

Tangence



L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau

The West in the Mirror of Primitive Peoples: Figures of the Pagan in Fontenelle and Lafitau

Julie Boch

Number 72, Summer 2003

Transferts culturels entre l'Europe et l'Amérique du Nord aux XVIII^e et XIX^e siècles. Circulation des savoirs, réappropriations formelles, réécritures

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009093ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009093ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Tangence

ISSN

0226-9554 (print)

1710-0305 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boch, J. (2003). L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau. *Tangence*, (72), 75–91. <https://doi.org/10.7202/009093ar>

Article abstract

To study the peoples of ages past in order to define the principles of the human spirit; to describe contemporary paganism in order to understand the paganism of ancient nations, then clarify the nature of the Christian religion: such was the project issued in 1724 by two men — Joseph Lafitau, author of *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, and Fontenelle in his treatise *De l'origine des fables* [On the Origin of the Fables]. The former, a Jesuit who had spent time in the New World, seeks to prove the universal persistence of God's revelation to the first humans, a revelation deformed but never lost amid the permutations of human beliefs. The latter, on the other hand, a sceptical rationalist anxious to re-examine established dogma, wishes to discredit religious belief by demonstrating that its foundation is linked intrinsically to myth. But these differing perspectives employ the same method: the meditation on Christianity is based on a comparison between the native Indians of North America and the people who founded western civilization, the ancient Greeks.

Tous droits réservés © Tangence, 1992

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau

Julie Boch, Université de Reims

Étudier les peuples lointains pour définir les principes de l'esprit humain ; décrire le paganisme contemporain pour comprendre celui des nations anciennes, puis éclairer la nature de la religion chrétienne : tel est le projet que formèrent, tous deux en 1724, Joseph Lafitau, auteur des *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, et Fontenelle, dans son traité *De l'origine des fables*. Le premier, jésuite qui avait séjourné dans le Nouveau Monde, cherche à prouver la rémanence universelle de la révélation faite par Dieu aux premiers hommes, déformée mais jamais perdue au fil des avatars des croyances humaines. Le second, rationaliste sceptique soucieux de remettre en cause les dogmes établis, veut au contraire discréditer la croyance religieuse en montrant que son fondement est intrinsèquement lié au mythe. Ces perspectives divergentes utilisent pourtant la même méthode : la réflexion sur le christianisme se développe à partir d'une comparaison entre les sauvages d'Amérique du Nord et le peuple qui fonde la civilisation occidentale, les Grecs de l'Antiquité.

Partir de l'étude de peuples apparemment aussi lointains que différents pour définir le système de pensée qui régit universellement l'esprit humain ; décrire le paganisme contemporain pour comprendre celui des nations anciennes ; par la connaissance des religions de l'Amérique moderne, atteindre à celle des religions de la Grèce antique, et, par opposition ou par prolongement, à celle du christianisme : tel est le projet que formèrent, chacun selon la singularité de sa pensée, le jésuite Joseph-François Lafitau et le philosophe Bernard de Fontenelle au début des Lumières.

En 1724 paraissent deux ouvrages aux visées différentes mais à la méthode identique : les *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, du père Lafitau, et le traité *De*

l'origine des fables de Fontenelle. Le premier, missionnaire qui avait longtemps séjourné dans le Nouveau Monde, cherchait à prouver la rémanence universelle de la révélation faite par Dieu aux premiers hommes, déformée mais jamais perdue au fil des avatars des croyances humaines. Le second, rationaliste sceptique soucieux de remettre en cause les dogmes établis, cherchait au contraire à discréditer la croyance religieuse en montrant que son fondement est intrinsèquement lié au mythe. Ces perspectives divergentes utilisaient pourtant la même stratégie : la méditation des deux auteurs sur le christianisme contemporain emprunte le détour d'une réflexion sur ce qui représente l'altérité absolue au XVIII^e siècle, les sauvages d'Amérique du Nord, pour les comparer avec le peuple qui fonde la civilisation occidentale, les Grecs de l'Antiquité.

À la suite des déistes anglais du XVII^e siècle, les penseurs français des Lumières formalisèrent l'idée d'une religion naturelle, antérieure à toute religion révélée, et différente d'elle en essence : les premiers hommes adoraient le Dieu créateur du monde, sans rites, sans clergé, dans l'élan spontané d'une foi individuelle. Alors que les mythographes du siècle classique estimaient que la vérité initiale devait son origine unique à une révélation supérieure, destinée à être incarnée historiquement, les rationalistes, tout en essayant pareillement de mettre au jour l'essence commune des religions grâce à une méthode comparatiste, n'y voyaient plus que la manifestation d'une nature humaine identique dans le temps et l'espace¹. La chrétienté n'était plus l'horizon de référence ; ce dernier s'élargissait au monde entier, dessinant la carte universelle de la religion naturelle. Dans cette réflexion sur la religion, le paganisme se mit à jouer un rôle de plus en plus important : dépassant le cadre de l'Antiquité classique, on s'en servit pour reconsidérer les cultes primitifs, qui semblaient devoir éclairer la nature de la religion elle-même. La connaissance élargie de pays où régnait une sauvagerie qui semblait comparable à celle des temps anciens favorisa ce mouvement. L'homme naturel contemporain allait donner des renseignements sur l'homme archaïque : ne partageait-il pas son ignorance, sa crainte spontanée des phénomènes naturels, sa tendance à déceler la présence d'une divinité dans tout ce qui lui était favorable ou néfaste ? Les relations des missionnaires et des marchands alimentaient l'intérêt pour ces peuples qui

1. Sur cette question, voir notre ouvrage, *Les dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Champion, 2002.

paraissaient s'être arrêtés au même stade de développement que les premiers habitants de la terre et semblaient pouvoir éclairer tantôt la formation rudimentaire d'un culte naturel, tantôt l'absurdité de toute construction religieuse. La connaissance des cultes particuliers des nations lointaines permettait de substituer une vision polycentrique de l'origine de la religion à la théorie diffusionniste et pan-hébraïque qui prévalait jusqu'alors.

Le début des Lumières se caractérise donc par un déplacement géographique et temporel qui conduit à la rupture avec la seule autorité de l'Écriture, pour lui substituer l'infinie variété des cultes du monde. La prise en compte de territoires nouveaux dans le tableau des religions païennes se fit d'abord au regard des cultes anciens, ceux des Phéniciens, des Chaldéens, des Égyptiens, ce qui contribua à disqualifier l'ancienneté et la primauté du peuple hébreu ; ainsi, l'antiquité de la Chine, découverte par les missionnaires jésuites à la fin du XVII^e siècle, mettait en question la validité de l'enseignement biblique sur la création et l'origine de la religion, et le témoignage de Moïse se trouvait historiquement infirmé par celui des anciens Chinois². Après Noël Alexandre, qui établit la *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*³, La Créquinière fit paraître en 1704 à Bruxelles la *Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celles des Juifs et des autres peuples de l'Antiquité*. Il y avançait que les causes identiques que l'on trouve à l'origine de toutes les fables païennes (soumission de l'homme à ses sens, sentiment spontané qu'il existe un Dieu créateur) devaient créer les mêmes motifs dans toutes les mythologies. De multiples comparaisons tendaient à dessiner une pensée fabuleuse universelle, obéissant aux mêmes inclinations et fabriquant les mêmes images, si bien que la mention de la dette de la mythologie envers le judéo-christianisme devenait toujours plus accessoire.

Les Mœurs des sauvages américains de Joseph-François Lafitau

Si l'intérêt des mythographes se porta ainsi sur les civilisations extra-européennes de l'Antiquité, il se tourna également vers le

-
2. Voir Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Geuthner, 1932 (sous le titre de *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*) et Genève, Slatkine, 1971.
 3. Noël Alexandre, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, Cologne, 1700.

paganisme contemporain, dont l'Amérique du Nord représentait un territoire que les missionnaires contribuaient à faire connaître. L'ouvrage du père Joseph-François Lafitau, *les Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, publié à Paris en 1724, frappe par sa nouveauté et le pittoresque de ses illustrations ; l'auteur s'y donne pour but de comprendre la mentalité primitive à partir de l'étude des Hurons et des Iroquois parmi lesquels il a passé cinq années. Il s'y déclare convaincu que les témoignages venus de l'Antiquité, écrits à une époque déjà loin des origines, corrompus par les ajouts progressifs des siècles, ne peuvent donner une image fiable de la religion originelle. Au contraire, la connaissance des peuples primitifs modernes, vivants exemples d'une humanité en enfance, lui semble pouvoir éclairer les époques inaccessibles à la connaissance historique, ce qu'on appelle alors les « temps inconnus » ou les « temps fabuleux ». Qui sont les barbares de ces âges lointains dont Lafitau prétend retracer les usages ? Probablement les peuples de Thrace et de Scythie, les Pélagiens et les Helléniens qui ont vécu avant les Olympiades (776 av. J.-C.), en deçà desquelles on ne sait pas grand-chose de l'histoire des nations. Du reste, c'est justement le fonds mythique de ces dernières qui intéresse l'auteur. C'est là son originalité, que souligne Michèle Duchet dans *Le partage des savoirs* : « L'audace de Lafitau est de sortir de la division entre "histoire ancienne" et "histoire moderne" pour rétablir l'unité de l'histoire humaine depuis la Création jusqu'à l'invention de l'écriture qui marque le début des temps proprement historiques⁴. » On mesure l'importance et la spécificité de la notion d'origine dans un tel dispositif : pour Lafitau, elle est la clef qui permet d'expliquer tout le développement ultérieur de l'humanité, car en elle existe déjà en germe, par la grâce de la Providence, l'essentiel de ce qui fonde les sociétés humaines⁵.

La démarche de Lafitau opère dans les deux sens ; elle rend compte aussi bien des habitants du Nouveau Monde que des Anciens⁶ :

-
4. Michèle Duchet, *Le partage des savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 1985, p. 37.
 5. Sur la notion de primitivisme dans les siècles classiques, voir Ch. Grell et Chr. Michel (sous la dir. de), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Paris, PUPS, 1989.
 6. Sur cette démarche spéculaire, on peut lire M. Duchet et E. Lemay, « Histoire de l'Antiquité et découverte du Nouveau Monde », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, 1976, p. 1313-1328 ; R. Mercier, « La méthode

Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché de ces pratiques et de ces coutumes des vestiges de l'antiquité la plus reculée; j'ai lu avec soin ceux des auteurs les plus anciens qui ont traité des mœurs, des lois, et des usages des peuples dont ils avaient quelque connaissance; j'ai fait la comparaison de ces mœurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les sauvages, les coutumes des sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens⁷.

Le parallèle des Amérindiens et des peuples archaïques est justifié par la conviction que la barbarie contemporaine, comme le paganisme de l'Antiquité, n'est qu'un mode dégénéré de la religion originelle. Lafitau reprend ainsi à son compte la méthode comparatiste en faveur à la fin du XVIII^e siècle, fondée sur la certitude que toutes les religions païennes étaient issues du monothéisme juif. Pierre-Daniel Huet en est le plus éminent représentant, lui qui voyait, dans sa *Demonstratio evangelica* (1679), le personnage de Moïse sous les divinités des peuples idolâtres. Tout en conservant ce postulat monogéniste, Lafitau change l'objet de son enquête: ce ne sont plus les traces du législateur des Hébreux qu'il cherche dans le Nouveau Monde, mais celles d'Adam et Ève. De plus, il dote le comparatisme classique d'un contenu ethnologique nouveau, issu de la connaissance des peuples américains acquise lors de ses missions au Canada, ce qui donne à son entreprise apologétique un tour bien personnel — même si, comme l'ont prouvé W. N. Fenton et E. Moore, qui ont établi la bibliographie détaillée des sources de Lafitau⁸, son savoir livresque, solide et étendu, nourrit peut-être davantage sa pensée que ses activités d'évangélisation. En somme, il existe chez Lafitau une tension entre le

comparative en histoire: le père Lafitau», *L'histoire au XVIII^e siècle*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 1980, p. 57-78; M. Détienné, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1983; J.-M. Racault, «Homère aux Amériques. Le modèle homérique dans les *Mœurs des sauvages*», *Homère en France après la Querelle*, actes du colloque de Grenoble (1995) publiés par F. Létoublon et C. Volpillac-Auger, Paris, Champion, 1999, p. 149-159.

7. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, I, p. 3.
8. Dans l'édition anglaise de Lafitau, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, The Champlain Society, 1974 et 1977, précédée d'une longue étude sur l'ouvrage, p. xix-cxix.

caractère classique de sa formation et la nouveauté des enjeux épistémologiques que soulève son ouvrage.

Car c'est bien une nouvelle façon de penser l'altérité païenne que propose le père jésuite, dans un contexte intellectuel qui pousse à la définition d'une « science des mœurs » désormais nécessaire pour rénover un genre devenu caduc ; en effet, « à l'inverse de ce qui se passait au XVI^e siècle, le voyage, rencontre et surprise de sociétés différentes, ne fournit plus au discours son objet ni sa forme⁹ ». La contribution de Lafitau à cette révision du discours ethnologique est bien plus qu'une simple mise à jour ; il s'agit plutôt de l'invention d'une ethnologie comparée. Dans les *Mœurs des Américains*, pour reprendre la formule de Michel de Certeau, « l'archéologie donne à voir ce que l'ethnologie permet d'expliquer¹⁰ », c'est-à-dire que les sauvages contemporains éclairent les vestiges des anciens temps. L'ouvrage de Lafitau se démarque donc de l'histoire morale traditionnelle, qui prenait volontiers la forme d'une narration ou d'une description. Le jésuite leur substitue la comparaison, et préfère, à l'énumération des coutumes, une réflexion problématique qui explique leur origine.

Afin de prouver la rémanence universelle de la révélation faite par Dieu à Adam aux premiers temps du monde, Lafitau inventorie et détaille de façon systématique les croyances des sauvages de son époque et celles des nations qui ont vécu avant l'invention de l'écriture, sans se limiter à un plat éloge de la vertu antique et de l'innocence des peuples naturels. C'est sur le plan intellectuel qu'il établit une comparaison entre les barbares de l'Antiquité et les Américains, aussi proches mentalement qu'ils sont éloignés géographiquement et chronologiquement. Ce rapprochement peut paraître réducteur, qui dénie aux peuples américains, considérés dans leur relation à la civilisation méditerranéenne, la singularité de leurs coutumes ; le sauvage tel que le décrit Lafitau est jugé en fonction des critères européens. Mais c'est justement l'intérêt de son approche, qui renonce à la facilité d'un exotisme enfermant les Indiens d'Amérique dans l'étrangeté de pratiques incompréhensibles, pour postuler l'identité de l'esprit humain à une même étape de son développement, sans égard pour les frontières de l'espace et du temps.

9. Michel de Certeau, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVII^e siècles*, textes rassemblés et présentés par Claude Blanckaert, Paris, Le Cerf, 1985, p. 69.

10. Michel de Certeau, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », art. cité, p. 72.

Cette identité répond à une nécessité logique engendrée par la thèse de la création unique de l'homme. La diversité des cultes du monde place en effet l'Église de l'époque devant une aporie, qu'explique Andreas Motsch dans *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*¹¹ : soit elle persiste à proclamer l'unicité de la révélation originelle, et elle se trouve en contradiction avec la réalité contemporaine, soit elle prend acte de cette réalité, mais se trouve alors en conflit avec ses préceptes. Face au « prédicament de la nouveauté de l'Amérique¹² », qui met le christianisme dans une position difficile, Lafitau, en réintégrant les Amérindiens dans la création, a pour objectif de démontrer que le caractère disparate des cultes du monde ne contredit pas l'unité de l'humanité au regard de Dieu. C'est pourquoi il s'acharne à minimiser, voire à abolir, toute différence entre les païens de son époque et les Européens, grâce à une méthode ethnographique qui vient combler les lacunes d'un discours historique problématique, la généalogie des Hurons depuis Adam et Ève n'étant pas, on s'en doute, fort aisée à établir. Les « mœurs » ne sont finalement qu'une alternative au « dysfonctionnement du discours historique¹³ », et les multiples analogies entre cultes anciens et cultes modernes une manière de réduire le fossé qui pourrait, en s'élargissant, menacer l'orthodoxie chrétienne.

Tout en cherchant à pénétrer la mentalité particulière des sauvages de la Nouvelle-France, le missionnaire, dans un élan universaliste qui coïncide par ailleurs avec l'esprit des Lumières, s'efforce de les rattacher à la grande famille humaine. Connaître les mœurs des nations acquiert alors une portée qui va bien au-delà de l'entreprise évangélique :

Ce n'est pas en effet une vaine curiosité et une connaissance stérile que doivent se proposer les voyageurs qui donnent des

11. Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Québec, Septentrion/Paris, PUPS, 2001, chap. I. L'auteur retrace dans l'ensemble de l'ouvrage l'émergence du discours ethnographique comme écriture de l'autre dans la « littérature de contact ». Sur le lien entre le discours de l'altérité et l'identité européenne, lire H. White, « The forms of Wildness : archaeology of an idea », dans E. Dudley et M. Novak (sous la dir. de), *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, University of Pittsburgh Press, 1972, p. 3-38 ; R. Mercier, « Image de l'autre et image de soi-même dans le discours ethnologique au XVIII^e siècle », *SVEC*, 1976, p. 1417-1435.

12. Andreas Motsch, *Lafitau*, ouvr. cité, p. 16.

13. Michèle Duchet, *Le partage des savoirs*, ouvr. cité, p. 51.

relations au public, et ceux qui aiment à les lire. On ne doit étudier les mœurs que pour former les mœurs, et il se trouve partout quelque chose dont on peut tirer avantage¹⁴.

Le but apologétique de l'ouvrage, qui est de confondre ceux qui croient que les sauvages n'ont pas de religion afin de conforter l'argument du *consensus omnium* qui condamne les athées, rejoint donc sa vocation humaniste, qui est de montrer que les Américains sont des hommes au même titre que les Européens :

J'ai vu avec une extrême peine dans la plupart des relations, que ceux qui ont écrit des mœurs des peuples barbares, nous les ont peints comme gens qui n'avaient aucun sentiment de religion, aucune connaissance de la divinité, aucun objet à qui ils rendissent quelque culte : comme gens qui n'avaient presque de l'homme que la figure¹⁵.

Il ne s'agit pas de réhabiliter le paganisme, système monstrueux qui ne mérite aucune indulgence, mais, encore une fois, d'y déceler l'étincelle du monothéisme originel qui n'a pas été totalement éteinte au fil des siècles, parce que l'idée d'un Être supérieur et la nécessité d'un culte s'imposent d'emblée à tous les peuples. Les mêmes mythes, les mêmes points de morale et plusieurs observances légales supposent des principes semblables à ceux de la véritable religion. On voit, par exemple, des vestiges de la Trinité dans les religions des Indes, du Japon et des Mexicains. C'est donc bien le monothéisme primitif que confirme la proximité entre la religion des Américains et celle des anciens païens :

Non seulement les peuples qu'on appelle Barbares ont une religion ; mais cette religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'antiquité les Orgies de Bacchus et de la Mère des dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance, que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds¹⁶.

Dès lors, Lafitau ne peut faire l'économie d'une enquête sur l'origine des peuples d'Amérique : le continent était-il connu des Anciens ? comment a-t-il été peuplé ? quelles sont les nations qui s'y sont établies ? Il ne s'agit pas, pour l'auteur, de « démêler tous ces peuples barbares » et de rapporter chacun d'eux à un peuple

14. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 4.

15. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 5.

16. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 7.

connu dans l'Antiquité, mais de montrer qu'ils « sortent tous d'une même tige¹⁷ ». Fidèle aux théories de Grotius et de Jean de Laët sur le peuplement de l'Amérique depuis le continent asiatique, Lafitau présente, comme « une espèce d'évidence, que l'Amérique a été peuplée par les terres les plus orientales de la Tartarie¹⁸ ». Cette migration transcontinentale, que confirment d'ailleurs les hypothèses actuelles, apparaît d'autant plus plausible au moment où écrit Lafitau que le détroit qui sépare l'Asie de l'Amérique n'est pas encore découvert, Béring ne commençant son expédition qu'en 1726. L'auteur des *Mœurs* n'a donc aucune difficulté à imaginer que les deux continents soient soudés par une bande de terre ; il n'évoque la possibilité qu'une mer existe que pour expliquer aussitôt que la colonisation ayant eu lieu il y a fort longtemps, cette mer éventuelle est récente ou parsemée d'îles qui permettent la transmigration.

À quel moment la branche américaine est-elle apparue ? Reprenant la chronologie classique qui voyait dans le Déluge une rupture dans le déroulement des temps anciens¹⁹, Lafitau distingue deux époques dans l'histoire du paganisme : celle, antérieure au Déluge, au cours de laquelle les peuples polythéistes avaient des dieux semblables, ce qui prouve leur origine commune, et celle, postérieure au Déluge, où sont nés les dieux particuliers à chaque nation, issus de l'apothéose des rois et des grands hommes. Lafitau ne croit pas à un peuplement de l'Amérique avant le Déluge, car l'état contemporain de la civilisation sur le continent est si élémentaire, certaines peuplades ignorant jusqu'au feu, qu'il semble impossible que les pères des nations, dont l'habileté technique a été transmise à leurs descendants, aient pu avoir une postérité ancienne au-delà de l'Atlantique :

Je ne doute pourtant pas que l'Amérique n'ait été peuplée peu après le Déluge. J'établis cette opinion sur la comparaison que je vais faire des mœurs de ses habitants, avec les mœurs anciennes qui ne sont pas altérées parmi eux comme en Asie et en Europe²⁰.

La théorie de l'essaimage des peuples à partir des trois fils de Noé, que l'on trouve chez tous les apologistes du xvii^e siècle, ne

17. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 18.

18. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 32.

19. Sur cette question, lire Claudine Poulouin, *Le temps des origines. L'Éden, le Déluge et les « temps reculés » de Pascal à l'Encyclopédie*, Paris, Champion, 1998.

20. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 37.

permet pourtant pas d'élucider la provenance précise des Américains, ceux-ci n'ayant en guise d'annales qu'une « espèce de tradition sacrée²¹ » qui ne saurait caractériser aucun peuple particulier. Malgré tout, derrière l'absurdité des légendes qui ont progressivement altéré les croyances originelles subsiste l'écho d'une vérité intacte, par exemple dans la fable iroquoise sur l'origine de la terre, qui laisse entrevoir sa source biblique : on y démêle la femme dans le Paradis terrestre, l'arbre de la science du bien et du mal, la tentation, la colère de Dieu, le meurtre d'Abel par Caïn. La légende iroquoise se rapproche également de la mythologie grecque, en particulier de l'histoire de la chute d'Até, fille de Jupiter, qui irrita tellement son père par sa mauvaise conduite qu'il la précipita du haut des cieux. En somme, la religion des sauvages américains est la même que celle des anciens Grecs, issue des barbares qui se répandirent ensuite dans toute l'Asie, religion qui est elle-même un lointain avatar du monothéisme hébreu.

Profondément civil, assemblage de devoirs rituels et de pratiques culturelles, ce paganisme primitif forme un ciment social, autorisant Lafitau à établir des parallèles entre les différentes cérémonies du culte, par exemple la pyrolâtrie ou le sacrifice, offrande faite à la divinité pour exprimer la reconnaissance des biens qu'on en reçoit. Dans la mesure où les mœurs témoignent des croyances, et où les croyances à leur tour manifestent la transmission d'un « esprit » de génération en génération depuis les temps originels, l'usage le plus banal se voit doté par Lafitau d'un sens symbolique qui le replace dans la signification générale du système religieux qui l'englobe. Le détail des pratiques religieuses lui paraît ainsi semblable chez les différents peuples d'Amérique et les nations européennes : l'initiation des Incas et des Mexicains est fort proche de celle des chevaliers européens ; l'art divinatoire dans les Caraïbes rappelle celui des civilisations antiques ; les causes et l'origine de la magie, cet esprit de curiosité qui porte les hommes à vouloir pénétrer l'avenir, sont les mêmes chez l'ensemble des nations ; tous les païens, modernes ou anciens, ont eu une idée de l'âme distincte du corps et attribuent une âme aux bêtes ; l'Enfer des poètes antiques, avec ses expiations par l'air, l'eau et le feu, les différents étages du Tartare, les plaisirs promis aux hommes vertueux, la métempsychose et la palingénésie, suites de la croyance en l'immortalité de l'âme, est extrêmement proche de l'Enfer des Iroquois et des Hurons. Afin

21. Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, ouvr. cité, p. 85.

de corroborer sa thèse «fixiste²²», Lafitau privilégie, dans les coutumes qu'il rapporte, seules celles qui lui permettent d'étayer sa comparaison. Ce réductionnisme, qui force parfois les faits sous le joug de la pensée théorique, lui attira l'ironie de Voltaire dans *l'Essai sur les mœurs* : «Laissons le père Lafitau faire venir les Caraïbes des peuples de Carie, à cause de la conformité du nom, et surtout parce que les femmes caraïbes faisaient la cuisine de leurs maris ainsi que les femmes cariennes [...]»²³.

Chercher dans les cultes apparemment extraordinaires des Américains un écho du monothéisme originel, fondement du judéo-christianisme, c'était déjà relier ces sauvages du bout du monde à la civilisation occidentale ; comparer leurs mœurs à celles d'un peuple européen de l'Antiquité légitimait encore davantage la volonté de faire entrer l'autre, l'étranger, le païen, dans un système de pensée qui perdait soudain de son exclusive. Du reste, les lecteurs de Lafitau furent moins séduits par l'énigme démonstration de la révélation originelle que par la description, détaillée et bienveillante, de rites et de coutumes à l'exotisme fascinant. En outre, l'influence du jésuite sur les réflexions mythographiques toucha davantage les ouvrages issus d'une pensée sceptique, nourrissant ses attaques contre l'Église de la diversité des religions humaines, que les écrits chrétiens.

Fontenelle et l'origine des fables

Publié la même année que l'ouvrage de Lafitau, le traité *De l'origine des fables*²⁴ de Fontenelle faisait lui aussi entrer le continent ignoré du paganisme contemporain dans le champ de l'histoire religieuse, mais dans un but tout autre que le bon père jésuite. Pour le représentant de la critique rationnelle des Lumières, il s'agissait de remettre en cause les dogmes établis, et de s'attaquer aux fondements mêmes de la croyance religieuse en montrant qu'ils s'appuient sur le sable mouvant de la crédulité humaine. C'est pour mieux connaître l'esprit humain que Fontenelle décide

22. Le terme est de Michèle Duchet, *Le partage des savoirs*, ouvr. cité, p. 50. Le «fixisme» des sociétés s'oppose à l'hétérogénéité historique.

23. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Édition du Siècle, 1867, t. II, p. 12.

24. Probablement écrit dans la dernière décennie du XVII^e siècle (le biographe de Fontenelle, Trublet, pense qu'il a été écrit vers 1690), il ne fut publié qu'en 1724. L'édition citée est celle des *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 1989, t. III.

de l'étudier « dans l'une de ses plus étranges productions²⁵ », partant de l'idée que l'étude des récits fabuleux offre un profit moral au même titre que l'histoire véritable²⁶, car l'exemple des faiblesses humaines peut en détourner à l'avenir. C'est parce que la nature humaine est toujours la même que l'exemple des erreurs d'autrui nous est profitable, en vertu d'une sorte de renversement du principe cartésien du bon sens partagé : « Tous les hommes se ressemblent si fort, qu'il n'y a point de peuple dont les sottises ne nous doivent faire trembler²⁷. » S'intéresser aux balbutiements de l'esprit humain, c'est donc mieux en comprendre la faiblesse congénitale, car c'est dans les origines que se manifeste une raison encore élémentaire, qui fut dévoyée en des rêveries chimériques. Contrairement à Lafitau, Fontenelle n'assortit donc aucune idée de plénitude à la notion d'origine ; il y voit plutôt un concept permettant de théoriser l'histoire humaine comme lieu du progrès de l'esprit.

L'explication climatologique des mythes, qui y voyait une production typique de l'imagination des Orientaux, ne satisfait pas Fontenelle, pour qui l'affabulation mythologique est une constante chez les peuples ignorants, des zones torrides aux parties glaciales :

Je ne dis pas qu'un soleil vif et ardent ne puisse encore donner aux esprits une dernière coction, qui perfectionne la disposition qu'ils ont à se repaître de fables ; mais tous les hommes ont pour cela des talents indépendants du soleil²⁸.

Il ne nie pas que quelques récits aient pu migrer d'un pays à l'autre, mais se prononce en faveur d'une histoire de la raison humaine qui passe, en tous lieux, par les mêmes étapes obligées²⁹. Le système de pensée qui régit le paganisme est universel, il représente un stade primitif de l'évolution de la conscience, son enfance pour reprendre une image chère à Descartes. Le traité *De l'origine des fables* souligne ainsi la valeur de la mythologie, instrument d'une démarche anthropologique très moderne, qui révèle les

25. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 187.

26. Claudine Poulouin, dans « Fontenelle et la vérité des fables », *Corpus*, Paris, n° 13, 1989, p. 35-50, met ainsi en parallèle l'ouvrage de Fontenelle et les travaux de l'historien Nicolas Fréret sur l'histoire des temps reculés, qui datent de la même année.

27. Fontenelle, *Sur l'histoire*, dans *Œuvres complètes*, ouvr. cité, t. III, p. 180.

28. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 197.

29. Jean-Raoul Carré, dans *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932 et Genève, Slatkine, 1971, consacre un chapitre (p. 112-192) à l'histoire de la raison selon Fontenelle.

traits éternels de l'esprit humain³⁰. Fontenelle est en effet l'un des premiers, avec Lafitau, à utiliser un comparatisme promis à un bel avenir, celui qui met en parallèle les pratiques des sauvages contemporains et celles des anciens peuples pour éclairer la similitude des êtres humains à un certain degré de leur développement intellectuel. Le philosophe a l'intuition que les sociétés les plus civilisées de l'Antiquité ont reçu en partage une mythologie barbare qui n'est pas éloignée de celle des Cafres et des Iroquois de son époque :

Je montrerais peut-être bien, s'il le fallait, une conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs³¹.

Les exemples qu'il donne de cette parenté sont peu nombreux, mais significatifs : les Américains envoient les âmes des méchants dans des lacs bourbeux, comme les Grecs les expédiaient au bord des eaux fangeuses du Styx ; la pluie vient de la cruche qu'une jeune fille jouant dans les nues avec son petit frère casse au-dessus de la Terre, explication proche de celle qui la fait venir des urnes renversées par les nymphes des fontaines ; enfin, l'Inca Manco Guyna Capac, fils du soleil comme Orphée, a comme lui le pouvoir de tirer des sentiments des bêtes brutes grâce à son chant, ce qui montre que les imaginations de deux peuples aussi éloignés dans l'espace et dans le temps se sont accordées pour croire fils de l'astre solaire les hommes qui déployaient des talents hors du commun.

Abandonné à lui-même au milieu d'un univers hostile et mystérieux, l'homme primitif n'a comme mode de connaissance que l'interprétation empirique des phénomènes qui l'entourent, dirigée par l'imagination et procédant par analogies et comparaisons. Il ne sait pas exercer la faculté d'abstraction, si bien qu'à chaque phénomène doit correspondre pour lui une cause précise et concrète, tirée de son expérience familière. Le principe de cette physique élémentaire, qui a largement contribué à la naissance des mythes, est de partir du connu pour expliquer l'inconnu. On a vu souvent verser de l'eau d'une cruche ; on est donc facilement porté à croire qu'un Dieu verse l'eau de la rivière, comme on imagine que le tonnerre et la foudre sont des flèches de feu lancées sur les hommes par une divinité courroucée.

30. Marian Skrzypek, dans « La contribution de Fontenelle à la science des religions », dans Alain Niderst (sous la dir. de), *Fontenelle*, actes du colloque de Rouen (1987), Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 657-666, a montré ce que l'école évolutionniste et l'anthropologie du XIX^e siècle devaient à la pensée de Fontenelle.

31. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 197.

Cette théorie a une incidence majeure en matière de religion ; Fontenelle explique que l'homme primitif, soumis aux puissances naturelles, porté à surestimer la valeur de la force, associe les effets extraordinaires de la nature aux agissements de créatures surpuissantes, projections anthropomorphiques d'hommes doués de qualités physiques supérieures. Les dieux créés par les païens ont donc une forme humaine, leur seule supériorité résidant dans un pouvoir plus grand, mais non différent en essence de la force des mortels. Cette explication de l'origine de la religion contredit en deux points fondamentaux le dogme reçu, aussi bien par les orthodoxes que par les déistes, d'un monothéisme originel issu de la connaissance de l'harmonie du monde. D'une part, Fontenelle établit que le polythéisme fut premier sur la Terre, rendant caduque la doctrine chrétienne de la révélation originelle, d'autre part, en montrant que les païens inventèrent des dieux qui leur ressemblaient, il récuse la théorie selon laquelle l'idée d'un Être suprême viendrait de l'admiration face à l'ordre naturel de l'univers et de la perception des desseins de la Providence. Le changement de perspective est radical : le paganisme n'est plus la dégénérescence idolâtre de la croyance originelle en un Dieu unique, mais la transfiguration symbolique d'une expérience primordiale. Dès lors, les dogmes de l'antériorité de la Bible sur toutes les formes de manifestations spirituelles et de la primauté du peuple hébreu sur tous les autres peuples ne valent plus, concurrencés par l'émergence de cultes primitifs aux dieux essentiellement dépendants de l'imagination des hommes.

D'autres conséquences d'importance peuvent être tirées du rapprochement entre païens anciens et modernes, notamment l'idée d'un progrès de la conscience des peuples qui s'opère, à des moments différents, en suivant les mêmes étapes :

[...] Les Grecs furent pendant un temps des sauvages aussi bien que les Américains, et [...] ils furent tirés de la barbarie par les mêmes moyens³².

En somme, les Grecs, pas plus que les autres peuples, ne sont nés raisonnables, et ils furent aussi sauvages que le sont aujourd'hui les Indiens. *A contrario*, ces derniers auraient pu devenir tout aussi sages que d'autres nations, si on leur avait laissé achever le processus de rationalisation auquel tous les peuples sont soumis à long terme. Lorsqu'ils inventèrent leurs mythes, les Grecs étaient

32. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 197.

au même niveau culturel que les Lapons ou les Iroquois, c'est-à-dire au stade originel de la pensée, même si leur mode d'expression était différent :

Puisque les Grecs avec tout leur esprit, lorsqu'ils étaient encore un peuple nouveau, ne pensèrent point plus raisonnablement que les barbares de l'Amérique, qui étaient, selon toutes les apparences, un peuple assez nouveau lorsqu'ils furent découverts par les Espagnols, il y a sujet de croire que les Américains seraient venus à la fin à penser aussi raisonnablement que les Grecs, si on leur en avait laissé le loisir³³.

L'idée est chère à Fontenelle, qui incarne ces deux modes de civilisation dans les personnages de Fernand Cortez et de Montezume, qu'il fait dialoguer aux champs Élysées. Au conquistador qui évoque avec mépris la grossièreté des Américains, qui crurent les Espagnols des hommes descendus de la sphère du feu, parce qu'ils avaient des canons, et prirent leurs navires pour de grands oiseaux, le chef aztèque répond par un exemple de la sottise des Athéniens, qui passent pourtant pour le peuple le plus poli de l'Antiquité : Pisistrate voulant rentrer dans la citadelle d'Athènes, dont il avait été chassé, costuma une femme en Minerve et lui fit traverser toute la ville avec lui en lui faisant ordonner aux Athéniens de le recevoir. Les Grecs en cela furent plus dupes que les Américains, qui n'avaient jamais vu ni navires ni canons. Et Montezume d'en tirer la conclusion qui s'impose :

Enfin vous ne sauriez me reprocher une sottise de nos peuples d'Amérique, que je ne vous en fournisse une plus grande de vos contrées, et même je m'engage à ne vous mettre en ligne de compte que des sottises grecques, ou romaines³⁴.

Bayle avait déjà utilisé les récits de voyage comme un instrument de démystification du paganisme, mais il n'avait pas poursuivi son enquête jusqu'à définir une mentalité primitive, la ligne de partage significative se situant selon lui entre l'esprit crédule et l'esprit éclairé, quels que fussent les temps et les lieux. L'entreprise est pleinement accomplie par Fontenelle, et ses conséquences tirées, grâce à l'analogie qu'il formule entre le polythéisme gréco-romain, connu par les poésies d'Homère, les croyances des sauvages américains, rendues accessibles par les relations des voyageurs et des missionnaires, et la superstition populaire de son

33. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 197-198.

34. Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts*, 1683, édition de Jean Dagen, Paris, STFM, 1971, p. 384.

époque, telle qu'elle apparaît notamment chez les enfants et les paysans.

Il transgresse ainsi le dualisme traditionnellement établi entre la vérité judéo-chrétienne et l'erreur qui caractériserait les civilisations non chrétiennes, qu'elles désignent le paganisme ancien ou la barbarie contemporaine. Certes, le critère de référence est toujours celui des croyances de l'Antiquité gréco-romaine, mais il suffit d'un glissement mental pour que ce soit le christianisme qui soit confronté au miroir que lui renvoient les sauvages d'Amérique. En faisant sauter le verrou des études comparatistes, qui mettaient prudemment en parallèle deux civilisations considérées comme ayant atteint un haut degré de réflexion morale ou métaphysique, et en affirmant que les fables des Grecs correspondent au même fonctionnement intellectuel que celles des sauvages, Fontenelle met à nu l'essentielle fonction fabulatrice inhérente à l'esprit humain. Dès lors, pourquoi la théologie chrétienne serait-elle épargnée par un mode de pensée si consubstantiel à l'homme qu'il est au fondement même de toute construction religieuse ? Fontenelle peut bien proclamer que le peuple élu, chez qui un soin particulier de la Providence a conservé la vérité, a été épargné par l'obscurantisme des commencements ; tout dans son texte dément cette prudente réserve, notamment l'affirmation selon laquelle « il n'y a aucun [peuple] dont l'histoire ne commence par des fables³⁵ ». Il ne s'agit plus, comme le faisaient les comparatistes classiques, de christianiser la mythologie, mais, au contraire, d'« abîmer le christianisme en le confondant avec les fables³⁶ ».

En fin de compte, la généalogie de la raison permet de fonder une ethnologie dont les conclusions révèlent des principes communs, en tout lieu et en tout temps, non seulement à l'humanité primitive, mais même, dans une certaine mesure, aux Occidentaux contemporains. La démarche de Fontenelle était donc à la fois semblable à celle de Lafitau et strictement inversée par rapport à elle : tandis que le dernier apercevait chez les sauvages un reflet déformé du monde chrétien, le premier obligeait impitoyablement l'humanité civilisée à contempler ses origines dans le miroir tendu par les barbares.

Par leur manière d'envisager les sauvages de leur temps, Lafitau et Fontenelle témoignent d'une curiosité qui dépasse le

35. Fontenelle, *De l'origine des fables*, ouvr. cité, p. 198.

36. Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, Paris, Nizet, 1972, p. 215.

goût pour l'exotisme, et préfigure la démarche anthropologique moderne. En partant du principe que les Américains, malgré l'étrangeté de leurs coutumes et la grossièreté de leurs mœurs, ont quelque chose à nous apprendre sur nous-mêmes, et en les mettant sur le même plan que les peuples les plus policés de l'Antiquité, ils vont au-delà de l'opposition classique du sauvage et du civilisé. Le premier n'est qu'un reflet à peine troublé de la part obscure du second, et l'image de ce qu'il fut. Le barbare acquiert dès lors un statut ambigu : il est le païen que ses croyances superstitieuses relèguent dans les commencements du monde ou à ses antipodes ; mais il est aussi le frère, peut-être parce que subsiste, au milieu de ses pratiques crédules, une étincelle de foi véritable, ou bien plutôt parce qu'aucun homme, si développé soit-il, ne saurait prétendre s'être affranchi de toutes les chimères qui hantent l'esprit du primitif. Nous fûmes tous des Iroquois, pourraient dire les philosophes, et, à certains égards, nous le sommes restés, toujours à la merci des séductions d'une imagination qui retombe volontiers en enfance.

On touche là à l'originalité des deux écrivains, dont l'œuvre s'articule autour du même parti pris méthodologique et de la même certitude ; qu'ils aient voulu sauver du doute le dogme de la révélation originelle, comme Lafitau, ou déceler l'intrinsèque folie de l'homme et dénoncer la faiblesse qui fonde toute construction religieuse, comme Fontenelle, ils s'attachèrent aussi bien à dessiner les contours de la figure d'autrui qu'à redéfinir l'identité occidentale, en prêtant au sauvage de leur temps le visage étonnamment familier d'un vieil Européen.