

**LE ROYAUME DE CE MONDE, ET MONSIEUR TOUSSAINT
D'ÉDOUARD GLISSANT : DEUX VISIONS BURLESQUES ET
PARADOXALES DU SIECLE DES LUMIERES DANS LE SAINT-
DOMINGUE DU XVIIIEME SIECLE**

**THE KINGDOM OF THIS WORLD, AND MONSIEUR TOUSSAINT
TWO BURLESQUE AND PARADOXICAL VISIONS OF THE
ENLIGHTENMENT
IN XVIIIITH CENTURY SAINT-DOMINGUE**

**EL REINO DE ESTE MUNDO, Y MONSIEUR TOUSSAINT : DOS
VISIONES BURLESCAS Y PARADOJICAS DEL SIGLO DE LAS
LUCES EN SANTO-DOMINGO, EN EL SIGLO XVIII**

Marine CELLIER¹

Résumé

Malgré la diffusion progressive des idées anti-esclavagistes des philosophes des Lumières, et la première abolition de l'esclavage lors de la Révolution française, les Noirs de Saint-Domingue restent assujettis à leurs maîtres. Monsieur Toussaint, d'Édouard Glissant, et Le Royaume de ce monde, d'Alejo Carpentier, sont deux visions de cette fracture entre la métropole et la colonie, où les idéaux de liberté et d'égalité ne parviennent pas à briser le moule de la société esclavagiste. Les deux auteurs montrent de façon ironique et burlesque cette incompréhension mutuelle, et l'opposition entre deux projets contraires : celui d'un idéal de liberté universelle, tel que l'imaginaient les philosophes des Lumières, et la raison nationale et économique revendiquée par les colons. C'est également une opposition entre deux conceptions du monde que représentent les deux oeuvres : sur un territoire où les voix de la Raison, de la Nature et du droit au Bonheur restent impuissantes, se détachent les valeurs mystiques et surnaturelles du Vaudou, portées par les Noirs. Ces forces chaotiques constituent pour ces esclaves une véritable force libératrice, un appui spirituel qui les conduira à la victoire.

Mots-clés : Lumières, esclavage, colonie, Vaudou, ironie, marronnage.

Abstract

Despite the progressive spread of the Enlightenment philosopher's anti-slavery ideas and the first abolition of slavery during the French Revolution, Santo Domingo blacks remain subjected to their masters. Monsieur Toussaint by Edouard Glissant, and El reino de este mundo [The Kingdom of This World] by Alejo Carpentier are two visions of the divide between the mainland and colonies, where the ideals of freedom and equality are still unable to break the mold of a society based on slavery. In an ironic and burlesque

¹ cm.celliermarine@gmail.com, Université de Provence Aix-Marseille I, France

fashion, both authors show this mutual incomprehension and the opposition of two contradictory projects: that of a universal ideal of freedom as imagined by the philosophers of the Enlightenment and the national and economic reasons upheld by settlers. Both works also describe the opposition between two worldviews: in territories where the voice of Reason, Nature and the right to Happiness remain powerless, Voodoo's mystical and supernatural values set themselves apart, driven by blacks. These chaotic forces are a true liberating force for these slaves, forming a spiritual carrier that will lead them to victory.

Keywords: Enlightenment, slavery, colony, Voodoo, irony, maroons.

Resumen

A pesar de la progresiva difusión de las ideas anti-esclavismo de los filósofos de las Luces, y una primera abolición de la esclavitud en la Revolución francesa, los negros de Santo-Domingo se quedan sometidos a sus maestros. Monsieur Toussaint, de Édouard Glissant, y El reino de este mundo, de Alejo Carpentier, son dos visiones de esta fractura entre la metrópoli y la colonia, donde los ideales de libertad y de igualdad no consiguen romper el molde de la sociedad esclavista. Los dos autores muestran de modo irónico y burlesco la incomprensión mutua entre metrópoli y colonia, y la oposición entre dos proyectos contrarios: él de un ideal de libertad universal, tal como lo imaginaban los filósofos de las Luces, y la razón nacional y económica reinventada por parte de los colonos. Las dos obras representan también una oposición entre dos concepciones del mundo: en un territorio donde las voces de la Razón, de la Naturaleza, y del derecho a la Felicidad se quedan impotentes, se destacan los valores místicos y sobrenaturales del Vudú, llevadas por los negros. Estas potencias caóticas constituyen para estos esclavos una verdadera fuerza liberadora, un apoyo espiritual que les conducirá hasta la victoria.

Palabras-Claves : Luces, esclavitud, colonia, Vudú, ironía, cimarrón.

À l'entrée « Traite des nègres » de l'Encyclopédie de Diderot et D'Alambert, on peut lire les quelques lignes suivantes, rédigées par Louise de Jaucourt :

Traite des nègres (Commerce d'Afrique). C'est l'achat des nègres que font les Européens sur les côtes d'Afrique, pour employer ces malheureux dans leurs colonies en qualité d'esclaves. Cet achat de nègres, pour les réduire en esclavage, est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles, et tous les droits de la nature humaine.¹

Inhumain, immoral et anti-naturel selon Jaucourt, l'esclavage est alors au cœur de la réflexion menée par les philosophes des Lumières. Le commerce triangulaire, nourrissant les colonies en main-d'œuvre africaine, connaît en effet depuis un demi-siècle un essor monumental. Économiquement

¹ Louis de Jaucourt, "De l'esclavage des Nègres", Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Paris, 1751 [Ressource électronique, disponible sur : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/index.htm>].

extrêmement lucratif, le système de l'esclavage est pourtant condamné par de nombreux penseurs, au nom des principes de la Liberté et de l'Égalité chers aux philosophes des Lumières et évoqués par Jaucourt¹. Ainsi Rousseau, en 1762, affirme dans son *Contrat social* le non fondement en droit de l'assujettissement d'un homme par un autre:

de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage, et droit, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement².

D'autres, comme Voltaire, Raynal, Condorcet, Mirabeau, Olympe de Gouge ou Brissot, qui crée en 1788 la Société des Amis des Noirs, se feront également les porte-parole de ces idées anti-esclavagistes. Vingt ans plus tard, lors de la Révolution Française, ces idéaux de liberté, d'égalité, de tolérance, et de résistance à l'absolutisme tyrannique, défendus par les philosophes des Lumières, devaient s'ériger en valeurs emblématiques, conduisant à une première abolition de l'esclavage féroce combattue par les représentants des propriétaires colons. Ces derniers parviennent à créer au sein de l'Assemblée un Comité des colonies, dès février 1790. L'enjeu économique est de taille, ces territoires, en particulier Saint-Domingue, n'ayant jamais été autant producteurs de richesses. La question de l'abolition de l'esclavage oppose alors deux projets. D'une part, celui d'un idéal de liberté universelle, telle que l'imaginaient les philosophes des Lumières ; de l'autre la raison nationale et économique revendiquée par les colons. C'est au fond la question de la nature même du Noir qui est questionnée : est-il un homme, ou un bien matériel ? C'est cette confrontation sanglante que représentent Alejo Carpentier et Édouard Glissant dans *Le Royaume de ce monde*³ et *Monsieur Toussaint*⁴. Ces deux œuvres proposent une vision de la colonie de Saint-Domingue au moment où, le débat de l'esclavage faisant rage, une poignée d'esclaves se rebelle, dans la nuit du 22 Août 1791, initiant le combat qui mènera la colonie à

¹ Il faut cependant rappeler que le débat sur l'esclavage est aussi vieux que l'est l'esclavage lui-même, et avait déjà été soulevé quant au système féodal de sevrage, ou de l'asservissement des Indiens du nouveau monde.

² Rousseau, *Du Contrat social*, I, 4, Paris, 1762. [Ressource électronique, disponible sur : <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?contrat1>].

³ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* [1949], Seix Barral, Barcelone, 2007 ;

Le Royaume de ce monde, Traduit par L.F Durand, Gallimard, Paris, 1954.

⁴ Édouard Glissant, *Monsieur Toussaint (Version scénique)* [1986], Gallimard, Paris, 1998.

prendre son indépendance, en 1804. Les deux auteurs font le récit de cet affrontement politique et idéologique, montrant avec un cynisme burlesque l'imperméabilité des idées égalitaires et libératrices révolutionnaires sur un territoire qui n'entend pas se plier aux lois dictées par la métropole. Mais c'est également une opposition entre deux conceptions du monde que soulignent les deux œuvres. Sur un territoire où les voix de la Raison, de la Nature et du Bonheur restent impuissantes, se détachent les valeurs mystiques et surnaturelles du Vaudou, portées par les esclaves. Ces puissances chaotiques constituent pour ces derniers une véritable force libératrice, un appui spirituel qui les conduira à la victoire.

Le Royaume de ce monde et *Monsieur Toussaint* retracent l'histoire de la libération de Saint-Domingue, depuis la première tentative d'insurrection du Nègre sorcier Mackandal jusqu'au triomphe du général Toussaint, aboutissant en 1804 à la déclaration de l'indépendance de la colonie proclamée par Dessalines. *Le Royaume de ce monde*, paru en 1949, décrit les pérégrinations au cours du XVIII^{ème} siècle du jeune esclave Ti-Noël, depuis son plus jeune âge où il reçoit l'enseignement du sorcier marron Mackandal, jusqu'à sa vieillesse. *Monsieur Toussaint*, pièce de Glissant parue dans une première version, dite « théâtre » en 1961, reparait en 1986, sous-titrée de la mention « version scénique »¹. L'action se situe dans la prison du Jura où le général Toussaint est à l'agonie. Il est alors visité par des fantômes issus de son propre passé, et d'autres personnages issus du folklore et de l'Histoire haïtienne comme Mackandal ou Maman Dio, qui lui font revivre les différentes étapes de son engagement politique.

C'est d'abord la représentation d'une profonde fracture entre la métropole et la colonie que mettent en scène les deux œuvres. Saint-Domingue, malgré les bouleversements de la Révolution Française, est un monde figé où l'abolition de l'esclavage n'a aucune prise. Les colons du *Royaume de monde* font ainsi fort peu de cas du Code Noir, instauré par Colbert en 1685 afin de légiférer les conditions de vie et de travail des Noirs :

Sur des tables souillées de gros rouge, dans le bruit constant des coups de dés, on buvait à la mémoire de d'Esnambuc, de Bertrand d'Ogeron, de Du Rausset, des hommes à poigne qui avaient fondé la colonie à leurs risques et périls, faisant virilement la loi, sans se

¹ La seconde version est plus adaptée à la représentation, mais ne présente pas de différence majeure avec la première; seules certaines répliques sont ajoutées, transformées ou supprimées. Nous nous intéresserons ici exclusivement à cette seconde version.

laisser jamais intimider par des édits imprimés à Paris ni par les molles remontrances du Code Noir.¹

Cette exaltation du souvenir des aïeux conquérants, et d'un temps où les colons étaient encore les véritables maîtres de l'île, décrite avec ironie par Carpentier, renforce les colons dans leur conviction. La relation conflictuelle opposant les penseurs de la métropole et les grands propriétaires de Saint-Domingue repose ainsi sur une hiérarchie raciste séculaire datant de la découverte du nouveau monde, faisant des Blancs les chefs et des autochtones des esclaves. De par sa nature, le Blanc ne peut être dirigé par un Noir, éternel subalterne. Ainsi, l'un des colons de *Monsieur Toussaint* affirme :

J'accepte qu'on libère les esclaves ; si on y pense, que feraient-ils d'autre que travailler les plantations, à nos conditions et volonté ? République, Royaume, peu me chaut. Mais ce recevoir des ordres...Honte, honte ! Il porte dans sa chair la marque de l'esclave. Nous, les Seigneurs, ne capitulerons jamais.²

Le texte met en avant le peu d'intérêt de ces hommes pour la politique, tant que celle-ci leur laisse tous pouvoirs dans la colonie, et ne menace pas leur patrimoine économique. Or, la diffusion des idées anti-esclavagistes, impulsée par les penseurs des Lumières, vient déstabiliser cet équilibre, et faire naître un ressentiment profond du colon envers la métropole. Cette fracture naît d'abord d'une méconnaissance globale de part et d'autre de ces deux espaces. La traversée étant longue, coûteuse et relativement dangereuse, les habitants de la métropole n'ont de la colonie que l'image que leur en donnent les récits très romancés qu'en font les voyageurs, ou celle donnée par des œuvres littéraires construites à partir de clichés et du fantasme collectif représentant la colonie comme un paradis onirique. C'est cette vision erronée, ignorante de la pénible réalité coloniale, que déplorent les colons indignés du *Royaume de ce monde* :

Oh! Il était très facile, au Café de la Régence, ou sous les arcades du Palais-Royal, de rêver à l'égalité des hommes de toutes races, entre deux parties de Pharaon. À travers des vues de ports américains,

¹ *Le Royaume*, p. 40 ; *El reino*, p. 40 : « Sobre mesas manchadas de vinazo, en el ir y venir los tiros de dados, se proponían brindis a L'Esnambuc, a Bertrand d'Ogeron, a Du Rausset y a los hombres de pelo en pecho que habían creado la colonia por su cuenta y riesgo, haciendo la ley a bragas, sin dejarse intimidar nunca por edictos impresos en París ni por las blandas reconvenções del Código Negro. »

² *Monsieur Toussaint*, p. 47.

agrémentées de roses des vents et de tritons aux joues gonflées; à travers les tableaux d'indolentes Mulâtresses, de laveuses nues, de siestes sous les bananiers, gravés par Abraham Brunias et exhibés en France entre les vers de Parny et la profession de foi du vicaire Savoyard, il était très facile d'imaginer Saint-Domingue comme le paradis végétal de Paul et Virginie [...].¹

Dans *Le Royaume de ce monde*, Carpentier met également en avant le peu de contact des Européens avec la réalité de l'esclavage. Ainsi Soliman, ancien esclave de Pauline Bonaparte réfugié à Rome avec la famille d'Henri Christophe après la défaite de ce dernier, se voit entouré de curieux n'ayant jamais vu de Noir de leur vie, et ignorant jusqu'à l'emplacement de la colonie de Saint-Domingue. L'esclave affranchi, profitant de son statut de curiosité exotique, se forge ainsi une légende personnelle où il devient un véritable héros militaire :

Les naïfs qui l'écoutaient n'avaient pas une idée très précise du lieu où ces faits s'étaient passés. Certains pensaient à Madagascar, à la Perse ou au pays des Berbères. Il y en avait toujours un qui était prêt à lui passer un mouchoir sur le visage pour voir s'il déteignait.²

Pour les colons de Saint-Domingue, les lois abolitionnistes du gouvernement français ne sont ainsi que la preuve d'une ignorance totale des véritables conditions de vie dans la colonie, loin des stéréotypes forgés par les peintures et les romans. Chez Glissant, l'image de la colonie apparaît en métropole comme un territoire à défendre, à garder coûte que coûte. Participer à l'un de ces combats pour conserver la grandeur coloniale de la France équivaut à gagner les honneurs. Ce sentiment apparaît dans la pièce à travers le personnage de Langles, gardien de prison de Toussaint, qui tente de prouver à son camarade Manuel, un brave Piémontais assez simple d'esprit, son haut potentiel militaire. Méprisant Toussaint, il l'envie

¹ *Le Royaume*, p. 69-70; *El reino*, p. 63 : « Oh! Era muy fácil, en el café de la Régence, en las arcadas del Palais Royal, soñar con la igualdad de los hombres de todas las razas, entre dos partidas de faraón. A través de la vista de puertos de América, embellecidas por rosas de los vientos y tritones con los carrillos hinchados; a través de los cuadros de mulatas indolentes, de lavanderas desnudas, de siestas en platanales, grabados por Abraham Brunias entre los versos de Parny y la la profesión de fe del vicario saboyano, era muy fácil imaginar a Santo Domingo como el paraíso vegetal de *Paul et Virginie*».

² *Le Royaume*, p.159; *El reino*, p. 134-135 : « Los papanatas que lo escuchaban no tenían una idea muy precisa del lugar en que habían ocurrido esos hechos. Algunos pensaban en Madagascar, en Persia o en el país de los bereberes. Cuando estaba sudoroso, siempre había quien quisiera pasarle un pañuelo por las mejillas, para ver si desteñía. »

cependant de s'être illustré au combat, tandis que lui-même est relégué à l'arrière. La vision de la colonie comme le lieu de délices représenté dans les romans, ou comme la promesse d'une brillante carrière militaire telle que se l'imagine Langles sont à la base du mépris que les colons ressentent pour « ces gens de France »¹, que Blénil, un des propriétaires de *Monsieur Toussaint* évoque avec amertume et dédain, critiquant tour à tour leur « orgueil »², leur « prétention »³, et leur « fortune »⁴.

Mais la relation qu'entretient le colon avec la métropole reste ambiguë, et relève d'une certaine fascination. Ce pays d'origine est en effet perçu comme une sorte de terre matricielle, vers laquelle un retour est prévu, fortune faite, pour finir ses jours loin du climat étouffant de la colonie. Monsieur Lenormand de Mézy, le maître de Ti-Noël dans *Le Royaume de ce monde*, tente ainsi avec insuccès ce retour en métropole.

*Il lui était arrivé une chose surprenante : au bout de quelques mois, une nostalgie croissante de soleil, d'espace, d'abondance, de domination, de Nègresses renversées au bord d'un chemin creux, lui avait révélé que ce « retour en France », pour lequel il avait travaillé pendant de longues années, ne représentait plus pour lui la clé du bonheur. Et après avoir tant maudit la colonie et son climat, tant critiqué la rudesse des colons descendants d'anciens aventuriers, il était retourné à l'Habitation [...].*⁵

Les deux œuvres montrent ainsi que l'espace de la métropole et celui de la colonie sont deux entités que tout sépare, sauf le lien national. Mais la représentation parodique du siècle des Lumières prend toute sa force dans la manière dont Glissant et Carpentier montrent à quel point les idéaux de la Révolution Française sont détournés par la colonie.

Dans *Monsieur Toussaint* et *Le Royaume de ce monde*, les idéaux de la raison, de la connaissance éclairée et de l'égalité naturelle des hommes,

¹ *Monsieur Toussaint*, p.31.

² *Ibid.*, p31

³ *Ibid.*, p31.

⁴ *Ibid.*, p31.

⁵ *Le Royaume*, p.59; *El reino*, p. 54-55: « Pero entonces le había ocurrido algo muy sorprendente: al cabo de pocos meses, una creciente nostalgia de sol, de espacios, de abundancia de señorío, de negras tumbadas a la orilla de una Canadá, le había revelado que ese «regreso a Francia», para el cual había estado trabajando durante largos años, no era ya, para él, la clave de la felicidad. Y después de tanto maldecir de la colonia, de tanto renegar de su clima, de tanto criticar la rudeza de los colonos de cepa aventurera, había regresado a la hacienda [...] ».

tels que les imaginaient les philosophes des Lumières, sont représentés de façon burlesque et ironique. Carpentier et Glissant mettent ainsi en exergue le problème crucial de la nature de l'homme noir, tel qu'il est perçu dans la métropole et dans la colonie.

Dans *Le Royaume de ce monde*, Carpentier détourne de manière burlesque le mythe du bon sauvage, né dès la découverte de l'Amérique et ayant connu une grande fortune littéraire tout au long du XVIII^{ème} siècle. Cette critique ironique apparaît à travers la relation qu'entretient Soliman, l'esclave masseur de Pauline Bonaparte, avec cette dernière. Sa maîtresse lui permet en effet de lui baiser les jambes, « un geste que Bernardin de Saint-Pierre aurait interprété comme un symbole de noble gratitude d'une âme simple devant les efforts généreux des Lumières »¹. La jeune fille, véritable Robison Crusoë, devient une allégorie de la puissance civilisatrice des Lumières, reçue avec ferveur par Soliman, devenu le naïf Vendredi. Or, la réalité est bien plus prosaïque, puisque le personnage de Pauline dans le roman exerce sur tous les hommes qui l'entourent une attraction sexuelle évidente, et plus particulièrement sur Soliman qu'elle provoque sans cesse en se laissant masser nue par lui. On voit ici s'opérer un détournement burlesque : en fait d'image d'Epinal toute faite de pureté morale et de reconnaissance que l'auteur de *Paul et Virginie* aurait pu imaginer, c'est une véritable torture érotique que Pauline Bonaparte fait vivre à son esclave.

Dans *Le Royaume de ce monde* et *Monsieur Toussaint*, personne n'est jamais ce que l'on prétend qu'il soit. Ainsi, alors que la bonté civilisatrice de Pauline Bonaparte est démythifiée, Glissant met en scène un gardien de prison s'adonnant à la philosophie de comptoir. Le personnage de Langles, le gardien de prison de Toussaint dans le Jura, est ainsi un philosophe de pacotille, une véritable caricature. Faisant sienne la déclaration de Dumarsais, « Le *philosophe* est un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les moeurs et les qualités sociables », il s'essaie à la philosophie en tentant d'impressionner par sa culture son camarade Manuel : « Ô Philosophie... Force éternelle de notre civilisation, même dans la cervelle obscure d'un Piémontais tu t'installes en souveraine »². Langles ne partage cependant pas les idées de Montaigne sur l'égalité des races, et peste de se voir contraint à

¹ *Le Royaume*, p.93; *El reino*, p. 81 : « gesto que Bernardin de Saint-Pierre hubiera interpretado como símbolo de de la noble gratitud de un alma sencilla ante los generosos empeños de la ilustración ».

² *Monsieur Toussaint*, p.84.

surveiller Toussaint, ce « moricaud »¹, ce « vieux bonze »², ce « gibbon »³ : « Je les retiens, ces philosophes de la nature! »⁴. Bien que le personnage ait des ambitions de philosophe (« Il paraît que vous méditez un ouvrage, capitaine »⁵, demande admiratif Manuel), il ne cesse de faire voir son peu de talent pour la réflexion, et sa frustration d'être relégué à la surveillance d'un prisonnier de si peu de valeur. Le décalage comique entre les prétentions intellectuelles de Langles et son comportement infantil atteint son comble lorsqu'il propose à Toussaint une sorte de jeu de petits soldats : « Voyons, j'apportais ces quelques bûches, non pour le plaisir vulgaire de les voir flamber, mais pour nous exercer à l'art suprême et délicat de la tactique »⁶.

C'est enfin un constat du refus colonial de reconsidérer le statut du Noir que mettent en scène le roman de Carpentier et la pièce de Glissant. À Saint-Domingue, malgré les changements de la Révolution, l'esclave est toujours considéré comme un bien, une propriété. « La loi civile, qui a permis aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui doivent faire ce partage »⁷, affirmait déjà Louis de Jaucourt, dans son article *Esclavage* de l'encyclopédie, tandis que Montesquieu, dans le chapitre « De l'esclavage des Nègres » tiré de son célèbre ouvrage *De l'esprit des lois*, publié en 1748, ironisait : « Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposons des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »⁸. Le 26 Août 1789, La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen rétablira ainsi l'égalité entre les

¹ *Ibid.*, p.20.

² *Ibid.*, p.20.

³ *Ibid.*, p.20.

⁴ *Ibid.*, p.20.

⁵ *Ibid.*, p.103.

⁶ *Ibid.*, p. 84

⁷ Jaucourt ajoute : « Le droit de propriété sur les hommes ou sur les choses, sont deux droits bien différents. Quoique tout seigneur dise de celui qui est soumis à sa domination, *cette personne-là est à moi* ; la propriété qu'il a sur un tel homme n'est point la même que celle qu'il peut s'attribuer, lorsqu'il dit, *cette chose-là est à moi*. La propriété d'une chose emporte un plein droit de s'en servir, de la consumer, et de la détruire, soit qu'on y trouve son profit, ou par pur caprice ; en sorte que de quelque manière qu'on en dispose, on ne lui fait aucun tort ; mais la même expression appliquée à une personne, signifie seulement que le seigneur a droit, exclusivement à tout autre, de la gouverner et de lui prescrire des lois, tandis qu'en même temps il est soumis lui-même à plusieurs obligations par rapport à cette même personne, et que d'ailleurs son pouvoir sur elle est très limité ».

⁸ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre XV, Paris, 1748 [Ressource électronique, disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html]

hommes. Cependant, ce décret reste ambigu dans la mesure où le Noir est encore considéré comme un animal ou un meuble dans les colonies. Ainsi, Pascal, dans *Monsieur Toussaint*, parodie la Déclaration en la citant de manière ironique ; «les hommes naissent et meurent libres et égaux en droits»¹. Ce à quoi rétorque avec la même ironie son camarade Blénil : « les hommes, Désortils, les hommes »². Dans *Le Royaume de ce monde*, le colon est un être brutal, vulgaire, mis en parallèle avec la subtilité, l'intelligence et la force qui se dégagent du personnage de l'esclave marron Mackandal. Les récits que font les colons contrastent ainsi avec ceux du sorcier, retraçant l'Histoire des lointains rois d'Afrique. Or, si Carpentier se moque de ces colons grotesques, ce n'est jamais avec ironie qu'il rapporte les contes de Mackandal : on voit ainsi l'esclave noir, celui qui n'est jamais qu'un objet pour ses maîtres, les surpasser par son art de conteur.

Les discours théoriques des Lumières sont, en définitive, inaccessibles pour les esclaves, privés de toute éducation. Ainsi, Ti Noël, dans *Le Royaume de ce monde*, qui s'est fait maître de trois tomes de la Grande Encyclopédie lors du pillage du palais de Sans-Souci³, s'en sert comme d'un trône. L'image est assez parlante pour n'avoir pas besoin de commentaire. La volonté abolitionniste des Lumières, bien qu'ayant permis la diffusion d'idées anti-esclavagistes, se révèle ainsi impuissante face au lobby colonial. A Saint-Domingue, les propriétaires font la loi, et la raison est encore celle du plus fort. C'est donc en s'appuyant sur les croyances mystiques du Vaudou que les esclaves de Saint-Domingue conduiront les différentes vagues d'insurrection.

L'originalité du point de vue de Carpentier et de Glissant est de redonner aux esclaves de Saint-Domingue une place première dans leur libération. Ayant fait le constat d'une Histoire entièrement construite par le colonisateur et dont les colonisés ont toujours été exclus, les deux auteurs font le pari d'inverser cette perspective. Comme le souligne Glissant,

le passé ne doit pas seulement être recomposé de manière subjective ou objective par l'historien, il doit être aussi rêvé de manière

¹ *Monsieur Toussaint*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 31.

³ On peut aussi remarquer que la présence de cette encyclopédie dans la demeure du tyran Henri Christophe, lui-même ancien esclave révolté, et bien qu'étant le symbole par excellence des valeurs éclairées des Lumières, de la recherche de la connaissance et de la lutte contre l'intolérance et l'inégalité, ne semble pas avoir beaucoup influencé le dictateur.

*prophétique, pour les gens, les communautés ou les cultures dont le passé a été occulté.*¹

Cette névrose du passé, décrite par Franz Fanon dans *Peaux noires, masques blancs*², qui est vécue comme une impossibilité à dépasser le stade de la remémoration de l'esclavage, Glissant l'interprète au contraire comme le refus de revivre pleinement ce passé pour s'en libérer. Prisonnier de l'image forgée par le colon, le Noir ne peut en effet assumer une Histoire dans laquelle il n'a aucune part. C'est cette injustice de la mémoire que Carpentier et Glissant réparent dans *Monsieur Toussaint* et *Le Royaume de ce monde*, en rendant aux esclaves toute leur force de résistance, en leur reconnaissant le mérite de s'être élevés eux-mêmes, par la force de leur croyance et de leur volonté, au-dessus de leur condition. Là où ni les idées des Lumières, ni les bouleversements de la Révolution n'ont pu vraiment faire changer les choses, les esclaves, guidés par les *Loas*³, deviennent acteurs de leur propre indépendance.

Culte perçu comme barbare et primitif, les maîtres se refusent à considérer le Vaudou comme une religion à part, tout en lui reconnaissant pourtant une certaine aura, puisqu'ils interdisent aux esclaves de se rendre à ces cérémonies. Le Vaudou, religion dont la pratique s'oppose à toutes les règles de la raison et de la logique telles que les conçoivent les Européens, est cependant le ferment de l'insurrection des esclaves, comme le constate le gouverneur de Saint-Domingue dans *Le Royaume de ce monde* :

*Les esclaves avaient donc une religion secrète qui les encourageait, les rendait solidaires dans leurs révoltes. Peut-être avaient-ils observé pendant des années, et à sa barbe, les pratiques de cette religion, se parlant avec les tambours de calendas, sans qu'il le soupçonnât. Mais, est-ce qu'une personne cultivée pouvait se préoccuper des croyances sauvages de gens qui adoraient un serpent?*⁴

¹ Glissant, Édouard, « Les poétiques du *Chaos-monde* », in *Édouard Glissant*, Actes du colloque de Pau, sous la direction de Yves-Alain Favre et Antonio Ferreira de Brito, J et D éditions, Pau/Porto, 1990, p. 146.

² Fanon, Franz, *Peaux noires, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

³ Les *Loas* sont les dieux du panthéon Vaudou. Ils entretiennent une relation de proximité très forte avec les croyants, notamment à travers les crises de possessions des différents rituels religieux.

⁴ *Le Royaume*, p. 76-77; *El reino*, p.69-77: « Los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías. A lo mejor, durante años y años, habían observado las prácticas de esa religión en sus mismas narices, hablándose con los tambores de calendas, sin que él lo sospechara. Pero acaso una persona culta podía haberse preocupado por las salvajes creencias de gentes que adoraban una serpiente? »

Or, ce que les deux œuvres mettent en avant, c'est que cette croyance tenace en ces esprits venus d'Afrique a constitué pour les esclaves un formidable moteur et une aide précieuse dans leur lutte pour la liberté. Cette influence religieuse sur leur comportement est d'ailleurs un fait qui a depuis été reconnu. Alfred Métraux, l'un des plus grands spécialistes en matière de Vaudou haïtien, affirme ainsi que

Le culte des esprits et des dieux, ainsi que la magie, furent pour l'esclave à la fois un refuge et une forme de résistance à l'oppression. Son attachement aux dieux peut se mesurer à l'énergie dépensée pour les honorer, en dépit des terribles châtiments qui frappaient ceux qui participaient à des cérémonies vaudou.¹

Dans *Monsieur Toussaint*, Madame Toussaint, rencontrant le fantôme de Maman Dio², implore sa protection : « Esprit des Morts, protège-moi, je suis sous ta domination »³, tandis que son mari semble avoir été rendu invulnérable: « Quand on le frappe on tombe mort, les fusils se cassent devant lui »⁴. Les *Loas*, que Bouckman le célèbre esclave révolté a convoqués lors de la cérémonie Vaudou de Bois Caïmans, en cette nuit qui précéda l'insurrection du 22 août 1891, accompagnent les esclaves dans leur combat. Malgré de nombreux échecs, ce combat, grâce aux dieux, finirait par être victorieux :

Il savait, comme tous les Nègres français de Santiago de Cuba, que le triomphe de Dessalines était dû à une terrible préparation dans laquelle étaient intervenus Loco, Petro, Ogoun Feraille, Brise- Pimpa, Caplaou-Pimba, Marinette-Bois-Chèche et toutes les divinités de la poudre et du feu, en une suite de tombées en possession d'une violence si terrible que certains hommes avaient été lancés en l'air ou projetés au sol par les exorcismes.⁵

¹ Alfred Métraux *Le vaudou haïtien*, Gallimard, 1958, p. 25.

² Dans l'imaginaire antillais, Maman Dio (dont le nom signifie «Maman de l'eau») est une prêtresse légendaire liée aux eaux des rivières.

³ *Monsieur Toussaint*, p.152.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ *Le Royaume*, p. 107-108 ; *El reino*, p. 93 : « él sabía –y lo sabían todos los negros franceses de Santiago de Cuba- que el triunfo de Dessaline se debía a una preparación tremenda, en la que había intervenido Loco, Petro, Ogoun Feraille, Brise- Pimpa, Caplaou-Pimba, Marinette-Bois-Chèche y todas las divinidades de la pólvora y del fuego, en una serie de caída en posesión de una violencia tan terrible que ciertos hombres habían sido lanzados al aire o golpeados contra el suelo por los conjuros. »

C'est en fait une lutte idéologique qui se joue entre deux conceptions du monde radicalement différentes : d'un côté, des valeurs encore inaccessibles pour les esclaves, de l'autre, la force des croyances surnaturelles vécues au quotidien à travers la religion du Vaudou : « Ogoun Badagri guidait les charges à l'arme blanche contre les derniers retranchements de la Déesse Raison »¹. Ces puissances, Pauline Bonaparte va jusqu'à les reconnaître elle-même lorsqu'elle se trouve prisonnière d'une île où sévit la terrible épidémie de fièvre jaune. La jeune fille se réfugie dans ces rituels avec autant de ferveur qu'elle a renié toute spiritualité pour se rallier à l'athéisme révolutionnaire :

*Par ailleurs ces exorcismes, le fait de planter par exemple des clous en croix sur le tronc d'un citronnier, remuaient en elle un fond de vieux sang corse, plus proche de la vivante cosmogonie du Nègre que des mensonges du Directoire, dont l'incrédulité lui avait fait perdre conscience de son être. Elle se repentait à présent de s'être moquée si souvent des choses saintes pour suivre la mode du jour.*²

Ce lien entre les vieilles superstitions françaises, et les exorcismes du Vaudou qui donnent à Pauline Bonaparte l'impression de retrouver ses racines, n'est pas anodin. L'assimilation des coutumes corses et haïtiennes rappelle en effet que l'Europe est encore peuplée de traditions païennes, héritées de religions plus anciennes, dont le panthéon n'était pas si différent de celui du Vaudou.

Carpentier et Glissant, à travers leurs œuvres, cherchent à donner une perspective différente du XVIIIème siècle, en montrant l'une des faces les plus obscures, celle de la Traite. Refusant d'abandonner ainsi une main-d'œuvre gratuite conférant richesse et pouvoir, les colons nient aux esclaves le droit inaliénable à la liberté, tel que le défendaient les philosophes de l'Encyclopédie, et le proclamait la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789. L'influence des penseurs abolitionnistes, se heurtant au mur invisible qui fait de la colonie un monde à part régi par les règles des colons, n'est d'aucune aide aux esclaves, abandonnés à eux-

¹ *Le Royaume*, p. 10; *El reino*, p. 87: « Ogún Badagrí guiaba las cargas al arma blanca contra las últimas trincheras de la Diosa Razón. »

² *Le Royaume*, p. 97; *El reino*, p. 84: « Además, aquellos ensalmos, lo de hincar clavos en cruz en el tronco de un limonero, revolvían en ella un fondo de vieja sangre corsa, más cercano de la viviente cosmogonía del negro que de las mentiras del Directorio, en cuyo descreimiento había cobrado conciencia de existir. Ahora se arrepentía de haberse burlado tan a menudo de las cosas santas por seguir las modas del día. »

mêmes. Pour autant, *Le Royaume de ce monde* et *Monsieur Toussaint* montrent l'incroyable révolution haïtienne, menée par une poignée de Noirs, persuadés que leurs divinités les conduiraient à la victoire. Le premier janvier 1804, le général Dessalines proclamait l'indépendance d'Haïti, avant de s'en faire empereur, bientôt succédé sur le trône par Henri Christophe. Le 27 avril 1848, le Gouvernement provisoire de la deuxième République abolissait définitivement l'esclavage dans les colonies.

Bibliographie

- Carpentier, A., *El reino de este mundo* [1949], Seix Barral, Barcelone, 2007.
- Carpentier, A., *Le Royaume de ce monde*, Traduit par L.F Durand, Gallimard, Paris, 1954.
- Glissant, E., *Monsieur Toussaint (Version scénique)* [1986], Gallimard, Paris, 1998.
- Glissant, E., « Les poétiques du *Chaos-monde* », in *Édouard Glissant*, Actes du colloque de Pau, sous la direction de Yves-Alain Favre et Antonio Ferreira de Brito, J et D éditions, Pau/Porto, 1990.
- Fanon, F., *Peaux noires, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.
- Jaucourt, Louis de, « De l'esclavage des Nègres », Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Paris, 1751 [Ressource électronique, disponible sur : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/index.htm>].
- Memmi, A., *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur* [1957], Gallimard, Paris, 1985.
- Metraux, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, 1958.
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre XV, Paris, 1748 [Ressource électronique, disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html].
- Rousseau, Jean- Jacques, *Du Contrat social*, I, 4, Paris, 1762. [Ressource électronique, disponible sur : <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?contrat1>].

**LES ORIGINES DES CONCEPTS D' «INTERCULTURALITÉ»,
«ESPACE EUROPÉEN COMMUN DE L'ENSEIGNEMENT
SUPÉRIEUR» ET «CADRE EUROPÉEN COMMUN DE
RÉFÉRENCE POUR LES LANGUES» DANS LA LITTÉRATURE
FRANÇAISE DU SIÈCLE DES LUMIÈRES**

**ORIGINS OF THE «INTERCULTURALISM», «COMMON
EUROPEAN AREA OF HIGHER EDUCATION», AND «COMMON
EUROPEAN FRAMEWORK OF REFERENCE FOR LANGUAGES» IN
FRENCH LITERATURE OF THE ENLIGHTENMENT**

**ORIGINI DI CONCETTI DI « INTERCULTURALITÀ», « SPAZIO
COMUNE EUROPEO DELL'ISTRUZIONE SUPERIORE» E
«QUADRO COMUNE EUROPEO DI RIFERIMENTO PER LE
LINGUE» IN LETTERATURA FRANCESE**

Sanda-Marina BĂDULESCU¹

Résumé

On essaie dans cet article de trouver les traces sinon les origines de quelques concepts de base qui intéressent notre actualité récente de la didactique du Français langue étrangère – interculturalité, espace européen commun de l'enseignement supérieur, cadre européen commun de référence pour les langues, dans les écrits littéraires et philosophiques du Siècle des Lumières. C'est toujours une démarche qui vise à faire sentir à nos étudiants toute la proximité du mouvement de pensée des Lumières dans ce qui leur est plus contemporain, et c'est en même temps le commencement d'une didactique qui reste à faire.

Mots-clés : Siècle des Lumières, origines, interculturalité, espace européen commun, cadre européen commun.

Abstract

We try to find out in this article the traces, and even the origins of some basic concepts relevant to our recent trends of the French as a foreign language teaching – Interculturalism, Common European Higher Education Area, Common European Framework for Languages, in literary and philosophical works of the Enlightenment. It is always an approach that aims to make our students feel the proximity of the movement of Enlightenment thought in which they are more contemporary, and it is both the beginning of a teaching that remains to be written.

Keywords : the Enlightenment, origins, Interculturalism, common European area, common European framework.

¹ sbadules@gmail.com, Faculté des Letters, Université de Pitesti, Roumanie

Riassunto

In questo articolo cerchiamo di trovare le tracce o anche le radici di alcuni concetti di base riguardanti le nostre ultime novità nell'insegnamento del francese come lingua straniera – interculturalità, spazio comune europeo dell'istruzione superiore, quadro comune europeo di riferimento per le lingue, nelle opere letterarie e filosofiche dell'Illuminismo. C'è anche un approccio che mira solo a rendere gli studenti sentire l'attualità di movimento di idee dell'Illuminismo attraverso ciò che egli è più contemporaneo, ed è allo stesso tempo l'inizio di un insegnamento che rimane da scrivere.

Parole chiave : Illuminismo, radici, interculturalità, spazio comune europeo, quadro comune europeo.

Généralités

La didactique du Français langue étrangère et plus largement des langues est directement concernée par l'investigation des processus de communication interculturelle, des rapports à l'autre et les représentations qui sous-tendent ce rapport à l'autre, de la construction sociale de soi et de l'autre et de son évolution, dans ces interactions, des dynamiques identitaires qui s'élaborent dans tout type de mobilité, intimement liées à la création d'un Espace européen commun d'enseignement supérieur sur le modèle du système de Bologne et au respect du Cadre européen commun de référence pour les langues. Ce qui nous intéresse ici est de remonter aux origines des concepts d'« interculturalité » et d'« espace européen commun de l'enseignement supérieur », ainsi que de « Cadre européen commun de référence pour les langues », tout en exploitant le champ qui traduit les constructions de l'autre et de soi variant selon les enjeux idéologiques, politiques, sociaux et culturels de la France à une époque donnée, plus précisément au Siècle des Lumières.

Traces du concept d' « interculturalité » au XVIII^e siècle

Il faut préciser dès le début que l'invention de l'homme est récente dans l'histoire de la pensée, et elle est due au Siècle des Lumières si l'on croit Michel Foucault qui écrit dans « *Les Mots et les Choses* » : « Avant la fin du XVIII^e siècle l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que le démiurge du savoir a fabriqué de ses mains, il y a moins de deux cents ans (...). »¹

¹ Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, NRF/Gallimard, Paris, 1966, p. 398.

Si l'invention de l'homme est récente, son corollaire, l'invention de l'autre est encore plus récente. François Laplantine dit, en 1987 : « En effet, l'extrême diversité des sociétés humaines est rarement apparue aux hommes comme un fait mais comme une aberration appelant une justification. L'antiquité grecque désignait sous le nom de barbare tout ce qui ne participait pas de l'hellénité, la Renaissance, le XVII^e et le XVIII^e siècles parlaient de naturels ou de sauvages (...). »¹ L'invention du concept d'homme est donc étroitement liée à la formulation d'une anthropologie qui se donne les moyens de l'analyser. Nous sommes les héritiers directs de la rupture épistémologique – savoir scientifique contre savoir philosophique ou pensée spéculative. La didactique de l'interculturel reproduit ce rapport construit à l'autre, cette interrogation constante qui s'articule autour de la connaissance de la diversité, de la pluralité, la reconnaissance de l'autre différent. Elle est au coeur de cette problématique, car « penser l'autre, c'est penser l'impensé ».

Les apports de l'anthropologie sont indéniables : ses concepts et méthodes d'analyse peuvent répondre aux questionnements actuels sur l'invention de l'autre et l'invention de soi dans le lien social; sur la démythification du réel et celui des rapports de pouvoir; sur les évidences invisibles, les discours qui en cachent un autre; sur les stratégies et logiques des acteurs sociaux en interrelation avec les enjeux et logiques des institutions et politiques d'une société; sur l'émergence de nouveaux espaces interculturels qui se redessinent au sein des sociétés et dans les mobilités éducatives ou professionnelles aux niveaux collectifs et individuels. Avec Claude Lévi-Strauss et Edward Sapir, on passe en effet du champ exotique de l'ethnologie à celui de l'anthropologie culturelle. Claude Lévi-Strauss est le premier à mettre en perspective la notion de contact entre les hommes à travers leurs histoires respectives (1961). Il est vrai, l'anthropologie a donné les concepts et les outils « *pour penser l'impensé* », mais cela ne suffit pas aujourd'hui pour la didactique du français langue étrangère ou pour la didactique littéraire. Elle peut nous aider à « *repenser le déjà pensé* ». Elle doit aussi s'interroger sur les catégorisations qu'elle produit à travers son propre discours dans une attitude permanente d'auto-réflexivité et d'auto-questionnement.

Le Siècle des Lumières reprend et orchestre l'entreprise de l'altérité ouverte par la Renaissance et la tentative de comprendre l'autre continuée par le XVII^e siècle. Il y en a un porte-drapeau qui s'appelle Jean-Jacques

¹ Laplantine, F., *Clefs pour l'anthropologie*, Clefs/Seghers, Paris, 1987, p. 38.

Rousseau. Il est l'ethnologue du mouvement révolutionnaire. La Révolution française parle d'universalité au XVIII^e siècle avant de privilégier les différences, ce qui n'est pas le positionnement de Rousseau, alors minoritaire sur ce point. Certes des directions interculturelles et littéraires se sont construites depuis Montaigne et Rousseau. Mais l'élite française, de la Renaissance aux Lumières, ne propose pas une culture politique opératoire pour une réelle découverte de l'autre. L'aventure napoléonienne et les illusions du colonialisme stopperont encore pour longtemps les tentatives fragiles qui voulaient comprendre les couleurs et les nuances de l'Autre, son altérité entière. Mais c'est bien la source de la démarche de la seconde partie du XX^e siècle, où le rapport à l'autre trouvera, enfin, une place bien méritée dans les sciences humaines, y compris les sciences de l'éducation et, particulièrement, la didactique.

Il faudra dépasser les réflexions culturelles de Claude Lévi-Strauss et de Marcel Mauss, et attendre les années 1970 pour que les nouvelles formes de pensée permettent la construction de nouvelles pratiques d'échange entre les Hommes, échanges dits interculturels. Car c'est dans le domaine pédagogique que cette notion d'interculturalité prendra son épaisseur sémantique et sa logique de communication interactive. Comprendre la culture de l'autre et l'accueillir reste pourtant une porte toujours difficile à ouvrir. Ce sont toutes ces difficultés et leurs histoires et racines que nous nous proposons d'analyser brièvement en évoquant le Siècle des Lumières.

Pour bien reprendre, la notion d'altérité semblerait donc émerger lors de la Renaissance, mais elle ne retrouvera de nouveaux échos qu'au Siècle des Lumières. Deux auteurs s'y imposent : Jean-Jacques Rousseau, que nous venons de mentionner, et Montesquieu. Ce dernier n'hésite pas à faire, d'une manière implicite et humoristique, une autocritique de la civilisation européenne. Ainsi, dans ses « *Lettres persanes* » de 1721, les deux protagonistes venus de l'Orient critiquent l'absurdité des usages de l'Europe et les différences culturelles énormes qui peuvent exister entre l'Orient et l'Occident. L'auteur invite le lecteur à dépasser ses certitudes tant le monde est pluriel. Chacun voit le monde différemment et Montesquieu résume bien la situation : « Le désespoir de l'infamie vient désoler un Français condamné à une peine qui n'arrêterait pas d'un quart d'heure le sommeil à un Turc. »¹

Jean-Jacques Rousseau dans son « *Essai sur les origines des langues* » invite ses lecteurs, dans un même registre, à « *porter (leur) vue*

¹ Montesquieu (Baron de la Brède), *Lettres persanes*, Garnier, Paris, 1975, p.170.

loin »^{1 4} afin de mieux comprendre les hommes et leurs habitudes. Mais ces mises en garde des « Lumières » n'auront pas eu d'échos solides au XIX^e siècle et pendant une grande partie du XX^e siècle. Les acteurs de la Révolution française, malgré la rupture entreprise contre l'Ancien Régime, semblent poursuivre la voie d'un européanisme bienveillant où le mot d'ordre est la mise en place d'une civilisation des droits de l'homme.

La problématique de la diffusion d'une idéologie telle que l'« interculturalité », comprise, de notre point de vue, comme des discours de localisation historique et identitaire des auteurs et groupements littéraires et linguistiques, serait ainsi liée à un jeu de circulation et de confrontation de réalités données. En effet, c'est lors du contact entre des discours de l'interculturalité avec la réalité éducative du système français que se confirme ou se brise l'accord intersubjectif d'une communauté de réflexions théoriques qui se partage une réalité ou du moins un sens de l'interculturalité.

Origines de l'«espace européen commun de l'enseignement supérieur» et du «cadre européen commun de référence pour les langues»

Au commencement, l'intérêt scientifique et intellectuel pour les phénomènes d'interculturalité et d'espace commun de l'enseignement a été en partie motivé, dès le Siècle des Lumières, par une imagination eurocentrée et un véritable eurocentrisme qu'il a directement contribué à alimenter. Au XVIII^e siècle, l'Europe était considérée à la fois comme un système unique et comme un modèle pour le reste du monde. Le système d'enseignement de type Bologne y puise ses essences. L'idée que les sociétés européennes étaient particulièrement progressistes, mais aussi particulièrement historiques, s'est répandue à cette époque. Le terme « historique » était compris en deux sens : d'une part, les sociétés européennes évoluent dans le temps; d'autre part, elles sont capables de décrire leur passé dans une perspective objectivement historique et non pas fantasmée.

Les récits qui décrivent une Europe civilisée venant de libérer les autres sociétés de leur archaïsme pour les intégrer dans la marche en avant de l'histoire ont promu un type de discours qui a fait son apparition au XVIII^e siècle. À titre d'exemple, on peut citer l'« *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* » du Marquis de Condorcet, qui

¹ Rousseau, J.-J., *Essai sur les origines des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968, p.18.

présente l'histoire de l'humanité comme une succession d'erreurs peu à peu remplacées par la vérité. Tout en critiquant violemment les violences engendrées par l'expansion impériale européenne, Condorcet était convaincu que les Européens pouvaient et devaient exporter la civilisation chez les non-Européens : il fallait tout simplement s'y prendre d'une façon plus humaine et « fraternelle ».

Un autre type d'eurocentrisme peut être visible dans les récits les plus radicaux et les plus critiques du Siècle des Lumières tel que l' « *Histoire des deux Indes* » de l'Abbé Raynal. Ces travaux peuvent être considérés comme euro-centristes car ils maintiennent l'Europe dans une position d'acteur privilégié dans l'histoire, et cela bien que leurs auteurs croyaient que cette position avait des conséquences néfastes pour une bonne partie du reste du globe. À leurs yeux, l'histoire de l'Europe était particulièrement « *malsaine* » et « inquiétante ».

Une des solutions possibles, qui est bien chère à l'Europe du XXI^e siècle, la collaboration, a été à peine traitée par les historiens du XVIII^e siècle. D'une certaine façon, on peut dire que les philosophes du Siècle des Lumières avaient pour intention de sauver la morale par une compréhension plus juste d'autrui, et peut-être aussi en agissant en faveur de réformes politiques. Raynal et Diderot étaient plus critiques quant à la possibilité d'une vraie réforme. Ainsi qu'il est écrit dans l'*Histoire des deux Indes* : « nous avons remédié à certains abus, en introduisant d'autres; et, dans nos efforts pour soutenir, réformer et apaiser, nous avons introduit plus de contradictions et d'absurdités dans nos comportements (...) »¹

C'est toujours au XVIII^e siècle que le mot « civilité » devient « civilisation ». Ce terme permet de mettre en mouvement l'action révolutionnaire et ainsi de développer des programmes politiques ambitieux symbolisés par d'autres termes génériques : « fraternisation », « démocratisation », « centralisation ». Une autre dimension politique naît suivant laquelle les dominants accompagnent les dominés vers une évolution prometteuse. La France révolutionnaire éclaire à cette époque tous les peuples de France qui devront très bientôt parler la langue française sous la bénédiction de l'abbé Grégoire et d'Antoine de Rivarol, appelé « le Tacite de la révolution ».

Dans la même lignée, Condorcet écrivait en 1794 qu'il fallait répandre parmi tous les peuples « les vérités utiles à leur bonheur, de les

¹ Duchet M., Diderot et l'Histoire des deux Indes : ou, L'écriture fragmentaire, A.-G. Nizet, Paris, 1978, p.29.

éclairer sur leurs intérêts comme sur leurs droits. »¹ La langue française est ainsi utilisée pour justifier la conquête révolutionnaire. La pureté et l'exactitude linguistique deviennent des repères dans les discours de Diderot et de De Rivarol, pour démontrer la supériorité linguistique française à des fins universelles et civilisatrices : l'approche était démiurgique et verticale.

Héritier du Siècle des Lumières, le rayonnement de la langue française a été porté par l'universalité des valeurs françaises. La maîtrise du français était la condition d'accès à ce que Marc Fumaroli appelle «le génie de la langue française».² La déclaration de Bologne³ qui vise à «l'amélioration de la compétitivité du système européen de l'enseignement supérieur et la promotion de ce système à l'échelon mondial».⁴

La politique linguistique française a dû se repositionner dans un contexte non plus fondé sur l'exclusivité de la langue et culture nationales, mais sur la diversité et la pluralité. Ainsi, la prise en compte de la pluralité devient un débat en émergence en didactique, la mobilité européenne et internationale devient une source de nouvelles compétences.

La vision uniquement économique des missions de l'enseignement supérieur prônée initialement par l'Union Européenne n'a pas été admise dans tous les milieux universitaires. Ils y ont opposé des conceptions à caractère humaniste, culturel et interculturel. La Commission européenne a rectifié alors, en 1996, les priorités et a proposé une autre conception de la mobilité – la formation à la « citoyenneté européenne » qui se traduit par ces principes : «La mobilité permet le développement d'une conscience européenne au travers d'une meilleure connaissance de l'autre par la découverte de nouvelles réalités culturelles et sociales, elle doit contribuer au développement d'une solidarité entre tous les Européens ...»⁵¹⁰

Dans les perspectives ouvertes par le *Cadre européen de référence pour les langues*⁶ et par le *Portfolio*⁷, la compétence plurilingue et pluriculturelle est définie et reconnue comme «la compétence à

¹ Condorcet, J.-A., Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, dixième époque – 1774, Clé International, Paris, 1988, p.334-338

² Fumaroli, M., *Quand l'Europe parlait français*, Le Fallois, Paris, 2001.

³ Déclaration commune des ministres européens de l'éducation, Bologne, 19 juin 1999, précédée de la Déclaration de la Sorbonne du 24 mai 1998 qui « met en exergue le rôle clé des universités dans le développement des dimensions culturelles européennes »

⁴ Op.cit., p.2

⁵ Dans Papatsiba, V., *Des étudiants européens. «Erasmus» et l'aventure de l'altérité*, Transversales/Peter Lang, Berne, 2003, p.62.

⁶ Cadre européen commun de référence pour les langues, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Didier, Paris, 2001

⁷ instrument de mobilité estudiantine concernant les langues étrangères

communiquer langagièrement et à interagir culturellement d'un acteur social qui possède à des degrés divers, la maîtrise de plusieurs langues et l'expérience de plusieurs cultures». ¹ Il s'agit de l'«existence d'une compétence complexe, voire composite, dans laquelle l'utilisateur peut puiser». ²

Une approche plus attentive aux apprentissages en situation de mobilité inventorie les différentes formes de mobilités et les valorise dans l'apprentissage des langues étrangères, à savoir l'apprentissage du français langue étrangère. Dans le « *Cadre* », la dimension sociale de la communication imprègne l'ensemble des descripteurs didactiques, ce qui modifie le rapport de la dimension culturelle avec la linguistique appliquée. La culture n'est plus seconde quand elle se confond avec les emplois du terme « société » et répond aux enjeux d'une éducation à la différence. L'expérience de la diversité et son acceptation, la réflexivité et la conscience culturelle et interculturelle, la distance critique qui prend le pas sur des compétences dépendantes du «savoir savant» représentent les nouvelles perspectives attentives à la diversité des « parcours de formation » et les défis aux progressions rectilignes et au cloisonnement des compétences entre langues.

Les priorités nées de nouvelles réalités européennes qui nous entourent et se développent rapidement, symbolisées par l'accent mis sur «la politique d'éducation à la citoyenneté démocratique et des droits de l'homme, qui peut s'avérer essentielle à l'enseignement des langues» ³ ¹⁵, comme le souligne l'idéologue pédagogue Dewey, peuvent puiser leur essence, comme nous avons essayé de prouver, au Siècle des Lumières dont l'éclat ne tarit jamais.

L'actualité récente peut être un tremplin pour faire une concordance entre «Les Lumières» et ce qui est spécifique à notre époque contemporaine. C'est l'actualité du moment qui pourra le mieux servir d'illustration à cette concordance. Essayer de trouver les origines des concepts d'«interculturalité», d'«espace européen commun de l'enseignement supérieur» et de «cadre européen commun de référence pour les langues» dans la littérature française du Siècle des Lumières peut être un chemin à suivre pour apprendre comment rendre proche des étudiants du XXI^e siècle ce qu'a pu être le courant de pensée des Lumières, comment leur faire sentir

¹ Op.cit., Chapitre 8, p.129

² Ibidem.

³ Dans Byram, M., (coord.), *Introduction*, in *La compétence interculturelle*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2003.

toute la proximité de ce mouvement dans ce qui leur est le plus contemporain tout en les faisant réfléchir sur les conditions actuelles de la diffusion des idées et de la fabrication des opinions. C'est une didactique qui reste à faire!

Bibliographie

- Abdallah – Pretceille, M., *Vers une pédagogie interculturelle*, INRP, Paris, 1996
- Attali, J., *Pour un modèle européen d'enseignement supérieur*, Stock, Paris, 1998.
- Byram, M. (coord.), *Introduction*, in *La compétence interculturelle*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2003.
- Cadre européen commun de référence pour les langues*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Didier, Paris, 2001.
- Condorcet, J.-A., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, dixième époque – 1974*, Clé International, Paris, 1988.
- Déclaration de la Sorbonne* du 24 mai 1998, Paris, 1998.
- Déclaration commune des ministres européens de l'éducation*, Bologne, 19 juin 1999.
- De Carlo, M., *L'interculturel*, Clé International, Paris, 1998.
- Diderot, D., *Lettres sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, Droz, Genève, 1965.
- Duchet M., *Diderot et l'Histoire des deux Indes : ou, L'écriture fragmentaire*, A. G. Nizet, Paris, 1978.
- Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, NRF/Gallimard, Paris, 1966.
- Fumaroli, M., *Quand l'Europe parlait français*, Le Fallois, Paris, 2001.
- Laplantine, F., *Clefs pour l'anthropologie*, Clefs/Seghers, Paris, 1987.
- Lévi-Strauss, C., *Race et histoire*, Gauthier, Paris, 1961.
- Mauss, M., *Oeuvres*, 3 vol., Éditions de Minuit, Paris, 1981.
- Montesquieu (Baron de la Brède), *Lettres persanes*, Garnier, Paris, 1975.
- Papatsiba, V., (dans) *Des étudiants européens. «Erasmus» et l'aventure de l'altérité*, Transversales/Peter Lang, Berne, 2003.
- Rivarol, A., *De l'universalité de la langue française (1784)*, Bailly et Dessenne, Paris, 1964.
- Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968.
- Sapir, E., *Anthropologie*, tome 1: culture et personnalité et tome 2: culture, Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Taylor, Ch., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Canal Denis Armand, Paris, 1997.
- Zarate, G., Gohard-Radenkovic A. (coord.), *La reconnaissance des compétences interculturelles. De la grille à la carte*, Cahiers du CIEP, Berne, 2005.