

Tolérance religieuse et égalité : le cas du commerçant noir et de sa critique de l'esclavage dans *El Periquillo Sarniento*

JORGE CHEN SHAM

Universidad de Costa Rica

Academia Nicaragüense de la Lengua

Academia Norteamericana de la Lengua Española

Résumé

Si la réalité est un livre que l'apprenti Periquillo apprend à lire par le biais de ses précepteurs, c'est parce que le maître à penser (et à agir également) doit passer par des figures parfois très différentes qui mettent en scène des principes comme la tolérance et l'égalité des êtres humains. C'est le cas qui arrive à Periquillo lors de son séjour à Manille, où il a affaire à un commerçant noir avec lequel il connaît la problématique de l'esclavage et son trafic. *El Periquillo Sarniento*, considéré le premier roman latino-américain dans son sens moderne, fait une plaidoirie en faveur de la liberté de pensée et la fraternité universelle.

Mots clés: José Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, littérature mexicaine, *Bildungsroman*, critique de l'esclavage

Resumen

Si la realidad se desarrolla como el libro en el que el discípulo Periquillo aprende a leer por medio de sus preceptores, es porque el maestro de ideas (y de acciones también) debe asumir formas a veces tan diferentes que ponen en escena principios como la tolerancia o la igualdad entre los seres humanos. Es lo que le sucede a Periquillo en su estancia de Manila, en donde se codea con un comerciante negro que lo introduce a la problemática de la esclavitud y su tráfico. *El Periquillo Sarniento*, considerado la primera novela latinoamericana en su sentido moderno, hace un alegato en favor de la libertad de pensamiento y de la fraternidad universal.

Palabras claves: José Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, literatura mexicana, *Bildungsroman*, crítica de la esclavitud

Chez José Fernández de Lizardi et plus particulièrement dans *El Periquillo Sarniento* (1816) se dessine une structure d'apprentissage qui problématise non seulement les enjeux de l'éthique et la révolution de la connaissance, mais qui incarne aussi les valeurs de la tolérance et du cosmopolitisme développées par le Siècle des Lumières. Si la réalité est un livre que l'apprenti Periquillo doit apprendre à lire par le biais de ses précepteurs, c'est parce que le maître à penser (et à agir également) doit passer par des figures parfois très différentes qui mettent en scène des principes comme la tolérance et l'égalité des êtres humains. Tel est le cas chez Lizardi du commerçant noir, rencontré à Manille, port franc du Pacifique au XVIII^e siècle. Dans ce roman de formation, la différence avec le mandarin chinois Limahotón n'est qu'apparente pour Periquillo, notamment si on prend en compte le fait que du point idéologique il s'agit de défendre une éthique –universelle pour l'instance narrativement– et de communier avec des valeurs morales, au fur et à mesure que sont critiqués l'esclavage et l'ignorance culturelle.

Lizardi adhère au principe humaniste faisant de l'expérience le meilleur maître de la vie (*Vita magistra est*), mais il faut que chaque situation quotidienne serve au progrès de l'utilité morale, et ce en même temps que sont présentées des aventures aussi insolites et extraordinaires les unes que les autres. D'où le recours au principe de l'autocorrection et des bonnes résolutions que Periquillo met en pratique lorsqu'il se repent de ses aventures picaresques. A la fin du roman, il souligne ainsi le but éducatif

de son histoire, refusant l'orientation marginale et dissolue de son existence: « Últimamente, doy infinitas gracias a los cielos porque a lo menos no me envejecí en la carrera del vicio y la prostitución, sino que aunque tarde, conocí mis yerros, los detesté y evité caer en el precipicio adonde me despeñaban mis pasiones » (Lizardi, 1997: 916)¹. La prise de conscience implique ici la divergence temporelle et la valorisation que fait le sujet de son parcours biographique. On peut retenir alors la métaphore épistémique du chemin ; mais ce désir de repentir qui ébranle le for intérieur de Periquillo à la fin de sa vie, appelle aussi à un rejet collatéral, celui de « la carrière du vice et de la prostitution », à laquelle il attribue sa conduite déréglée et néfaste du fait de ses passions. Celles-ci sont vues comme détruisant l'existence et menant à la ruine si on ne se reprend pas à temps, d'où l'utilisation du verbe « despeñarse », qui sous-entend une possible chute physique et morale.

Apprendre à partir de sa vie dissolue et éviter à ses fils le désolant chemin des vices est l'objectif affiché d'une écriture qui renvoie à l'expérience individuelle et à une lecture de la vie passée. Il s'agit de rechercher dans les événements et les aventures qui ont façonné le picaresco, lequel se sent soulagé en examinant divers éléments de la vie passée, le rapport entre lecture et instruction dans le contexte du Siècle des Lumières. Roger Chartier écrit à ce propos que si « las enseñanzas de las novelas son separadas de la trama narrativa y formuladas en forma de sentencias y aforismos, fácilmente localizables » (2006 : 192) bientôt ils aboutiront à séparer ou à dissocier « las peripecias particulares de la intriga y la universalidad de los sentimientos

que revelan » (Chartier, 2006: 192). Ces enseignements sont alors insérés dans le cadre d'une structure d'apprentissage où cette identification se produit pour pousser l'imagination et la sensibilité du lecteur à une prise de conscience. Mais dans un texte comme *El Periquillo Sarniento*, que l'histoire de la littérature latino-américaine considère comme étant le roman fondateur de l'Amérique hispanique, le fait que le personnage soit le premier à rendre possible cette évaluation morale et rétrospective, permet que la leçon pratique soit activée dans l'intrigue romanesque. Periquillo, alors adulte et heureux du redressement de sa vie, souligne la portée morale de son livre et de sa lecture, en affirmant que :

Los libros morales serios es cierto que enseñan, pero sólo por los oídos, y por eso se olvidan sus lecciones fácilmente. Éstos [se refiere al libro que escribe Periquillo] instruyen por los oídos y por los ojos. Pintan al hombre como él es, y pintan los estragos del vicio y los premios de la virtud en acaecimientos que todos los días suceden. (Lizardi, 1997 : 939)²

De ce point de vue, les événements qui se sont déroulés à Manille ainsi que le portrait du commerçant noir vu au travers de sa conduite (paroles et actions) retiennent l'attention de Periquillo et il va ainsi mettre en pratique la théorie sur la tolérance, chère aux Lumières. Les débats sur la pratique religieuse à l'intérieur d'une société invitent dès lors à réfléchir sur les régimes de gouvernement et les devoirs et les droits du citoyen quant à l'utilité publique, aboutissant à ce que l'on appelle désormais la conscience individuelle. Dans la période de transition du XVII^e au XVIII^e siècle, le respect

des êtres humains incarne une forme d'éthique universelle. D'après Norbert Bilbeny, cette éthique correspond davantage à une notion trans-religieuse à la fin du XVIII^e siècle : « tras rechazar las premisas teológicas y disponerse al servicio de la razón [se busca] unas tolerancias universales que hicieran imposible una vuelta del fanatismo religioso » (2004: 15)³. La fonction de la bonté et de la charité en tant que vertus propose une réflexion critique sur la bienveillance humaine comme moteur d'une nouvelle compréhension fondée sur la pratique de la morale et où se côtoient, d'après David Hume dans sa *Recherche sur les principes de la morale* (1751) : « la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie » (2006: 44). Ce respect de ceux qui ne pensent pas comme vous⁴, affirme Ángel Ocampo qui a fort bien analysé les liens entre tolérance et aspirations d'égalité, est « un contrato de reciprocidad igualitaria, [para lo cual] tiene sentido admitir que todo lo que se haga le será devuelto en igual medida, por ello deberá abstenerse de no hacer al otro lo que no se desea en lo propio » (2002: 72).

Entendu dans ce sens, le libre choix du culte religieux est alors l'expression de la liberté de conscience. Mais la différence de culte souligne de surcroît la capacité à tolérer et à respecter son semblable. Or, dans le langage du XVIII^e siècle, celui qui est capable de tolérer et d'affronter l'opinion de l'étranger respecte les normes du principe humanitaire, développant alors la figure de l'homme cosmopolite

– ou citoyen du monde – (soit, au sens étymologique, l'idée d'une philanthropie universelle). Ses réflexions sont orientées, indique Emmanuel Kant dans son discours « Théorie et pratique : A propos du topique 'cela est valable pour la théorie mais ça ne sert à rien dans la pratique' » (1793) : « con vistas al bien del género humano en su conjunto, y en tanto que se lo concibe progresando hacia ese bien a través de la serie de todas las generaciones futuras » (2004: 186). A ce sujet, le mérite de Kant est de poser la « philanthropie universelle » comme étant une vocation de la nature humaine. Il affirme d'ailleurs sans hésitation :

¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro? Porque entonces podemos amar a la especie, aunque sea siquiera en su constante acercamiento al bien; de lo contrario tendríamos que odiarla o despreciarla, diga lo que diga en contra de esto la afectación de una filantropía universal [...]. (2004 : 231-232)

Kant est catégorique quant à l'orientation vers un sentiment cosmopolite : l'être humain doit être convaincu du progrès et des avancées conduisant au perfectionnement moral, d'autant plus que celui-là exige de se référer à un niveau de moralité plus élevé devant les possibles plaintes des générations futures (Kant : 235). Quelqu'un de cosmopolite a de ce fait une conscience qui le pousse à une amélioration continue : « tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que se es en comparación con lo que se

debe ser – por tanto su autocensura – se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer » (Kant: 235-236). Cette connaissance du monde informe un genre cher au XVIII^e siècle où l'intérêt est d'enraciner le contenu phénoménologique de la conduite humaine dans des actions qui démontrent désir et volonté. Par l'attention que les philosophes des Lumières portent à la façon d'énoncer ce bon usage de la liberté et de l'amour de soi, la morale se voit subordonnée à l'éthique, d'où la conclusion suivante : « Or, mon bien ne pourrait-il pas être la cause du mal d'autrui ? » (Audi, 1997 : 14).

Le noyau de cette expérience commence à Manille où Periquillo doit séjourner pendant qu'il est au service d'un colonel. Il se rend à l'île de Sancheofú, avec son maître le mandarin Limahotón, lequel va lui offrir protection et sagesse. Dans un espace lointain et distant, Periquillo s'éloigne donc de sa vie de picaro. Le roman présente dès lors une structure d'apprentissage positive étant donné que Periquillo va utiliser sa capacité d'entendement et saura tirer les leçons qui façonnent « un hombre de bien a toda prueba » (Lizardi 1997: 722)⁵. Tout commence⁶ lorsqu'il découvre l'humanité et la philanthropie universelle. Il assiste en effet à un incident malheureux entre « un comerciante rico, pero negro » (Lizardi, 1997: 723)⁷ et un jeune officier anglais qui vient de trébucher et dont le chapeau est tombé par terre. Cet officier anglais réagit mal. Furieux, il n'accepte pas les excuses du commerçant. En évoquant le modèle du *miles gloriosus* de la tradition classique, on voit combien l'orgueil et la vanité ne

permettent pas à cet officier de réfléchir et ses paroles démontrent qu'il est vexé : « aunque él no cesaba de echar bravatas, en las que mezclaba mil protestas de vindicar su honor ultrajado por un negro » (Lizardi 1997: 723)⁸. L'affaire finit de façon surprenante dans un duel avec des pistolets, malgré les fausses réticences de la part de l'officier qui souligne les différences raciales : « que, aunque no me es lícito ni decente el medir mi valor con un negro, sin embargo, seguro de castigar a un villano osado, acepté el desafío » (Lizardi, 1997: 724)⁹. Le commerçant accepte pour sa part à une seule condition : que l'un des deux pistolets soit chargé de deux balles tandis que l'autre restera vide. Les témoins rétorquent alors que les règles de duel ne sont pas respectées : « los testigos decían que éste no era el orden de los duelos, que ambos debían reñir con armas iguales » (Lizardi, 1997: 725)¹⁰. Le commerçant ne se soumet pas alors aux règles stéréotypées du duel, estimant que le Ciel lui rendra justice ou qu'il bénéficiera d'un coup de chance. Toutefois, le véritable enjeu idéologique se trouve ailleurs, car Lizardi met en scène les préjugés de races (produits par les inégalités entre les hommes) et les réunit à l'occasion d'un duel à deux pistolets, traduisant ainsi qu'il n'y a pas d'échange égal là où domine la discrimination. Les « armas iguales » doivent-elles s'utiliser lorsque les personnes en cause sont des sujets de droit. La coexistence des inégalités produit l'affrontement, sauf si on déjoue les valeurs véhiculées dans les propos de l'officier anglais qui ne reconnaît pas être l'égal du commerçant.

Le premier à tirer est l'officier anglais, mais il a choisi le pistolet non chargé. Tout le monde pense alors que

le commerçant va tirer en prenant son pistolet et se venger ainsi de l'atteinte à l'honneur qui vient de lui être faite. Mais il offre le pistolet à son opposant avec l'intention d'en finir avec ce duel, en disant qu'il ne peut pas tirer sur un homme non armé et lui montre même des signes d'amitié. La signification de cet acte de magnanimité frappe l'officier anglais qui avoue tout de suite avoir eu tort. De cette façon, il confirme ce qu'il a nié et refusé d'admettre auparavant : « –Sí míster, somos amigos y lo seremos eternamente; dispensad mi vanidad y mi locura. Nunca creí que los negros fueran capaces de tener almas tan grandes. –Es preocupación que aún tienen muchos sectarios, dijo el negro, quien abrazó al oficial con toda expresión » (Lizardi, 1997: 725)¹¹. L'expression du regret de l'officier anglais porte aussi sur sa récente prise de parole à propos des différences de race (« el medir mi valor con un negro »). Son cas est d'autant plus intéressant qu'on pourrait douter de sa sincérité du fait même de ce qu'il exprime lors de la prise de conscience de son égarement (« Nunca creí que los negros fueran capaces de tener almas tan grandes »). Autrement dit, si certes sa spontanéité le trahit, ce sont en réalité les paroles du commerçant qui mettent en évidence les causes et l'origine des pensées de cet officier (« Es preocupación que aún tienen muchos sectarios »). Mais, tout en contribuant à dédramatiser et à justifier le trouble émotif de cet officier, on devine en creux le discours de ceux qui acceptent les différences raciales (« Nunca creí que los negros fueran capaces de tener almas tan grandes »). N'oublions pas que le mot « sectario » est employé dans son sens étymologique d'intolérant, de fanatique d'une

secte religieuse ou philosophique. Sont donc visibles ici les traces des débats portant sur la discrimination, sujet qui attire l'attention des interlocuteurs du commerçant noir.

L'enjeu de cette scène est tel qu'il retient l'intérêt de Periquillo qui invite alors les deux duellistes à prendre un rafraîchissement afin d'entamer la conversation. En provoquant une telle invitation, Periquillo définit une problématique dont il importe de questionner les présupposés :

—Señores, para mí fue un enigma la última expresión que usted dijo de que jamás creyó que los negros fueran capaces de tener almas generosas, y la que usted contestó a ella diciendo que era preocupación tal modo de pensar [...] y apreciara aprender de la boca de usted las razones fundamentales que tiene para asegurar que es preocupación tal pensamiento. (Lizardi, 1997: 726)¹²

Dans le *Bildungsroman*, les conditions de fonctionnement de cette quête aboutissent à une éducation privilégiée – laquelle doit offrir une orientation facilitant le développement du jeune disciple en le rattachant à une situation quotidienne, que celle-ci soit profitable et d'une utilité pratique avérée ou qu'elle relève du voyage utopique – qui « met l'accent sur la positivité de l'imagination utopique, projection d'un désir, représentation d'un monde meilleur, expérimentation sociale, imaginaire certes, mais vouée à servir de modèle pour une transformation politique du monde réel » (Racault, 1991 : 14). La modalité discursive à laquelle a recours le *Bildungsroman* implique l'émergence d'un dialogue. Il s'agit d'une demande intellectuelle où des

sages doivent informer, expliquer, répondre aux objections (Racault, 1991 : 23). C'est ce qui a eu lieu pour Periquillo dans un mouvement de confrontation qui donne sens à la recherche de connaissance. Par respect et par politesse, c'est le commerçant qui débute en cédant la parole à l'officier anglais, lequel lui répond mal une fois encore :

—Pues siendo así, dijo el negro, dirigiéndome la palabra, sepa usted que el pensar que un negro es menos que un blanco generalmente, es una preocupación opuesta a los principios de la razón, a la humanidad y a la virtud moral. Prescindo ahora de si está admitida por algunas religiones particulares, o si la sostiene el comercio, la ambición, la vanidad o el despotismo. Pero yo quiero que de ustedes el que se halle más surtido de razones contrarias a esta proposición, me arguya y me convenza si pudiere. (Lizardi, 1997: 726)¹³

On est frappé de constater la convergence des propos du commerçant anglais sur la fausse supériorité des races avec la pensée éclairée dont le fondement est la richesse et la propriété privée. Par exemple, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau critique le fait que les besoins et la nécessité de conservation de l'autre, attachée à la loi naturelle, donnent lieu à l'oppression des faibles et blâme alors le fait que la force s'impose pour préserver l'esclavage et assujettir l'autre :

Telle fut, ou dut être, l'origine de la Société, et des Lois, qui donnèrent de nouvelles entraves aux faibles et de

nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère. (2008 : 128-129)

Rousseau fustige ensuite le commerce comme étant la source d'une activité permettant le détournement de la loi de nature afin de maintenir le joug de la servitude et le pouvoir du glaive : « la Loi de Nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses Sociétés, où, sous le nom de Droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible » (Rousseau, 2008 : 128). Cette censure portée sur le rôle du commerce lui sert alors à attaquer le trafic d'esclaves. Au-delà donc de la convoitise qui fait détourner les lois naturelles, Lizardi étend au commerçant anglais la critique contemporaine conduisant à la future abolition de l'esclavage. Néanmoins il commence à marquer les thèmes pouvant prêter à controverse ou qui seraient de nature à mettre en exergue sa plaidoirie :

Sé y he leído algo de lo mucho que en este siglo han escrito plumas sabias y sensibles en favor de mi opinión; pero sé también que estas doctrinas se han quedado en meras teorías, porque en la práctica yo no hallo diferencia entre lo que hacían con los negros los europeos en el siglo XVII y lo que hacen hoy. Entonces la codicia acercaba a las playas de mis paisanos sus embarcaciones, que llenaban de éstos, o por intereses o por fuerza; las vomitaban en sus puertos y

hacían un tráfico indigno con la sangre humana. (Lizardi, 1997: 727)¹⁴

Précisons que la dénonciation que nous venons d'entendre chez ce commerçant est à lire à différents niveaux; ce qui nous amène à souligner les enjeux idéologiques présents, lesquels sont liés tant à la philosophie éclairée qu'à la critique de l'esclavage. De ce point de vue, on constate que la première partie du texte se développe à partir de la dichotomie pratique/théorie, si chère aux philosophes de la seconde moitié du XVIII^e siècle lorsqu'il s'agit d'agir et se comporter en respectant l'éthique. La deuxième partie de cette citation s'articule pour sa part sur la critique du trafic de l'esclavage, dénonçant la convoitise, c'est-à-dire le besoin de posséder de l'être humain. Ceci implique un non-dit qui est supposé être inclus dans cette définition, à savoir la condamnation de l'égoïsme et du calcul intéressé. Lizardi personifie cet abus, placé au rang des choses les plus abominables que l'humanité ait pratiquées, afin que l'effet abrupt de la traversée marine se rapproche de l'action d'ingestion vorace. Le verbe « vomitar » (vomir), utilisé pour traduire ce processus de la traite d'esclaves et le texte attendant, témoignent de la façon dont la littérature en tant que forme de connaissance perçoit les Noirs comme étant des déchets humains. De surcroît, l'action de vomir soulève d'autres interrogations. Celles-ci permettront de recentrer notre analyse. Si les Noirs sont expulsés et rejetés par le biais de navires qui les « vomissaient » outre-Atlantique, ils sont également projetés violemment au dehors. La stratégie discursive de Lizardi se développe donc en fonction des finalités

qu'il prête à ce personnage de commerçant noir, caractérisé également comme étant quelqu'un qui s'enrichit avec les comptoirs d'Extrême Orient. Avec ce porte-parole sont dénoncées à maintes reprises les exactions des Européens et le fait que les lumières de ce siècle n'ont rien fait progresser à cet égard :

Lo peor es que para el caso, lo mismo que en La Habana se hacía a proporción en todas partes, y yo en el día no advierto diferencia en la materia entre aquel siglo y el presente. Crueldades, desacatos e injurias contra la humanidad se cometieron entonces; e injurias, desacatos y crueldades se cometen hoy contra la misma, bajo iguales pretextos. (Lizardi, 1997: 727)¹⁵

À quoi doit-on ce détournement du « sentiment de humanité » (« sentiment d'humanité ») ?, se demande alors le commerçant anglais. Il l'attribue à une passion – soit un sentiment dérégulé¹⁶ – avec laquelle tout bascule au profit de l'individuel, synonyme de une « excesiva inclinación o preferencia a personas o a ideas por interés o motivo particular » (Álvarez de Miranda, 1992 : 592). Lorsque le bien commun et le respect d'autrui sont négligés, la capacité à faire vivre la Justice est anéantie ; néanmoins, la valeur éthique de cette dernière est mesurée par la valeur des échanges entre les personnes. Ceux-ci, bien qu'évidents, méritent d'être soulignés, si on veut une approche « pratique » de l'objet moral. Le philosophe anglais David Hume affirmait à ce propos : « Allí donde la mutua consideración y tolerancia no sirvieran para propósito alguno, no podrían dirigir la conducta de ningún hombre razonable » (Hume, 2006: 63).

Voilà les clés qui modélisent et façonnent la pensée du commerçant noir. Il continue sa plaidoirie en s'intéressant aux sources de la question de la tolérance avec la polémique sur les guerres de religion et la critique du trafic d'esclaves, autant d'éléments qui contribuent à faire sens tout en étant liés au discours sur le principe d'humanitarisme :

Lo que me admira y me escandaliza es ver estos comercios tolerados y estos malos tratamientos consentidos en aquellas naciones donde dicen reina la religión de la paz, y en aquellas en que se recomienda el amor del semejante como el propio del individuo. Yo deseo, señores, que me descifréis este enigma. ¿Cómo cumpliré bien los preceptos de aquella religión que me obliga a amar al prójimo como a mí mismo, y a no hacer a nadie el daño que repugno, comprando por un vil interés a un pobre negro, haciéndolo esclavo de servicio, obligándolo a tributarme a fuer de un amo tirano, descuidándome de su felicidad, y acaso de su subsistencia, y tratándolo a veces quizá poco menos que bestia? (Lizardi, 1997: 728-729)¹⁷

La confrontation donne à voir la mauvaise conscience qui surgit ici du choc entre les préceptes chrétiens et le raisonnement commercial fondé sur l'exploitation du travail humain. Cet aspect ressort clairement chez le commerçant. Cependant, ce qui retient en première instance l'attention, c'est l'expression : « estos comercios tolerados y estos malos tratamientos consentidos », car par un jeu d'équivalences se voit traduite une sémantique pervertie, notamment lorsque Lizardi convoque « la religión de paz » et la notion d'amour universel (« el amor del semejante

como el propio del individuo »). Décrire la puissance du commerce et le trafic d'esclaves de l'Afrique aux Antilles – en ce sens où cette conduite, bien sûr pharisienne, souligne le décalage entre la théorie et la pratique –, montre que les principes sont détournés et ne sont pas respectés. En revenant, dans sa première partie, à la question posée à ses interlocuteurs par le commerçant, il évoque le principe de tolérance (« ¿Cómo cumpliré bien los preceptos de aquella religión que me obliga a amar al prójimo como a mí mismo, y a no hacer a nadie el daño que repugno[...]? »). Mais, ce faisant, c'est tout le discours sur la traite négrière qui est remis en cause en esquissant un récit qui met en avant, d'une part l'opposition maître/serviteur et, d'autre part, l'opposition être humain versus bête. Ainsi, la seconde partie de la question, à partir de constructions syntagmatiques recourant au gérondif, s'intéresse à l'émergence du commerce d'esclaves certes, mais fait aussi appel explicitement à un rapport de forces reproduisant des inégalités. Et lorsque le commerçant finit de poser sa question, on comprend très bien que la seconde partie dément toute idée de tolérance et que s'impose une ligne de démarcation censée séparer la réalité et ce que les philosophes et les hommes de raison ont prôné. Il y en a donc assez de ces bonnes intentions stéréotypées qui sont exprimées dans les livres et à l'heure de dicter des lois. Lizardi, via la voix du commerçant noir, montre qu'il les trouve inacceptables. Il apparaît donc que cette démarche est conciliable avec la critique que Nuño, le Castillan, fait à l'étranger Gazel dans *Cartas Marruecas* (1789), à propos des considérations que les nations européennes accordent à l'Espagne,

vu la façon dont celle-ci a conduit la Conquête d'Amérique et a commis diverses exactions contre les Indiens :

[...] los pueblos que tanto vocean la crueldad de los españoles en América son precisamente los mismos que van a las costas de África a comprar animales racionales de ambos sexos a sus padres, hermanos, amigos, guerreros victoriosos, sin más derecho que ser los compradores blancos y los comprados negros; los embarcan como brutos; los llevan millares de leguas desnudos, hambrientos y sedientos; los desembarcan en América; los venden en público mercado como jumentos [...]; toman el dinero; se lo llevan a sus humanísimos países, y con el producto de esta venta imprimen libros llenos de elegantes inventivas, retóricos insultos y elocuentes injurias contra Hernán Cortés [...]. (1983: 111)¹⁸

Il faut cependant observer que chez Cadalso ces critiques font résonner la polémique sur la Légende noire que l'Europe éclairée développe face à ce qu'elle considère comme le fanatisme, la cruauté et l'orgueil des Espagnols, en se fondant toutefois sur des appréciations élémentaires. Ainsi, selon Cadalso, les grandes puissances européennes ont déformé la fonction de la religion quant au progrès de la nation espagnole : « por las necesidades de polémica, su atraso y decadencia son utilizados como argumento para demostrar el pernicioso influjo del catolicismo en la civilización y en la vida de los pueblos. Este es el ambiente de la cultura europea con respecto a España durante el siglo XVIII » (Sáinz Rodríguez, 1962: 100). José Cadalso souhaite sauvegarder l'idéal guerrier de Cortés et les valeurs qu'il représente¹⁹.

Aussi, plus que d'analyser les causes de la Conquête, ses observations portent sur les préjudices que la Légende noire diffuse aux quatre coins du monde civilisé, en dévoilant les contradictions de ceux qui attaquent le fanatisme religieux et militaire des Espagnols, sans s'apercevoir qu'ils se conduisent comme ceux qu'ils critiquent : « Sí, amigo, lo confieso de buena fe, mataron muchos hombres a sangre fría; pero a trueque de esta imparcialidad que profeso, reflexionen los que nos llaman bárbaros la pintura que he hecho de la compra de negros, de que son reos los mismos que tanto lastiman la suerte de los americanos » (1983 : 118)²⁰. Or, si Cadalso interroge la Légende noire c'est parce que l'image négative de l'Espagne partagée par les élites éclairées en Europe induit des transformations dans la conscience de sa propre histoire. Mais chez Fernández de Lizardi, les enjeux sont ailleurs et *El Periquillo Sarniento* semble annoncer un réel déplacement de cette problématique. Bien que Lizardi considère que les rapports socio-économiques engendrent des inégalités, la question de la « nature » sous-entend que ses objections relèvent d'une signification nouvelle à la fin du XVIII^e siècle : « Sentado esto, he de concluir con que el maltratamiento, el rigor y desprecio con que se han visto y se ven los negros no reconoce otro origen que la altanería de los blancos, y ésta consiste en crearlos inferiores por su naturaleza, lo que como dije, es una vieja e irracional preocupación » (1997: 729)²¹.

Afin de mieux comprendre les rôles du commerçant noir, revenons-en à la discussion sur les inégalités. David Hume propose par exemple que la source des inégalités provienne chez l'homme de l'égoïsme et de l'avidité.

Ce qui l'intéresse en priorité, par rapport à l'égalité, ce sont les intérêts fondés sur la propriété et la violence instinctive qui déterminent le recours aux différences raciales comme critère de supériorité. Il pense alors, à juste titre, au cas des Indiens américains pour ce qui est de la dichotomie Civilisation/Barbarie : « La gran superioridad de los europeos civilizados sobre los indios salvajes nos tentó a imaginarnos una relación de desigualdad tal con respecto a ellos, que esto hizo que dejáramos de lado toda limitación de justicia e, incluso, toda norma humanitaria al tratarlos » (Hume 2006: 62). Lorsque l'homme s'en prend à ses semblables et à leurs propriétés, c'est parce que l'on ne pratique plus la justice et que l'on a oublié les normes humanitaires. Mais qui est mon semblable ? Lizardi questionne alors l'affrontement « Blanc » / « Noir », qui prend en compte la différence de couleur. Il précise dans la citation ci-dessous que la source d'inégalité à laquelle on a affaire relève de la nature. La nature est-elle donc une source d'inégalité ? Nous en revenons au problème de définition de la nature posée par Rousseau :

Je conçois dans l'Espèce humaine deux sortes d'inégalités ; l'une que j'appelle nature ou Physique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Âme ; l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les différents Privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des Autres,

comme d'êtres plus riches, plus honorés, plus Puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. (Rousseau, 2008 : 64)

Dans l'énumération initiale de Rousseau, les différences de la Nature n'incluent pas la couleur de la peau et quand il parle des inégalités politiques, il vise les rapports de force qui encadrent le plus fort (/le faible) et le plus riche (/le pauvre) face au principe de conservation qui justifie ainsi l'esclavage et l'avènement des inégalités :

[...] le premier moyen de pourvoir à la sûreté commune qu'aient imaginé des hommes fiers et indomptés, a été de se précipiter dans l'esclavage. En effet, pourquoi se sont-ils donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être ? (Rousseau, 2008 : 131)

Mais, cela étant, Rousseau ramène la source de l'inégalité à la Loi du plus fort où les passions sont source d'actions tandis que « les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef » (Rousseau, 2008 : 145). Comme David Hume, Rousseau pense ici à la propriété privée et aux conflits armés qui ont ravagé l'Europe depuis le XVI^e siècle. Quant à la problématique de l'esclavage, les polémiques entraînant la prise en considération de l'humanitarisme secouent non seulement le Siècle des Lumières, mais se heurtent aussi au rôle joué par les Espagnols dans la Découverte et dans la Conquête de l'Amérique alors que les esprits éclairés d'Europe en font un sujet de dispute, vu les enjeux politiques

que véhicule la Légende noire. Selon Charles Minguet, « [u]no de los problemas que se plantean los hombres del Setecientos es saber si el descubrimiento de América favoreció o contrarrestó los progresos de la humanidad » (1974: 320). A partir des critiques émises par Bartolomé de Las Casas dans sa *Brevísima destrucción* à propos des exactions espagnoles contre les Indiens américains – anéantis par les conditions de travail et les maladies qui les ont décimés –, les penseurs éclairés proposent des jugements bien précis²².

Toutefois, chez Rousseau, il n'y a aucune critique en ce qui concerne la traite des Noirs et le trafic d'esclaves. Il parle plutôt de l'obéissance aveugle de l'esclave et de la puissance de celui qui exerce le pouvoir, mais dans un contexte où il s'agit de la société civile et du rapport de forces attendant à l'heure de renverser le Maître et non pas la domination coloniale. Sans doute cela relève-t-il d'une mauvaise conscience qui, à force d'occulter la criante réalité de la réalité coloniale, passe sous silence la question de la couleur, sans l'interpréter en termes de race ou d'ethnie. Chez Lizardi, bien au contraire, c'est un commerçant noir qui met en exergue cette problématique qui est au centre de la réalité du commerce mondial, et ce surtout au XVIII^e siècle quand les Européens développent l'exploitation de ressources venant d'Asie et entreprennent une politique de comptoirs qui enrichit les commerçants, comme celui de Lizardi²³. Mais les arguments de Lizardi ne permettent pas de douter de l'origine de ses propos. L'unité du genre humain est en effet revendiquée chez Fernández de Lizardi, homme des Lumières qui fonde toute sa plaidoirie sur le fait que le commerçant noir est

un être raisonnable, aux sentiments nobles et doté d'une conscience morale. A-t-il pour autant une conscience de la couleur de peau et de la diversité culturelle ? Ce serait sans nul doute une interprétation anachronique. La tolérance éclairée et les aspirations d'égalité sont bien visibles chez le commerçant noir qui recherche la juste application de ce principe universel, en soulignant la différence des mœurs et l'importance de la tolérance envers autrui :

Si el tener a los negros en menos es por sus costumbres, que llamáis bárbaras, por su educación bozal, y por su ninguna civilización europea, deberíais advertir que a cada nación le parecen bárbaras e inciviles las costumbres ajenas. Un fino europeo será en el Senegal, en el Congo, Cabo Verde, etc., un bárbaro, pues ignorará aquellos ritos religiosos, aquellas leyes civiles, aquellas costumbres provinciales, y por fin aquellos idiomas. [...] Luego si cada religión tiene sus ritos, cada nación sus leyes y cada provincia sus costumbres, es un error crasísimo el calificar de necios y salvajes a cuantos no coinciden con nuestro modo de pensar, aun cuando éste sea el más ajustado a la naturaleza, pues si los demás ignoran estos requisitos por una ignorancia culpable, no se les debe atribuir a delito. (Lizardi, 1997: 729-730)²⁴

C'est dans ce contexte de prise en compte des particularités des mœurs que doivent être replacées les paroles de ce commerçant qui agit et pense comme un philosophe à la mode. Les paroles de ce commerçant sont calquées sur le *criticismo ilustrado* à propos de l'observation des peuples²⁵ et il s'agit d'un témoignage venant de sa

propre expérience personnelle en tant qu'homme d'affaires qui a voyagé un peu partout dans le monde. C'est là une nouveauté chez Fernández de Lizardi. De ce fait, si chaque province ou nation tient à ses propres particularités, c'est parce que « [l]a multitud y variedad de trajes, costumbres, lenguas y usos » (Cadalso, 1983: 138)²⁶, comme l'explique Nuño à Ben-Beley, le maître à penser de Gazel dans la lettre XXI de *Cartas marruecas*, appartient au caractère national. La conjonction de cette double apologie de la variété dans l'unité offre un raccourci remarquable de la thèse des inégalités sociales, prônée par le commerçant noir. Chaque peuple ou nation développe des traits propres à son caractère particulier, de telle sorte que la diversité devient une caractéristique distinctive et différentielle. Cependant, comme le remarque le commerçant de Lizardi, la différence a été conçue comme étant le point de départ d'une supériorité culturelle à partir de la dichotomie Civilisation/Barbarie construite par « une civilisation européenne » au degré plus performant de raffinement et aux avancées scientifiques reconnues. La méconnaissance d'abord, puis l'ignorance que cette dichotomie entraîne, ne s'ajustent pas à la « conduite discrète et prévenante » (Lévi-Strauss 1955: 35) à laquelle Claude Lévi-Strauss adhère, attirant l'attention sur un chef de mission d'une expédition coloniale lors de son séjour au Brésil dans les années 30²⁷. Le commerçant anglais applique-t-il alors les principes de tolérance culturelle qui induisent, au-delà de la compréhension humaine, l'attitude d'un autre maître de Gazel dans *Cartas marruecas*, lorsque Nuño avoue avec sincérité: « algunas veces me dice: de

eso no entiendo; y otras : de eso no quiero entender » ? (Cadalso, 1983: 83)²⁸

Rappelons pour conclure que Florence Bancaud-Maënen rapproche la prise de conscience de l'individu dans le *bildungroman* avec la capacité des formes romanesques à représenter les méthodes d'éducation dans un cadre authentique, lorsque cette formation pédagogique est au service de la transmission et de la mise en question de la connaissance pratique et non théorique (1998 : 23-24). Cet enjeu idéologique se rapporte précisément au besoin réformateur que cet écrivain mexicain entreprend de développer en suivant une conception d'évolution du personnage picaresque, maintes fois posée par la critique spécialisée²⁹ et se donne à voir dans la continuité du genre éducatif à tendance « didactico-moralisante ». Ses possibilités d'aventures, dont on peut tirer des leçons, correspondent à la mobilité spatiale que le picaro est obligé de dépasser afin que « se pued[a]n conocer las astucias y los peligros del mundo » (Mora, 1995: 247). C'est bien là une épreuve que Periquillo est censé comprendre pour ensuite se ressaisir. Chez Fernández de Lizardi, ce cadre idéal pour apprendre une conduite universelle à l'égard de la tolérance passe par le choix qui dépasse les stéréotypes de cette époque de retenir le cas d'un commerçant noir pour blâmer l'esclavage et la traite³⁰, considérés aujourd'hui comme des crimes contre l'humanité, façonnant de cette façon une démarche sans doute humaniste (Lavou, 1997 : 9).

Notes

1 « Finalement, je remercie infiniment le ciel parce qu'au moins je ne vieillis pas

dans la carrière du vice et de la prostitution, mais bien que je reconnusse mes fautes tardivement retard, je les détestai et j'évitai de tomber dans le précipice où mes passions me poussaient ». C'est moi qui traduit et propose une des citations du texte de Lizardi. Par ailleurs, je remercie ma collègue Mme. Cécile Bertin-Élisabeth d'avoir lue une première version de cet article, présentée dans le cadre de la Journée d'études « Les stéréotypes raciaux: constructions, dépassement, rémanences dans les imaginaires européens et américains 17^e-21^e siècles », le jeudi 27 de novembre 2014, Université des Antilles-Guyane.

- 2 « Les livres moraux sérieux, il est certain que ceux-ci enseignent, mais seulement par les oreilles, et c'est pourquoi on oublie facilement leurs leçons. D'autres [il s'agit du livre que Periquillo est en train d'entreprendre d'écrire] instruisent par les oreilles et les yeux. Ils peignent l'homme tel qu'il est et peignent les dégâts du vice et les récompenses de la vertu avec des événements qui se passent tous les jours ».
- 3 Par ailleurs, John Locke sera le premier à poser le débat du respect de la liberté de culte en termes de tolérance religieuse face au caractère non-confessionnel de l'État et au rôle de la religion dans un gouvernement civil. Il écrit de surcroît dans un contexte de guerres de religion, *Ensayo sobre la tolerancia*, in *Cartas sobre la tolerancia*, Madrid: Mestas Ediciones, 2^eme édition, 2005.
- 4 Je paraphrase le titre suggestif de l'article suivant de Hans Ulrich Gumbrecht : « Persuader ceux qui pensent comme vous : Les fonctions du discours épictétique sur la mort de Marat », in *Poétique*, n. 39, 1979, p. 363-364. Parce que c'est plus simple de respecter ceux qui pensent comme vous, la véritable

- tolérance se heurte d'abord à la différence de religion, de mœurs et de langue.
- 5 « un homme de bien à toute épreuve ».
- 6 Et il continuera tout au long de son expérience « culturelle » auprès de Limahotón. Ainsi, celui-ci lui permet de pratiquer de nouvelles règles et qu'il façonne au fur et à mesure des évolutions de son apprenti. Ce sont donc des leçons pratiques.
- 7 « un commerçant noir, mais riche ».
- 8 « cependant il ne cessait de lancer des bravades auxquelles il mêlait mille assurances de venger son honneur outragé par un Noir ».
- 9 « quoiqu'il ne me soit pas licite et décent de mesurer ma valeur face à un Noir ; pourtant, sûr de punir un vilain arrogant, j'acceptai le défi ».
- 10 « les témoins disaient que cela ne se passait pas comme cela dans les duels, que tous les deux devaient combattre à armes égales ».
- 11 « – Oui, sir, nous resterons amis et nous le serons éternellement ; pardonnez ma vanité et ma folie. Je ne croyais pas que les Noirs étaient capables d'avoir de grandes âmes. – C'est une préoccupation qu'ont encore de nombreux sectaires, dit le Noir, en serrant dans ses bras l'officier avec estime ».
- 12 « – Messieurs, la dernière remarque que vous avez proférée, selon laquelle vous n'avez jamais cru que les Noirs étaient capables d'avoir des âmes généreuses, et celle que vous avez faite en répondant que cette façon de penser était préoccupante, ont été pour moi des énigmes [...] et j'apprécierais d'apprendre de votre propre bouche les raisons fondamentales qui sont les vôtres pour pouvoir assurer le fondement d'une telle pensée ».
- 13 « – Puisque c'est ainsi, dit le Noir, en m'adressant la parole, sachez que penser qu'un Noir est moins qu'un Blanc est une préoccupation opposée aux principes de la raison, à l'humanité et à la vertu morale. Je m'abstiendrais maintenant de prononcer si cela est admis par quelques religions particulières ou soutenu par le commerce, l'ambition, la vanité ou le despotisme.
- Mais je voudrais que celui qui parmi vous a le plus d'idées contraires à cette proposition, puisse me présenter son argumentation et me convaincre le cas échéant ».
- 14 « Je sais et j'ai lu certaines choses sur ce que dans ce siècle ont écrit beaucoup de plumes savantes et sensibles en faveur de mon avis; mais je sais également que ces doctrines en sont restées à l'état de simples théories parce que, dans la pratique, je ne trouve pas de différence entre ce que faisaient avec les Noirs les Européens au XVII^e siècle et ce qu'ils font aujourd'hui. À cette époque-là, la convoitise poussait vers les plages de mes frères les embarcations des Européens qui les remplissaient avec ces derniers, par intérêt ou par force; les vomissant dans leur ports en faisant un trafic indigne avec du sang humain ».
- 15 « Le pire dans tout cela, c'est que ce qui se faisait à La Havane se faisait de la même façon partout ; et moi, actuellement, je ne trouve aucune différence sur ce point entre ce siècle passé et le siècle présent. Des cruautés, des infractions et des injures contre l'humanité ont été commises jadis; et des injures, des infractions et des cruautés sont encore commises aujourd'hui contre la même humanité, avec les mêmes prétextes ».
- 16 Selon l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, les passions sont l'expression de l'âme humaine à une extrême intensité : « Les penchants, les inclinations, les désirs et les aversions, poussés à un certain degré de vivacité, joints à une sensation confuse de plaisir ou de

- douleur, occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang et des esprits animaux, c'est ce que nous nommons passions. Elles vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté, état où l'âme est en quelque manière rendue passive; de là le nom de passions », cité par Caroline Warman, « From extremes to rigidity : the mechanism of the passion in mid-eighteenth-century French thought » (2001 : 393). Cependant, pour l'esprit critique du siècle éclairé espagnol, la passion doit être fustigée; on en trouve un exemple chez Benito Feijóo dans son discours « Amour de la patrie et passion nationale » (« Amor de la patria y pasión nacional »), Tome III, discours X de son *Teatro crítico universal* (1729), où la passion est considérée comme ce qui attire l'attention vers soi (« de propia conveniencia », p. 98) et qui éblouit la raison et perturbe l'impartialité. Plus avant dans son discours, il caractérise la passion comme étant une « affection dérégulée » (« desordenado afecto »), (1985: 111).
- 17 « Ce qui m'étonne et qui me scandalise c'est de voir ces commerces tolérés et ces mauvais traitements consentis par ces mêmes nations où on dit que règnent la religion de la paix et où on soutient que l'amour du semblable est le propre de tout individu. Je souhaite, Messieurs, que vous m'expliquiez cette énigme. Comment exécuterais-je bien les préceptes de cette religion qui m'oblige à aimer mon prochain comme moi-même et à ne pas faire à autrui le mal auquel je répugne, en achetant par vil intérêt un malheureux Noir, en faisant de lui un esclave, en l'obligeant à rendre hommage à un maître tyran, qui ne se préoccupe pas de son bonheur et peut-être même de sa subsistance, en le traitant moins qu'une bête ? ».
- 18 « [...] les peuples qui vitupèrent tant contre la cruauté des Espagnols en Amérique sont précisément les mêmes qui gagnent les côtes d'Afrique et achètent des animaux dotés de raison, mâle et femelle, à leurs parents, à leurs frères, à leurs amis, guerriers victorieux, du simple fait que les acheteurs sont blancs et ceux qui sont achetés, noirs ; les embarquent comme des bêtes, les emmènent nus, affamés et assoiffés à des milliers de lieues; les débarquent en Amérique; les vendent au marché public comme des mules [...]; prennent leur argent; l'emportent dans leurs pays si humanitaires, et avec le produit de leurs ventes impriment des livres remplis d'élégantes invectives, d'insultes rhétoriques et d'éloquentes injures contre Hernán Cortés [...] ».
- 19 Voir à cet égard l'article de Hans-Joachim Lope.
- 20 « Oui, mon ami, je l'avoue de bonne foi, ils tuèrent beaucoup d'hommes de sang-froid, mais en échange de cette impartialité que je professe, songez que ceux qui nous considèrent comme des barbares vu le tableau que j'ai fait du commerce des Noirs, ceux-là même sont des criminels qui offensent le sort des Américains ».
- 21 « Ceci étant établi, je tiens à conclure que le mauvais traitement, la rigueur et le mépris avec lesquels on a vu et on voit les Noirs n'ont d'autre origine que l'arrogance des Blancs et celle-ci consiste à les considérer inférieurs par leur nature; ce qui, comme je l'ai dit, est une ancienne et irrationnelle préoccupation ».
- 22 Minguet en donne plusieurs exemples dans la pensée éclairée avec Cornelius De Pauw (1739-1799), qui dans ses *Recherches philosophiques sur les Américains*(1768-1770) doute de la rigueur des données fournies par le dominicain, parce qu'il croit exagéré que 50 millions d'Indiens soient morts et réfute alors de tels chiffres; on trouve également les

- opinions de Georges Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1789) dans son *Histoire naturelle* (en 36 volumes, 1749-1789) ou de l'abbé Raynal, lesquels soulignent que l'Amérique était un continent peu peuplé, avec de misérables terrains et des éruptions volcaniques et des tremblements de terre rendant la vie difficile et inhospitalière (Minguet 1974 : 323-324).
- 23 Lire à ce sujet les recherches de Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropic Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*.
- 24 « Si vous méprisez les Noirs pour leurs mœurs, que vous appelez barbares, à cause de leur éducation d'origine et de leur manque de civilisation européenne, vous devriez comprendre que chaque nation trouve barbares et non civilisées les mœurs des autres. Un Européen raffiné sera au Sénégal, au Congo, au Cabo Verde, etc., un barbare, puisqu'il ignorera leurs rites religieux, leurs lois civiles, les mœurs propres à leurs provinces, et en enfin leurs langues. [...] Or si chaque religion a ses rites, chaque nation ses lois et chaque province ses mœurs, c'est une très grave erreur que de qualifier de sots et de sauvages ceux qui ne sont pas en accord avec notre mode de pensée, même si celui-ci était le plus ajusté à la nature, parce que si les autres ignorent ces conditions requises par une ignorance coupable, on ne doit pas en faire un délit ».
- 25 Voir le livre: *La comunidad nacional « de-seada »: La polémica imparcialidad de « Cartas marruecas »* (2004: 123-128).
- 26 « [I]a multitude et variété de vêtements, costumes, langues et usages » .
- 27 Il me semble que cette conduite propre à l'ethnologue est celle qui s'ébauche chez un auteur éclairé comme Lizardi. De ce point de vue, dans sa « Présentation: la littérature à la source de l'ethnographie », Alain-Michel Boyer affirme qu'aux origines de l'ethnographie se trouvent les récits de voyages, genre auquel *El Periquillo Sarniento* appartient par sa considération de l'observation sur le terrain et les renseignements non négligeables sur les mœurs, attitudes et langages des autochtones. Lizardi place, fictivement bien entendu, son personnage sur les bords des comptoirs d'Extrême Orient, ce qui donne à son voyage l'étonnement des récits des explorateurs à travers la littérature (2011 : 18-23).
- 28 « quelquefois il me dit: *cela je ne le comprends pas*; et d'autres fois: *cela je ne veux pas du tout le comprendre* ». Souligné dans le texte. Voir à ce propos aussi l'article: « Diferencias culturales y tolerancia: principio humanitario y *bildungsroman* en *Cartas marruecas* y en *Periquillo Sarniento* » (Chen Sham, 2013: 95-113).
- 29 C'est ce que nous rappelle Sonia Marta Mora dans son étude : *De la sujeción colonial a la patria criolla* : « *El Periquillo Sarniento* » y los orígenes de la novela en Hispanoamérica (1995 : 26).
- 30 C'est de cette façon que le présente aussi Daniel Meyran dans sa brève « Préface » qui sert de présentation au dossier : « Les noirs et le discours identitaire latino-américain », numéro monographique de *Marges* : « sous les traits non plus d'un marginal, mulâtre, mais d'un 'comerciante rico pero negro' qui va être le porte-parole du discours anti-esclavagiste et humaniste de Lizardi dans le Mexique de l'indépendance » (1997 : 7).

Bibliographie

Álvarez de Miranda, Pedro. (1992). *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española.

- Audi, Paul. (1997). *Rousseau, éthique et passion*, Paris: PUF.
- Bancaud-Maënen, Florence . (1998). *Le roman de formation au XVIII^e siècle en Europe*, Paris, Éditions Nathan.
- Bilbeny, Norbert. (2004). *Ética intercultural: la razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Boyer, Alain-Michel. (2011). « Introduction ». *Littérature et ethnographie*, sous la direction de Alain-Michel Boyer, Nantes, Éditions Nouvelle Cécile Default, pp. 18-23.
- Chartier, Roger. (2006). *Inscribir y borrar: Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Cadalso, José. (1983). *Cartas marruecas*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Chen Sham, Jorge. (2004). *La comunidad nacional « deseada »: La polémica imparcialidad de « Cartas marruecas »*, San José, Ediciones Perro Azul.
- (2013). « Diferencias culturales y tolerancia : principio humanitario y *bildungsroman* en *Cartas marruecas* y en *Periquillo Sarniento* ». *Aisthesis*, vol. 53, pp. 95-113.
- Feijóo, Benito (1985). *Teatro crítico universal*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Grove, Richard H. (1996). *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropic Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. (1979) « Persuader ceux qui pensent comme vous : Les fonctions du discours épictétique sur la mort de Marat », *Poétique*, n° 39, pp. 363-384.
- Hume, David. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (2004). « Teoría y práctica: En torno al tópico ‘eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica’ », *Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 179-186.
- Lavou, Victorien. « Présentation », *Marges*, n°18 (« Les noirs et le discours identitaire latino-américain »), pp. 9-12.
- Lévi-Strauss, Claude. (1955). *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon.
- Lizardi, José Fernández de. (1997). *El Periquillo Sarniento*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Lope, Hans-Joachim. (1986). « Cadalso y Hernán Cortés », *Dieciocho*, n° 9, pp. 188-200.
- Locke, John. (2005). *Ensayo sobre la tolerancia. Cartas sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas Ediciones, 2^{ème} édition.
- Meyran, Daniel. (1997). « Préface », *Marges*, n°18 (« Les noirs et le discours identitaire latino-américain »), pp. 7-8.
- Minguet, Charles. (1974). « Aspectos de Las Casas en el siglo XVIII », in *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, pp. 319-326.
- Mora, Sonia Marta. (1995). *De la sujeción colonial a la patria criolla : « El Periquillo Sarniento » y los orígenes de la novela en Hispanoamérica*, Heredia, Editorial EUNA.
- Ocampo, Ángel . (2002). *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal: De Paradojas y bandidos*, San José, Editorial del Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.
- Racault, Jean-Michel. (1991). « L’utopie narrative en France et en

- Angleterre : 1675-1761 », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 280 (numéro monographique).
- Rousseau, Jean-Jacques. (2008). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion.
- Sáinz Rodríguez, Pedro. (1962). *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, Madrid, Rialp Ediciones.
- Warman, Caroline. (2001). « From extremes to rigidity : the mechanism of the passion in mid-eighteenth-century French thought », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 12, pp. 393-397.