

Dr Sathya Rao
Dr Caroline Maillet-Rao

Droit et savoir nomades : l'entrée des sauvage(s) dans le Dictionnaire en déplacement

Résumé :

Le propos de ce texte est d'interroger la notion « sauvage » à l'aune de la matrice du Dictionnaire en déplacement (Rao, 2005, 2006). C'est dire que le propos est double : il s'agit simultanément de questionner la définition de ce terme et l'institution idéologique – en l'occurrence scientifique, politique et juridique – où celle-ci prend place. Plus exactement, la stratégie adoptée ici consiste à faire bouger le dictionnaire en prenant comme levier l'entrée « sauvage ».

Abstract :

This purpose of this article is to question the notion of « savage » in regard to the matrix of the *Dictionnaire en déplacement* (Rao, 2005, 2006). Our aim is twofold: we intend to question simultaneously the definition of the term and the ideological institution – in this case scientific, political, and legal – in which it is embedded. More exactly, the strategy adopted here consists in setting the dictionary in motion by using the entry “savage” as a lever.

1) Mise en jeu épistémologique

Soit la matrice du Dictionnaire en Déplacement (DD), notre hypothèse est la suivante : il y a un savoir (du) nomade qui n'est ni celui du dictionnaire ni celui de l'encyclopédie, ni même celui des codes de loi. Ce savoir a valeur d'entrée pour le DD pour autant qu'il échappe, voire met en échec les trois entreprises précédentes.

Le dictionnaire, l'encyclopédie et le code de loi capitalisent le nomade de deux façons 1) ils le mettent en réserve ou bien encore se l'approprient dans l'espace normé de la connaissance et de la loi ; 2) ils le mettent en mouvement suivant une téléologie du Progrès ou bien au bénéfice d'une activité de spéculation. Pour le dire autrement, le nomade est tantôt figé dans des catégories épistémologiques et juridiques où il s'altère en un savoir **sur** le nomade (en l'occurrence, sur l'Indien), tantôt noyé dans le déplacement lui-même.

Concernant ce dernier point, si l'idéologie moderne du Progrès a fait du nomadisme une étape dans l'évolution de l'humanité lorsqu'elle ne l'a pas tout bonnement oublié, la pensée postmoderne contemporaine, pour sa part, l'a hissé au rang de figure de prou du mouvement généralisé, avatar de la globalisation. Il y a donc un passé plus ou moins fétichisé du nomadisme (celui des pastorales), mais également une histoire refoulée de celui-ci dont témoigne l'horreur que le nomadisme inspire à nombre de sédentaires si prompts à le confondre avec l'errance ou le vagabondage.

Les nomades peuvent [...] apparaître comme une manifestation de l'au-delà. Ils représentent la mort sociale, seul avatar de la mort admis dans une société qui rejette le sacré et souffre au même moment de l'avoir rejeté. Les nomades sont alors chassés vers les faubourgs, les friches, comme l'âme errante après la mort, met en danger le monde des vivants. La rumeur les accuse de tous les maux, de tous les interdits on les dit vivre de rapines, s'approprier nos biens. Ils font la charité, comme l'âme attend, pour survivre, les offrandes de l'autre monde. Masques de nos sociétés, les nomades sont présumés pactiser avec le Diable. On projette sur eux notre impudeur et nos fantasmes. Pourquoi sinon, diraient-ils la bonne aventure, parleraient-ils avec les morts, d'où leurs viendraient ces signes de l'invisible que sont leurs danses, musiques et guérisons ? (Quentin, 1996 : 12)

De même, il y a une actualité, mieux une mode du nomadisme et de ses attributs de consommation – comme le téléphone mobile et le baladeur.

Ce qu'il y a à définir du nomadisme, c'est justement la façon dont il résiste aux stratégies de capitalisation du savoir que sont l'appropriation et la spéculation. C'est également la manière dont le nomadisme fait bouger les institutions (à commencer par la sienne) en même temps qu'il signifie la complexité des tensions qui les parcourent. Il y a vraisemblablement un « nomadisme » qui est la forme idéologique figée du savoir nomade. Il y a également un nomadisme restreint du dictionnaire et de l'encyclopédie dont rendent compte linéarité, cyclicité et jeux de renvois ou bien encore les travaux historiques récents sur les dictionnaires portatifs.

Il y a enfin un savoir nomade à proprement parler qui est la somme des connaissances naturelles dont dispose le bédouin. Souvent négligé en raison de son caractère essentiellement oral, ce savoir affleure, en quelque sorte, du territoire lui-même. Savoir ancestral dont *l'Encyclopediae Universalis*, dépositaire d'un ordre rationnel et productiviste, prophétise, sans surprise, le déclin (plutôt que le déplacement) :

Nomadisme et semi-nomadisme ont réalisé dans l'économie traditionnelle, un mode d'occupation du sol assurant une exploitation minutieuse et très complète de milieux naturels particulièrement défavorables et de faible productivité à l'unité de surface). Leur déclin inéluctable dans le monde contemporain au profit de formes rationnelles et n'exigeant que des effectifs humains plus faibles [...] devra s'opérer lentement et progressivement sans traumatisme humain et avec les transitions nécessaires pour éviter les pertes de cheptels. Les nomades resteront encore pour plusieurs générations d'utiles instruments de la mise en valeur de vastes secteurs de la planète

Depuis les travaux de Robert Darnton et de Roland Barthes, on sait à quel point *L'Encyclopédie* des Lumières a rationalisé ses contraintes économiques, politiques et technologiques de déplacements – pour ne pas dire de production – au point d'apparaître à l'image de ces machines – métiers à tisser et autres – qui figurent sur ses planches. Plus exactement, le déplacement se réduit ici à l'opération éminemment technique de « transformation », c'est-à-dire du « passage de la production à la consommation » (Barthes, 1989 : 16).

Le savoir (du) nomade s'il y en a un, pourrait s'apparenter à une généalogie sans origine, à une transformation sans production (au sens de Marx), ou bien encore à une prophétie sans horizon. L'absence dont il s'agit ici n'est pas tant le fait d'un manque – qu'éprouve à ses dépens toute entreprise de totalisation du savoir – que la possibilité d'une invention qui n'est pas pour autant une découverte.

En effet, contrairement à l'invention, la découverte – celle de l'Amérique, par exemple – continue de tirer les bénéfices de ce qu'elle a ignoré, oublié ou refoulé plus ou moins volontairement (l'humanité des premiers habitants amérindiens, le mirage de l'Inde ou bien la proximité supposée avec la Chine). Où la découverte peut tenir à une simple illusion d'optique... A ce propos encore, il n'est pas étonnant que le droit de la colonisation du Nouveau Monde repose sur une « doctrine de la découverte », laquelle stipule qu'une terre peuplée de barbares peut être considérée comme une terre sans maître, une *terra nullius*, susceptible d'appropriation par le premier découvreur.

Plus fondamentalement, nous posons l'existence d'une économie du dictionnaire qui n'est ni celle de la thésaurisation (du grec « thésaurôs » : trésor qui a donné thésaurus), ni celle de la capitalisation (du savoir). L'économie générale du DD est une économie du pauvre en ce sens que son manque d'exhaustivité est vécu moins comme un défaut (dont il faudrait s'excuser ou bien qu'il faudrait combler à tout prix) que comme la condition ontologique et même éthique de son déplacement. Autrement dit, c'est parce que le DD assume de n'être pas tout, de ne pas **désirer** être tout, qu'il trouve toujours à se déplacer et, à l'occasion, à inventer.

Dès lors, si l'on admet sans mal que « le nomadisme est permanent, tension irrésolue et insoluble » (Nous, 2001 : 459), il convient d'ajouter que c'est dans le milieu même de son ouverture (à l'étant, à l'Être, à l'Autre, au Monde), c'est-à-dire de son incomplétude, que le savoir (du) nomade forge ses propriétés dynamiques (tout à la fois pragmatiques, dialogiques, herméneutiques, énonciatives). Ce qui veut dire que le déplacement n'est pas simplement un objet de connaissance ou bien une discipline herméneutique, il modèle également la forme matérielle de son savoir un peu à la manière dont les vagues de l'océan façonnent les galets. Ainsi, les savoirs bougent-ils et construisent des territorialités complexes.

Dans le cadre de cet article, nous envisagerons brièvement deux formes de capitalisation du savoir sur le nomade : l'entrée « sauvages » dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert et le droit des Amérindiens en matière de mobilité au sens large ou droit à l'autonomie de mouvement.

2) L'entrée « sauvage(s) » dans L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert

S'il peut sembler arbitraire, le choix de l'*Encyclopédie* doit être mis en rapport avec le projet du DD et sa double critique des institutions et des entreprises épistémologiques. S'agissant du choix de l'entrée « Sauvages », il trouve sa justification dès la première ligne de sa définition : « **Sauvages** : Peuples barbares qui vivent sans lois, sans police, sans religion et qui **n'ont point d'habitation fixe** (...) Une grande partie de l'Amérique

est peuplée de sauvages, la plupart encore féroces et qui se nourrissent de chair humaine [...] (Encyclopédie : 729) [nous soulignons].

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur l'anthropologie des Lumières depuis *L'Histoire naturelle* de Buffon jusqu'aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel. A sa façon, le sort fait aux « Sauvages » témoignent bien de la contradiction qui mine l'édifice encyclopédique : d'un côté il s'agit, en théorie, d'élever le peuple à la dignité de citoyen, de l'autre il est fait une utilisation pour le moins parcimonieuse du principe anthropologique d'humanité. N'est point homme qui veut au XVIIIe siècle.

A cet égard, il est remarquable de s'attarder sur le terme même de « Sauvages ». Adjectif ayant usurpé la valeur de substantif, « Sauvages » porte la marque d'un pluriel qui tout à la fois le distingue et le rapproche étrangement : du nom commun singulier *Sauvage* qui « sert en matière médicale à distinguer les végétaux qui croissent naturellement dans les champs d'avec ceux que l'on cultive » (Encyclopédie : 728) et de l'épithète *sauvage* « dont on se sert en matière médicale, pour désigner les animaux sauvages, & les distinguer de ceux qui sont privés » (Encyclopédie : 728). C'est justement ce pluriel de la confusion, de la semi-bestialité, de l'indénombrable – en bref de l'empirique – qui forme l'ordre épistémologique de la sauvagerie et le distingue notamment de celui de la barbarie :

[...] Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées qui ne veulent point se réunir au-delà, au lieu que les barbares s'unifient souvent et cela se fait lorsqu'un chef en a soumis d'autres. La liberté naturelle est le seul objet de la police des sauvages ; avec cette liberté de la nature et le climat dominant presque seuls chez eux. Occupés de la chasse et de la vie pastorale, ils ne chargent point de religion qui les ordonne. Il se trouve plusieurs nations de sauvages en Amérique, à cause des mauvais traitements qu'elles ont éprouvés et qu'elles craignent encore des Espagnols. (Encyclopédie : 729)

Le pluriel des Sauvages dénote ainsi leur incapacité presque totale à se constituer à la fois en sujets et en objets de connaissance. Le nomadisme n'est ici rien de plus qu'une modalité parmi d'autres de cette incapacité, indice d'une certaine désorganisation, celle-là même de la « forêt » ainsi que le laisse entendre l'étymologie latine (*silva*) de « sauvage ». Génie de l'étymologie : les sauvages seraient à l'image de leur habitat naturel, sylvestre et désordonné. A l'inverse, la vocation de l'*Encyclopédie* consiste à résoudre en son sein le désordre de l'empirique, à déployer pédagogiquement cet ordre (politique, épistémologique, philosophique) universel – que symbolise l'alphabet – et que tout un chacun est à même saisir. C'est là également une des finalités de l'entreprise (taxinomique) coloniale.

Avant de développer ce point, une dernière remarque. L'entrée « Sauvage » de l'Encyclopédie est le lieu d'un triple déplacement qu'il faudrait pouvoir analyser en détail : 1) le renvoi interne à l'entrée « Anthropophage » dont on se rend vite compte que qu'elle est inexistante (a défaut d'être bien présente dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire), qu'elle s'est, pour ainsi dire, avalée elle-même ; 2) la référence historique

aux voyages du jésuite François-Xavier de Charlevoix et à son *Histoire et description générale de la Nouvelle France* (on sait combien l'anthropologie des Lumières a été inspirée par la géographie imaginaire – pour ne pas dire la mythologie moderne – fabriquée par les explorateurs). Histoire qui s'inscrit, elle-même, dans la perspective encyclopédique plus large de constituer « un corps historique » de « tous les Pays, qui étaient inconnus aux Européens avant le XIV^e siècle » ; 3) la collusion, dans l'usage, entre les sauvages et le petit peuple qu'il s'agisse des prolétaires, des jeunes ou bien des immigrés. On se souvient du « sauvageon » lancé par le ministre Jean-Pierre Chevènement, lequel fait écho au plus récent (ou plus à la mode ?) « racaille » jeté par Nicolas Sarkozy à la face de ces mêmes jeunes des banlieues. Peut-être y aurait-il matière à dresser un parallèle entre réserves et banlieues ?

3) Le droit nomade : le cas des Amérindiens

Au temps de Voltaire et de Diderot, les Sauvages désignaient, en premier lieu, les Indiens d'Amérique dont les récits de Charlevoix (sur lesquels s'appuient d'ailleurs les deux philosophes) donnaient des descriptions souvent biaisées tantôt issues des témoignages fantasmatiques des habitants de la Nouvelle France (Cf., *Lettre adressée au comte de Toulouse*, datée du 20 janvier 1723) tantôt inspirées par l'historiographie traditionnelle. En outre, il faudrait ajouter que, contrairement à ce qu'en dit l'Encyclopédie, le nomadisme n'était pas le fait de tous les Indiens (il concernait principalement les Algonquins que l'imagerie biblique coloniale présentait comme les fils de Caïn, lequel, on le sait, fût condamné à errer après le meurtre de son frère).

Dans son ouvrage intitulé *Empire et métissage* (2003), Gilles Havard fait une mise au point intéressante sur l'historiographie de la « conquête » de l'Ouest. Jadis envisagée par l'historien Frederick Turner en termes de recul des frontières (c'est-à-dire d'avancée téléologique vers l'industrialisation, la civilisation et le progrès), cette histoire est, depuis la fin des années 1960, réinterprétée comme une « zone de rencontre » entre autochtones et européens. L'intérêt de cette approche – de plus en plus utilisée en histoire coloniale (Robinson, 2000) – est de faire apparaître la complexité des interactions à l'œuvre entre les partis, qu'il s'agisse de conflits, d'accommodations ou bien de compromissions. Dans les termes de Gilles Havard :

Nous envisagerons la Frontière à la fois comme un espace géographique et comme la juxtaposition de deux espaces sociaux. Elle est un « entre-deux » dynamique, une interface, un creuset, un lieu potentiel d'échange, de chevauchement, d'imbrication. (Havard, 2003 : 44)

Il y a donc une histoire dynamique et peut-être bien nomade ou « métisse » (G. Havard) des Amériques qui n'est ni (exclusivement pourrait-on préciser) celle des projections fantasmatiques de l'Occident, ni celle de la conquête unilatérale des empires coloniaux (ou de l'assujettissement systématique des autochtones), ni même celles du retour aux Ancêtres ni celle encore de la dette éternelle à rembourser (de la mauvaise conscience européenne en somme). Cette histoire est bien celle d'une rencontre complexe aux multiples visages.

C'est dans le cadre de cette nouvelle économie de l'histoire qu'il convient de reposer la question des droits indiens. Cette question possède trois volets : 1) l'(auto)appropriation par Sa majesté (parfois avec la complicité des indiens eux-mêmes) du territoire sous la forme d'un corps de lois (lois sur les indiens, traités historiques, etc.) avec son ontologie figée (« bande », « réserve », « métis »). Ainsi, l'attribution d'une personnalité juridique au sauvage scellait-elle leur consentement légal à l'entreprise organisée de spoliation dont il serait sujet, l'anthropophagie du civilisé en quelque sorte ; 2) la mise en mouvement relative de ce corps dans l'histoire par le jeu de la jurisprudence et de son système d'exceptions ; 3) la reconquête d'une certaine liberté de mouvement sous l'impulsion à la fois de décisions nationales (Cf., l'arrêt *Calder* 1973 de la Cour Suprême qui confirme les droits autochtones – dont ceux de chasse, de pêche et de piégeage des animaux – dans la *Loi constitutionnelle de 1982*¹) ou bien internationales (*Charte des Nations Unies* de 1945 établissant l'égalité de droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, décision de la Cour internationale de justice en 1960 reconnaissant la valeur légale d'un traité conclu avec un souverain non européen).

Dans cette optique, l'actualité du nomadisme doit être entendue dans un double sens : 1) elle est le lieu vivant de la transmission d'un certain savoir culturel perpétuant un lien communautaire, une performance de la mémoire ; 2) elle est une lutte menée sur le terrain du droit et de la politique au nom d'une autonomie réelle de mouvement.

D'un point de vue épistémologique, la loi constitutionnelle de 1982 offre au droit canadien la possibilité de dialoguer avec les droits autochtones pour former un nouveau corps « métis » de connaissances juridiques et jurisprudentielles. Dans le même temps, elle oblige à un travail d'authentification et de codification de ces droits autochtones..

Aussi, la perspective d'un tel déplacement des territoires juridiques n'est-elle pas sans poser un certain nombre de questions :

- 1) l'entrée en vigueur d'un droit autochtone risque de se heurter soit à une certaine fétichisation paralysante du passé (celle du mythe de l'ascendance, de l'appartenance communautaire), soit à la faiblesse des preuves historiques les légitimant, soit encore à son inadaptation patente au contexte contemporain;
- 2) en pratique, l'application et la protection des droits autochtones appartiennent souvent soit au domaine de l'exceptionnel, pour ne pas dire de la concession, soit à celui d'un droit international qui n'a souvent pas les moyens de ses bonnes intentions ;
- 3) à la suite de l'arrêt *Calder*, semble s'esquisser la possibilité d'un nouvel espace juridique pour le dialogue entre autochtones et anciens colons. Eventualité que semblent entretenir la génération des « traités modernes » (cf., la convention de la Baie James de 1970, traité avec les Nisga'a et les Inuits). En effet, la logique amorcée par ces traités est de moins en moins celle de la cession des droits ancestraux (et donc l'allégeance à la Couronne) contre la jouissance relative de l'usufruit du territoire. Il s'agit désormais d'assurer la « protection » de ces droits garantis par l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. De plus, ces traités

modernes s'accompagnent d'un droit très large (mais limité) à l'autonomie gouvernementale par la cession ou la mise en compétition de prérogatives provinciales (éducation, santé, droit de la famille). Il semble donc que ce soit du dialogue renouvelé entre provinces et communautés autochtones que doit advenir le changement. Il y aurait peut-être un devenir-province voire un devenir-nation des territoires autochtones.

Cela dit plusieurs dangers guettent à l'horizon: a) le non-respect (ou le respect relatif) de l'article 35 sur la garantie des droits ancestraux par les provinces qui refuseraient de jouer le jeu dynamique de la négociation, b) la généralisation du régime d'exception consenti aux Indiens à l'ensemble de leur culture, qui passerait alors sous tutelle. Le risque étant que cette culture ne soit plus qu'une somme de droits dont le contenu et l'application échapperaient en partie à la responsabilité des indiens eux-mêmes, c) la reconstruction à des fins exclusivement juridiques de l'histoire des Amérindiens (qui ne vaut d'ailleurs guère mieux que la version folkloriste de certains).

Une des conséquences les plus manifestes de la logique juridique des droits ancestraux est de favoriser la reconstitution d'une image extrêmement statique de l'occupation du territoire et de l'identité des nations amérindiennes qui l'ont habitée au cours de l'histoire. Pour répondre pleinement aux critères juridiques et éviter que l'histoire ne devienne un outil pour nier l'existence des droits, il faut gommer autant que possible les phénomènes de migration et d'amalgame de populations qui auraient pu survenir à la suite des guerres ou d'épidémies (Beaulieu, 2000 : 542-543)

En vérité, le problème est bien plus complexe que le ne présente Alain Beaulieu. L'histoire n'est pas moins fixatrice ou arbitraire que le droit. Ce que le nomadisme déploie, c'est la possibilité de l'interprétation dans chacune des deux disciplines et l'éventualité de leur croisement sur le fond de questionnements communs.

Bibliographie

- BARTHES, Roland (1989), *Les Planches de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert vues par Roland Barthes*. Musée de Pontoise édition Association les amis de Jeanne et Otto Freundlich, 1989.
- BEAULIEU Alain (2000). « Les pièges de la juridiciarisation de l'histoire autochtone ». *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 : 541-551.
- DIDEROT, Denis et Jean le Rond d'Alembert [publiés par], *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences et des métiers*. Paris, Briasson, vol. 14.
- HAVARD, Gilles (2003), *Empire et métissages*. Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2003.
- NOUSS, Alexis (2001), *Dictionnaire du métissage*. Pauvert, Paris.
- QUENTIN, Jean (1996), *Des nomadismes. Repères historiques et juridiques*. Paris, La caserne.

RAO, Sathya (2005). « Principes d'un dictionnaire en déplacement », actes du colloque international « DIS/LOCATION: Writing/ Exile/ Migrancy/ Nomadism/ Bordercrossing », Concordia University,
http://artsandscience.concordia.ca/cmll/Dislocation_Rao.htm
RAO, Sathya (2006). « Le dictionnaire en déplacement comme dispositif épistémologique de résistance », site POEXIL, <http://www.poexil.umontreal.ca>
ROBINSON, David (2000), *Paths of Accomodation*. Ohio, Oxford Ohio University Press.

¹ Ce qui veut dire que la protection des droits ancestraux à la préséance sur la législation dans les limites fixées par les tribunaux.