagnent leur vie à travailler » (de Laffemas 1600, 4^e avertissement). Antoine de Montchrestien, auteur du premier « traicté d'œconomie politique » [1615], dédié à Louis XIII, écrit : « [...] l'homme est né pour vivre en continuel exercice et occupation (p. 25-26) [...] il faut travailler pour se nourrir, et se nourrir pour travailler » (cité dans Copans et Jamin 1978 : 25-26, 60). Colbert, enfin, se propose, pour lutter contre l'oisiveté, la fainéantise, la débauche, d'« exciter au travail » : « [...] l'abondance procède toujours du travail et la misère de l'oisiveté » (Aux maires et échevins d'Auxerre, 22 septembre 1667).

Puis, l'activité de travail, lentement, prend une valeur sociale positive pour toutes les catégories de la population. Louis XIV écrit à son fils, en 1661 : « Rien ne vous serait plus laborieux qu'une grande oisiveté... le travail n'épouvante que les âmes faibles. » Les deux précepteurs des Dauphins, Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle* [1681] et Fénelon dans *Les aventures de Télémaque* [1699], tentent de leur démontrer les multiples vertus du travail. À la même époque, mais à l'adresse des moines, Mabillon élabore un long commentaire sur la positivité du travail dans les couvents (Mabillon 1691). Ainsi, ceux qui prient, ceux qui font la guerre, se doivent de ne plus considérer le travail comme un manquement à leur honneur.

À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e, trois auteurs¹⁷ utilisent fréquemment ce concept, pour constater, chacun à sa façon, les injustices qui touchent « ceux qui

17. Nous avons obtenu cette information en interrogeant le corpus des œuvres (XVII^e et XVIII^e siècles) de l'INALF sur l'utilisation du concept de travail.

doivent travailler pour vivre ». Pour Boisguilbert, Vauban, il s'agit de dénoncer la mauvaise répartition de l'impôt, qui frappe plus durement ceux qui travaillent : « ceux qui, ne faisant rien valoir, vivent de leur travail manuel et n'ont qu'une simple habitation » (Boisguilbert, *Le détail de la France*, 1695, partie 3, ch. 3, dans Daire 1843 : 222). Le curé Jean Meslier, en 1724, s'attaque aussi à cette « injustice manifeste » : « [...] les grandes richesses et les gros revenus qu'ils¹⁸ tirent tous les jours du pénible travail de vos mains » (Meslier 1970, t.2 : 24)

Le mot « travailleur » commence alors à être utilisé, au sens moderne du terme, pour désigner ceux qui travaillent pour assurer leur subsistance. Lorsque ces auteurs observent les conditions difficiles de ces derniers, c'est pour marquer le scandale de cette injustice : ce qui illustre bien le fait que le travail n'est plus considéré comme une punition, ni même comme une obligation morale, mais comme une nécessité vitale. Et la critique des fainéants s'adressera, au XVIII^e siècle, à trois catégories de la population : les pauvres, les moines et les nobles.

L'évolution du sens du terme « travail » peut être concrètement constatée dans les définitions des dictionnaires ou encyclopédies du milieu du XVIII^e siècle. Le *Grand Vocabulaire français*, édité en 1767 à Paris, indique :

Travail : Labeur, peine, fatigue qu'on prend pour faire quelque chose [...] l'homme est né pour le travail comme il est né pour la société. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme [...]

En 1765, l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert le définit ainsi :

Travail : occupation journalière à laquelle l'homme est condamné par son besoin et à laquelle il doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens et sa vertu peut être [...]

L'*Encyclopédie* d'Yverdon, réédition profondément modifiée et augmentée de la première par de Félice, puritain vivant en Suisse, donne en 1775 la définition suivante :

Travail : [...] la suite des efforts actifs par lesquels l'homme tend à produire des effets nécessaires, pour qu'il réponde à sa destination [...]

Si on recherche le discours sur le travail dans les œuvres du XVIII^e, il devient alors évident que ce sont, non pas les philosophes ni les encyclopédistes, mais les économistes qui traitent ce sujet : en questionnant à nouveau le corpus de la langue française au XVIII^e sur la fréquence d'utilisation du mot travail, c'est encore l'œuvre déjà citée du marquis de Mirabeau, *L'ami des hommes*, qui se distingue (187 occurrences) : pour lui en effet, « la Terre est le fonds, le Travail est la forme ».

Soucieux de résoudre les questions de « richesse sociale », les économistes considèrent dès lors le travail comme l'activité première pour la formation des richesses. Et ceci, chez les mêmes auteurs qui introduisent le concept de civilisation.

Or, face à cette transformation de la représentation du travail, une certaine image du non-civilisé, le sauvage, retient unanimement les observateurs européens : il est libre, mais il ne travaille pas. Nous allons en donner quelques

18. Ils = « ces fières et orgueilleuses noblesses [...] ces fiers officiers, intendants [...] les superbes prélats, évêques [...] ».

exemples, et nous comprendrons mieux alors la positivité de l'idée de civilisation, si forte, si durable, assortie de l'idée de « mission civilisatrice » face à la « sauvagerie ».

L'image du Sauvage qui ne travaille pas

Dès les premières découvertes, les navigateurs, et ceux qui les accompagnaient, rendaient compte de leurs observations, concernant les richesses de la nature, mais aussi les « gens » rencontrés. Aussi, depuis 1493 et le retour de Christophe Colomb de son premier voyage « aux Indes », nous disposons de quantités de récits de voyage dans le « Nouveau Monde ». Ces récits ont fait l'objet d'éditions multiples ; ils étaient lus et souvent commentés par les Européens lettrés. Et cette source d'information fut très importante dans l'évolution des idées occidentales entre le XVI^e et le XVIII^e siècle.

Or, la plupart des récits des Européens sur les Sauvages d'Amérique mettent l'accent sur leur « indolence » ou leur « paresse ». Nous ne pouvons tous les citer tant ce discours est répétitif (voir Jacob 1984, 1987, 1990). Nous nous limiterons à quelques exemples.

Marc Lescarbot, ayant séjourné en Nouvelle France en 1605 et 1606, observe : « Ils ne sont laborieux qu'au fait de la chasse et de la pêche... paresseux à tout autre exercice de peine comme au labourage et à nos métiers mécaniques » (Lescarbot 1968 [1609], tome III : 420). Le Père Gabriel Sagard, récollet ayant effectué un voyage en Huronie en 1624-1625, écrit : « L'occupation de nos sauvages est la pesche, la chasse et la guerre [...] Le reste du temps ils le passent en oisiveté, à jouer, dormir, chanter, danser, pétuner ou aller en festins » (Sagard 1976 [1632] : 84).

Ces deux citations appellent une explication : nous devons les situer dans les représentations et les pratiques sociales concernant le travail au XVII^e siècle. Les idées de peine et de contrainte étaient encore très présentes dans ces représentations. Et dans les pratiques sociales, les activités de chasse, de pêche et de guerre (activités observées chez les hommes sauvages) étaient alors, en Europe, réservées aux aristocrates. Ce n'était donc pas du travail puisque, précisément, un des privilèges de ces aristocrates était d'être dispensés de travailler. Le contraste est donc frappant pour les observateurs européens entre ce qu'on attend de ces sauvages et ce qu'on observe : ils se comportent en aristocrates alors qu'ils ne sont que des « sauvages ». Et ceci contribuera à amplifier le discours sur la paresse des hommes sauvages¹⁹ qui fut largement répandu par les textes des missionnaires jésuites en Nouvelle France.

Nous disposons pour le XVII^e siècle (1611 à 1672) d'un corpus important de récits concernant les missions en Nouvelle France : il s'agit des *Relations des Jésuites*, rapports écrits adressés annuellement de Nouvelle France, selon les

19. Les récits opposent souvent la paresse des hommes sauvages aux qualités besogneuses des « sauvagesses », parfois même perçues comme les « esclaves » des hommes. Cette opposition est très certainement accentuée par le fait que les activités féminines cadraient beaucoup plus avec l'idée de travail pour les observateurs, et, de plus, ces activités étaient constamment visibles et observables. Cette question mériterait un long développement, que nous ne pouvons faire ici.

règles de la Compagnie de Jésus, au Provincial des Jésuites. Une édition complète en a été faite à la fin du XIX^e siècle, accompagnée de notes et d'index. Le total comprend 73 volumes (voir Thwaites 1896-1901). L'index, très détaillé, dresse la liste des « caractéristiques mentales » des Indiens de Nouvelle France évoquées dans les textes, et divisées en qualités positives (fréquence 216) et qualités négatives (fréquence 306) : ce sont, certes, des qualités canoniquement définies puisqu'il s'agit de comptes rendus de missions. Mais ces comptes rendus ont contribué directement à former l'image sociale du sauvage car les missionnaires jésuites détenaient alors le monopole de tout ce qui s'écrivait sur la Nouvelle France.

Si on classe par ordre de fréquence les qualités qu'ils disent observer, on obtient la liste suivante :

— *qualités positives* : générosité, libéralité (31), courage et endurance (21), pacifisme dans la vie sociale (15), patience (15), amabilité (15), hospitalité (14)... À noter que la modestie et la fidélité ne sont relevées qu'une fois :

— *qualités négatives* : licencieux et impudiques (34), voleurs (20), tricheurs et rusés (20), fiers et arrogants (19), ivrognes (16), inconstants (14), paresseux (13), vindicatifs (13)... Ne sont relevées qu'une seule fois : la puérilité et la convoitise.

Et lorsqu'on recherche, dans le texte d'origine, les observations sur la paresse des Sauvages, on obtient, mises bout à bout, les remarques suivantes :

La nation sauvage [...] est mal habituée, gens extrêmement paresseux, gourmans, irreligieux, traîtres, cruels en vengeance et adonnés à toute luxure [...] (vol. 1, 1611 : 173) [...] leurs journées ne sont tout que beau passetemps [...] (vol. 3, 1616 : 85) [...] les sauvages, ou de paresse ou plutôt de hautaineté [...] ne se daigneroyent faire service [...] (vol. 3, 1616 : 247) [...] leur vie libertine et fainéante [...] (vol. 4, 1626 : 219) [...] les Hurons sont lascifs [...] fort fainéants, menteurs, larrons, importuns demandeurs (vol. 7, 1635 : 127) [...] ces hostes s'emportans selon leur coutume au larcin, à la gourmandise, au jeu, à la fainéantise, aux mensonges [...] au beau matin ils s'en vont à la dérobée (vol. 14, 1638 : 233) [...] Le naturel des sauvages est patient, libéral, hospitalier, mais importun, songeard, puéril, larron, menteur, trompeur, libertin, superbe, fainéant [...] (vol. 15, 1639 : 155) [À propos d'un Indien converti] [...] il est homme adroit, fort industrieux, bien éloigné de la paresse et de la fainéantise naturelle aux Sauvages [...] (vol. 16, 1639 : 83) [...] l'importunité de ces sauvages fainéants au dernier point (vol. 16, 1639 : 240) [...] les sauvages sont d'ordinaire trop indulgents à leurs enfants et ne savent que c'est de les chatier [...] un autre vice auquel sont sujets les sauvages est la fainéante (vol. 57, 1672-1673 : 45) [...] [les] Sauvages, nation naturellement paresseuse (vol. 69, 1749 : 157).

Ainsi, cette paresse, tout d'abord simplement observée, est ensuite considérée comme liée à la « nature » du sauvage, puisqu'on n'a pu l'endiguer, sauf chez quelques (rares) convertis. Elle est souvent mise en relation avec une certaine idée de liberté, d'insoumission, dont les jésuites trouvent l'origine dans les mauvais principes d'éducation des sauvages, « trop indulgents avec leurs enfants ». Ils sont d'ailleurs fréquemment qualifiés de « fiers et arrogants ».

Un autre jésuite, le père Lafitau, séjourne chez les Iroquois au début du XVIII^e siècle. Nourri à la fois des relations de ses prédécesseurs et de ses observations personnelles, il écrit, en 1724, *Mœurs des sauvages américains, comparées*

aux mœurs des premiers temps, livre dans lequel il reprend et réinterprète les observations sur les sauvages. Concernant plus particulièrement cette observation de leur paresse, il écrit, après avoir constaté à quel point ils vivaient dénués de tout :

[...] cette disette et cette ignorance ne sont donc tout au plus qu'une preuve de leur paresse et de leur indolence [...] preuve sensible chez ces peuples qui se conservent encore dans une parfaite barbarie quoique voisins des nations civilisées dont le commerce aurait pu les policer, s'ils n'en avaient appréhendé la fatigue [...]

Lafitau 1724 : 40

Et lorsque ce même auteur se donne pour tâche de décrire le caractère des sauvages, il indique :

[...] le premier coup d'œil ne leur est pas favorable [...] [ils sont] adonnés à tous les vices que doit naturellement produire une liberté entière [...] [leurs] bonnes qualités sont mêlées sans doute de plusieurs défauts ; car ils sont légers et volages, fainéants au delà de toute expression [...] peut être que leur indigence est l'effet de cette paresse naturelle, qui les rend si insolents qu'ils aiment mieux se priver des mêmes avantages qu'ils nous envient, que de se donner la peine nécessaire pour se les procurer [...]

Ibidem : 104-107

À la même époque (à partir de 1720), le père Charlevoix, jésuite également, séjourne en Nouvelle France. Il écrira, quelques années plus tard (1744), une *Histoire et description générale de la Nouvelle France*. Pour résumer ses observations, il écrit :

Pour les hommes, ils font gloire de leur oisiveté, et passent en effet plus de la moitié de la vie sans rien faire, persuadés que le travail journalier dégrade l'Homme, et n'est d'obligation que pour les Femmes [...] Les Chrétiens s'occupent un peu davantage, mais ils ne travaillent que par esprit de pénitence.

Charlevoix 1744, vol. 3 : 334

Il y ajoute cependant des observations qui peuvent nous éclairer sur le prix à payer pour sortir de la sauvagerie :

[...] les choses ont un peu changé depuis notre arrivée en ce Pays, j'en ai même vu chercher à se procurer des commodités dont ils auront peut être bientôt de la peine à se passer [...] il y a bien peu à ajouter pour les faire arriver au point d'avoir un nécessaire raisonnable. Mais qu'il est à craindre que, quand ils en seront là, ils n'aillent bientôt plus loin, et ne donnent dans un superflu, qui les rende plus malheureux encore, qu'ils ne sont présentement dans le sein de la plus grande indigence ? [...] ils étoient peut être les seuls heureux sur la terre [...] vivant dans une indépendance entière [...] Nés libres et indépendants, ils ont en horreur jusqu'à l'ombre du pouvoir despotique [...] Toute contrainte les révolte [...] comme ils ne sont point esclaves de l'ambition et de l'intérêt [...] l'inégalité des conditions ne leur est pas nécessaire pour le maintien de la société [...] Dans ce Pays tous les Hommes se croient également Hommes, et dans l'Homme ce qu'ils estiment le plus, c'est l'Homme [...] La seule Religion peut perfectionner ce que ces Peuples ont de bon, et corriger ce qu'ils ont de mauvais [...]

Ibidem : 339-342

Les commentaires de Charlevoix permettent de mieux comprendre les antagonismes entre le Sauvage et le travail. Il ne suffit pas, pour le « civiliser », de lutter

contre sa paresse : il est non seulement *paresseux*, mais il est *libre* : il faudrait donc le persuader également de l'« intérêt » qu'il trouverait à développer ses besoins, à accepter l'inégalité des conditions dans la société, et un pouvoir politique despotique. Tout ce que l'économie défend alors va à l'encontre en réalité de tout ce qui le distingue de nous. C'est pourquoi il aura tant de mal à devenir « homo œconomicus » s'il ne s'assimile pas, s'il n'accepte pas de faire disparaître cette distinction.

Conclusion

Au XVIII^e siècle, le Sauvage contribue à faire émerger les contradictions entre Philosophes et Économistes. Pour les premiers, le Sauvage est vu positivement : il aide à penser un Monde qui pourrait être transformé, qui pourrait fonctionner de façon plus égalitaire, fraternel et libre (voir Jacob 1990). Mais pour les économistes, soucieux d'organiser efficacement ce Monde, il est vu négativement, il est un contre-modèle : sa liberté et son refus de l'ordre hiérarchique rendent sa mise au travail difficile, sinon impossible. Et il contribue ainsi à révéler les limites et les contradictions des fondements de ce qui deviendra, au XIX^e siècle en Europe, le modèle économique de référence : le « système économique libéral », dans lequel le principe du « laisser faire, laisser passer » a besoin, pour fonctionner efficacement, soit d'un cadre politique plus ou moins despotique (le « despotisme légal »), soit d'une morale sociale intériorisée, c'est-à-dire d'un peuple « civilisé ». Mais tout ceci supposerait un long développement que nous nous proposons de publier ultérieurement.

Quoiqu'il en soit, au vu des événements de l'été 1990 au Canada, l'Indien américain, le « Sauvage », est aujourd'hui encore présent, et nous pose toujours des questions qui restent sans réponse. Le malentendu perdure entre « civilisés » et « sauvages » et les « progrès de la Civilisation » auxquels les civilisés semblent (ou souhaitent) croire n'ont pas créé les conditions d'une éventuelle co-existence de cultures différentes. N'y a-t-il qu'un seul monde possible ?

Références

ARCAND B.

1988 « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Sociétés*, 12, 1 : 39-58.

BENETON P.

1975 *Histoire de mots, culture et civilisation*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

BENVENISTE É.

1966 « Civilisation. Contribution à l'histoire du mot » : chap. 28, in *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard.

BRAUDEL F.

- 1959 « L'histoire des civilisations : le passé explique le présent » : chap. V, in *Encyclopédie française*, tome XX, *Le Monde en devenir (Histoire, évolution, prospective)*. Paris : Larousse (repris dans *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969).

CANARD N.F.

- 1801 *Principes d'Économie Politique*. Paris : F. Buisson.

CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

- 1930 *Civilisation, le mot et l'idée*, avec les interventions de Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo. Paris : La Renaissance du livre.

CHARLEVOIX P.-F.-X. de

- 1744 *Histoire et Description générale de la Nouvelle France avec Le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, 3 vol. Paris : Robin Fils.

COLBERT J.-B.

- 1861-1873 *Lettres, instructions, mémoires de Colbert*, publiés d'après les ordres de l'empereur sur la proposition de Son Excellence M. Magne, ministre secrétaire d'État des finances, par Pierre Clément, 8 tomes en 10 vol. Paris : Imprimerie impériale.

COLLECTIF

- 1954 *Hommage à Lucien Febvre. Éventail de l'histoire vivante*. Paris : Armand Colin.

COPANS J. et J. Jamin (dir.)

- 1978 *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*. Paris : Le Sycomore.

DAIRE E. (dir.)

- 1843 *Les économistes financiers*. Paris : Guillaumin.

DIDEROT D.

- 1875 « Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme » : 263-456, in *Œuvres complètes*, tome II. Paris : Garnier Frères.
1964 *Correspondance*, tome II. Paris : Éditions de Minuit.

DUCHET M.

- 1971 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris : Anthropos.

ELIAS N.

- 1973 *La civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy (traduction du tome 1 de *Über den Prozess der Zivilisation*, 1939).

GÉRANDO J.M. de

- 1800 *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages. Mémoire destiné aux expéditions scientifiques du Baudrin dans l'Océanie*. Paris (repris dans Copans et Jamin 1978).

GIDE C. et C. Rist

- 1909 *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*. Paris : L. Larose et L. Tenin.

GUSDORF G.

1971 *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. Tome IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris : Payot.

JACOB A.

1984 « L'heureuse indolence de l'Âge d'Or » : 55-58, in *La Renaissance et le Nouveau Monde*. Québec : Ministère des Affaires culturelles.

1987 « Entre découverte et conquête, le sauvage imaginaire du colonisateur », *Bulletin du MAUSS*, 24 : 71-86.

1990 « L'image contrastée du Sauvage dans la pensée des Lumières. Le Bon Sauvage n'est pas productif », *Historiens et Géographes*, 327 : 185-194.

LAFFEMAS B. de

1600 *L'incrédulité ou l'ignorance de ceux qui ne veulent cognoistre le bien et le repos de l'Estat et veoir renaistre la vie heureuse des françois*, discours en 5 petits traités composés par B. de Laffemas, valet de chambre du Roi, natif de Beau-semblant en Dauphiné. à Paris. Paris : Imprimerie de Jamet et P. Mettayer.

LAFITAU J.-F.

1724 *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 vol. Paris : Saugrain l'ainé.

LE ROY L.

1988 *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premières et plus illustres nations du monde, depuis le temps où a commencé la civilité, et mémoire humaine jusques à présent*. Paris : Fayard (1^{re} édition 1575, suivie de nombreuses autres en 1576, 1577, 1579, 1583 et 1584).

LESCARBOT M.

1968 *Histoire de la Nouvelle France*. Toronto : Champlain Society (réimp. de la 3^e édition de 1617).

LUTFALLA M. (dir.)

1964 *Le tableau économique des physiocrates*. Paris : Calmann-Lévy.

MABILLON J.

1691 *Traité des études monastiques*. Paris : Robustel.

MEEK R.L.

1976 *Social Sciences and the Ignoble Savage*. New York : Cambridge University Press.

MESLIER J.

1970 *Mémoires, pensées et sentiments. œuvres de Jean Meslier*, 3 tomes. Paris : Anthropos (1^{re} édition 1724).

MIRABEAU V. Riqueti de

1756 *L'ami des hommes ou Traité de la population*. 2 vol. Avignon (s.e.).

1763 *Philosophie rurale ou économie générale de l'agriculture*. La Haye : Les Libraires associés.

POIRIER J.

1968 « Histoire de la pensée ethnologique » : 3-179, in J. Poirier (dir.), *Ethnologie générale*. Paris : Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.

RONCARD P. de

1914 *Les amours*, LXXXIII, tome VI. Paris : Laumonier (1^{re} édition 1552).

SAGARD G.

1976 *Le grand voyage du pays des Hurons : situé en l'Amérique vers la mer douce, és derniers confins de la Nouvelle France, dite Canada, où il est amplement traité de tout ce qui est du pays, des mœurs & du naturel des Sauvages, de leur gouvernement & façons de faire... avec un dictionnaire de la langue huronne pour la commodité de ceux qui ont à voyager dans le pays, & n'ont l'intelligence d'icelle langue*. Montréal : Hurtubise HMH (1^{re} édition 1632).

SAY J.B.

1825 *Traité d'Économie Politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*. Paris : Guillaumin.

SCHELLE G.

1905 « Quesnay et le tableau économique », *Revue d'Économie politique*, XIX : 490-521.

1971 *Du Pont de Nemours et l'école physiocratique*. Genève : Slatkine Reprints (réimp. de l'édition de Paris, 1888).

SCHUMPETER J.

1983 *Histoire de l'analyse économique*, 3 tomes. Paris : Gallimard.

STOUI G.E.

1989 *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

STAROBINSKI J.

1983 « Le mot Civilisation », *Le temps de la réflexion*, IV : 13-51 (repris dans *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989).

STEINER P.

1987 « Le projet physiocratique : théorie de la propriété et lien social », *Revue économique*, 38, 6 : 111-1128.

THWAITES R.G. (éd. établie par)

1896- *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and Explorations of the*

1901 *Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, 73 vol. Cleveland : The Burrows Brothers Compagny.

TOURÉ A.

1981 *La civilisation quotidienne en Côte-d'Ivoire, procès d'occidentalisation*. Paris : Karthala.

WEULERSSE G.

1910 *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*. Paris : Alcan.

1910 *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du marquis de Mirabeau aux archives régionales*. Paris.

1931 *Les physiocrates. La physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770-1774)*. Paris : Presses Universitaires de France.

1950 *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1779-81)*. Paris : Presses Universitaires de France.

1985 *La physiocratie à l'aube de la Révolution 1781-1792*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Civilisation Sauvagerie

Le Sauvage américain et l'idée de civilisation

La rencontre entre l'Europe et l'Amérique a contribué à fonder une représentation universaliste et évolutionniste du Monde et des hommes, que nous définissons comme la Civilisation. Les Sauvages ont été alors considérés comme les survivants d'un monde archaïque appelé à évoluer vers l'état de civilisation. Et lorsque nous voulons expliquer pourquoi le Sauvage ne se « civilise » pas, nous lui attribuons une « paresse naturelle ». Apparaît alors l'importance du rôle d'une pensée économique, dans laquelle l'« homme civilisé » est également un « homme économique » acceptant de travailler.

The American Savage and the Idea of Civilization

The meeting of Europe and America contributed to the founding of a universalist and evolutionist representation of the world and of men, which we define as civilization. Savages were thereafter considered survivors of an archaic world and called upon to evolve towards the state of civilization. When we wish to explain why the Savage does not answer this call, we attribute it to his « natural laziness ». Thus appeared the importance of the role of an economic thought, in which « civilized man » is likewise an « economic man » who accepts to work.

*Annie Jacob
Institut de recherche et
d'information socio-économique
Travail et société
Université Paris Dauphine
Place du Maréchal de Lattre de Tassigny
75775 Paris Cedex 16
France*