



## Le Brésil de Montaigne : une destination philosophique

### The Brazil of Montaigne : a philosophical destination

« Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à nostre aise. »  
(*Essais*, III, 12, p. 1039)

Jean-François Dupeyron<sup>1</sup>  
jean-francois.dupeyron@u-bordeaux.fr

**Résumé :** La renommée des essais amérindiens, particulièrement du chapitre « Des Cannibales », semble reposer paradoxalement sur deux étranges objets philosophiques – un savoir ignorant et un voyage sans déplacement – puisque Montaigne, non seulement n'eut jamais l'idée folle de voyager jusqu'au Nouveau Monde, mais encore ne disposait guère d'informations fiables sur la société tupinamba. Cet article examine ces deux objets et relève au passage quelques surprises quant à l'*artefact* du voyage humaniste, au sens d'une *ignorance qui se connaît*, et à la place des savoirs d'imagination dans la construction de l'étincelante puissance philosophique du positionnement perspectiviste de l'auteur des *Essais*. Le Brésil de Montaigne fut donc une belle destination philosophique.

**Mots-clés :** Voyage ; Imagination ; Ignorance ; Savoirs

**Abstract :** The fame of the Amerindian chapters, particularly chapter « Des Cannibales », seem to depend paradoxically of two strange philosophical objects – an ignorant knowledge and a travel without displacement – because Montaigne, first had never the extravagant idea to travel to the New World, secondly had no reliable information on the tupinamba society. This article examines these two objects and, by the way, raises some surprises about the artifact of the humanistic travel, about the meaning of an ignorance which knows itself as ignorant, and about the place of the knowledge of imagination in the emergence of the luminous philosophical power of the perspectivist position of the author of the *Essais*. Thus, Montaigne's Brazil was a beautiful philosophical destination.

**Keywords :** Travel ; Imagination ; Ignorance ; Knowledges

---

1 Docteur en Philosophie. Professeur habilité à diriger des recherches (HDR). Université Bordeaux Montaigne. Membre de l'équipe « Sciences Philosophie Humanités » (SPH - EA 4574).

## Introduction : deux étranges objets philosophiques

Les *Essais* forment une œuvre si considérable et si riche que nous aurions du mal à énumérer, sans en oublier, les facteurs ayant assuré son succès. Parmi les facteurs intrinsèques, certains semblent pourtant relever du paradoxe, tant la réussite de l'entreprise d'écriture a reposé sur des éléments à l'efficacité bien improbable, à première vue. Ainsi en va-t-il des *essais amérindiens*, c'est-à-dire des chapitres et des passages des *Essais* où il est question du Nouveau Monde, à savoir pour l'essentiel « Des Cannibales » (I, 31), « Des Coches » (III, 6) et certains paragraphes ou quelques évocations dans d'autres chapitres : le grand intérêt que des générations de lecteurs y ont trouvé ne saurait faire oublier que leur auteur ignorait quasiment tout des amérindiens et ne disposait guère de documents bien fiables pour savoir ce dont il parlait (Dupeyron, 2013, 2016, 2018). De plus, bien que Montaigne ait été célébré fréquemment – et sans nuances – pour son éloge du voyage, la longue croisière vers le Nouveau Monde est un voyage que justement *il ne fit pas*. Il aurait donc réussi à écrire des lignes qui résisteront longtemps à la critique tout en ignorant, globalement, ce dont il parlait. En fonction de ces premières considérations, nous pouvons supposer que tout se passa comme si Montaigne, précisément parce qu'il savait qu'il ignorait qui étaient vraiment les «Cannibales», avait *su l'ignorer*, c'est-à-dire avait *su savoir sans être savant* ou encore avait *su voyager philosophiquement* sans voyager géographiquement. Ce sont ces deux objets étranges – un savoir ignorant et un voyage sans déplacement – que nous souhaitons examiner dans cet article, à la lumière de l'œuvre (l'écrit) et de la démarche (l'écrire) de Montaigne.

## COMMENT VOYAGER SANS SE DÉPLACER

### *Montaigne et le savoir ethnographique*

Les essais amérindiens sont incontestablement une pièce importante et précoce dans l'émergence d'une pensée occidentale perspectiviste et multi-latéraliste à propos de la diversité anthropologique. Ce faisant, ils ont contribué à la renommée de leur auteur et, aujourd'hui encore, « Des Cannibales » est un des chapitres des *Essais* les plus étudiés dans les lycées français. Relevons toutefois une bizarrerie : si ce chapitre peut donner l'impression d'avoir voulu transporter les lecteurs contemporains de Montaigne dans « un nouveau monde sorti des ondes », selon l'expression par laquelle La Boétie désignait le Brésil, il constitue une entreprise reposant de manière insolite sur un voyage que Montaigne, justement, n'a pas fait et n'a même jamais eu le moindre soupçon d'intention de faire, d'après ce que nous savons.

La bizarrerie s'accroît dès lors que nous adoptons le point de vue de certains anthropologues qui, à la suite de Lévi-Strauss, ont souvent reconnu Montaigne comme un de leurs précurseurs, pour avoir su parler des amérindiens sans dogmatisme ni intolérance, et surtout en s'essayant à une posture ethnographique

et à une épistémologie de l'altérité. La formule célèbre par laquelle Lévi-Strauss donna à Montaigne le label anthropologique – « *Montaigne offre au lecteur un précis très documenté d'ethnographie tupinamba en s'interdisant de juger des mœurs et des croyances pourtant propres à choquer des âmes chrétiennes* » (Lévi-Strauss, 1991, p. 280-281) – rend en effet un son bizarre si on examine les informations sur les Tupinambas dont disposait l'auteur des *Essais*.

Il n'effectua aucun séjour sur place et ne put donc ni observer lui-même la société indigène, ni tenter de s'y immerger quelques temps.

Il ne rencontra, très rapidement, qu'une poignée d'indiens prisonniers, lors d'une entrevue avec le Roi dont l'authenticité n'est pas garantie et lors d'une discussion dont Montaigne se plaignit qu'elle ait été gâchée par la balourdise de l'interprète.

Le principal informateur de la cour, le cosmographe André Thevet, qui n'utilisa lui-même que des informations de deuxième main sur les Indiens (informations non négligeables, cela dit), ne fut jamais cité directement par Montaigne, car celui-ci était hostile aux vaines prétentions des cosmographes à « nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde » *alors qu'ils n'avaient visité que quelques parties de la Terre (I, 31, p. 205)*.

La plupart des relations de voyage et des écrits sur le Nouveau Monde étaient pollués par des souvenirs de lecture classiques (le mythe des Amazones, etc.), par l'hypothèse édénique chrétienne (le Nouveau Monde, c'était le Paradis terrestre), par l'hypothèse asiatique initiale (le Nouveau Monde, c'était l'Asie) et par la contamination des écrits précédents, qui étaient souvent repris sans vérification.

Les sources validées par Montaigne n'étaient donc pas très nombreuses : les témoignages directs, mais invérifiables, d'anciens matelots ayant séjourné sur place (l'un d'eux devint son serviteur) et le récit détaillé du cordonnier protestant Jean de Léry (que Montaigne reprit largement, sans toutefois le nommer, probablement pour des questions d'obédience religieuse).

En résumé, à l'époque de la rédaction du chapitre « Des Cannibales », presque personne n'avait séjourné sur place mais tout le monde « savait » ou plutôt croyait savoir quelque chose sur les Tupinambas, sur leur nudité fantasmagorique et sur leur cannibalisme présumé, ainsi que sur leur quasi animalité ou sur leur quasi pureté originelle, selon la perspective adoptée.

Face à cette situation de forte ignorance quant à la nature des sociétés amérindiennes, Lévi-Strauss pense que Montaigne *sut savoir* malgré tout, en inaugurant à sa façon la science ethnographique. Nous pensons au contraire qu'il *sut ignorer* et que, sur ce savoir paradoxal, il sut donc *voyager sans voyager*, par un positionnement qui emprunta bien plus au savoir-faire pratique de la philosophie, notamment au scepticisme, qu'à une anthropologie scientifique qui

n'existait évidemment pas à l'époque. En d'autres termes et selon notre hypothèse, Montaigne trouva au Brésil une *destination philosophique*, qu'il fréquenta en utilisant une imagination dont les produits l'aidèrent à *savoir sans être savant*, comme nous le verrons plus bas.

### *L'artefact du voyage philosophique*

La relation de Montaigne avec le thème du voyage est parfois réduite à un éloge inconditionnel du voyage humaniste éducatif, sur la base d'une phrase récurrente qui ne figure pourtant pas dans les *Essais* : «les voyages forment la jeunesse». Cette formule lapidaire, à la grande popularité en dépit de son caractère apocryphe, concerne bien une des dimensions de la réflexion montaignienne sur la place du voyage dans l'éducation, celle qui insiste sur les enseignements pratiques tirés du seul fait de voyager : « Le voyager me semble un exercice profitable » (III, 9, p. 973). Mais elle doit être nuancée.

Dans les *Essais*, Montaigne emploie trente-six fois le substantif *voyage* (au singulier ou au pluriel), auxquelles on peut ajouter quatre fois la variante orthographique *voiage(s)*. Il utilise aussi vingt-trois fois le verbe *voyager* (cinq fois par le gérondif *voyageant*, huit fois à l'infinitif et dix fois sous des formes conjuguées (*voyage, voyagent, voyageoit*). Enfin il n'utilise qu'une fois le substantif *voyageurs* (au pluriel) et une fois l'adjectif *voyagere* pour désigner sa compagnie de voyage. Cela nous donne soixante-cinq occurrences en tout pour la famille du mot voyage – notons que la catégorie des *voyageurs* n'existe quasiment pas dans les *Essais*<sup>2</sup>.

Cela n'est pas négligeable mais ce dénombrement doit être rapporté, par exemple, aux deux cent quatre-vingt-quatorze occurrences du mot *exemple(s)* et aux cent vingt-et-une occurrences du mot *expérience(s)* (une fois orthographié « expérience », avec l'accent aigu). Montaigne consacre même un chapitre entier à la notion d'expérience (III, 13), pensée comme un élément majeur de la démarche de l'apprenti en sagesse, c'est-à-dire de celui qui, pour vivre mieux, s'essaye à des pratiques philosophiques de soi et s'inspire d'exemples fournis par le quotidien, par les lectures et par la fréquentation des autres hommes. Les *Essais*, d'ailleurs, présentent souvent les expériences concrètes de la vie de leur auteur, que celui-ci expose et analyse : « toute cette fricassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil. » (III, 13, p. 1079).

Notons au passage que les mots *humanisme* et *humaniste* ne sont jamais utilisés par Montaigne. Lexicalement parlant, sa philosophie semble être une philosophie de l'expérience, et non une philosophie affichant un positionnement conceptuel «humaniste» dont il ne parle jamais. Le thème du voyage, selon nous,

2 Ce recensement s'appuie sur le moteur de recherche au sein des *Essais* mis en place dans le cadre du *Project for American and French Research on the Treasury of the French Language* (ARTFL) à l'université de Chicago : [<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>].

doit donc s'interpréter chez Montaigne dans le cadre plus vaste du recueil d'exemples existentiels et d'expériences possibles, non dans le cadre d'une conception figée du «voyage philosophique humaniste», *artefact* vers lequel on l'oriente parfois. D'ailleurs, le mot *voyage* n'apparaît que deux fois dans le chapitre « Des Cannibales ».

Toutefois, Montaigne, qui disait vouloir être enterré « dans la tombe de ses ancêtres » (alors qu'en fait seul son père était enterré sur le domaine), affirmait aussi qu'il préférerait mourir à cheval que dans son lit : « Si toutesfois j'avois à choisir, ce seroit, ce croy-je, plustost à cheval que dans un lict, hors de ma maison et esloigné des miens. » (III, 9, p. 978). Il n'eût donc pas une pensée unique et définitive sur l'art de voyager. Dans cette « marquerie mal jointe » que constituent selon lui ses écrits (III, 9, p. 964), on trouve une pensée *en voyage* plus qu'une pensée *sur le voyage*, une pensée qui chemine, qui avance un pied d'un côté puis un pied d'un autre côté, qui hésite, pèse le pour et le contre, et tente de devancer les désagréments futurs en s'inspirant des expériences précédentes. Ainsi, quand Montaigne parle du thème du voyage, les considérations pratiques l'emportent toujours sur des théories philosophiques de l'itinérance et du vagabondage heuristique, théories qui, d'ailleurs, n'apparaissent guère dans les *Essais*.

Les voyages ne me blessent que par la despence, qui est grande et outre mes forces ; ayant accoustumé d'y estre avec équipage non necessaire seulement, mais encores honneste, il me les en faut faire d'autant plus courts et moins frequents, et n'y employe que l'escume et ma reserve, temporisant et differant selon qu'elle vient. Je ne veux pas que le plaisir du promener corrompe le plaisir du repos ; au rebours, j'entens qu'ils se nourrissent et favorisent l'un l'autre (III, 9, p. 949).

Il y a donc un plaisir du repos, qui doit compléter le plaisir de la promenade et être complété par celui-ci. Si voyager fait perdre le plaisir du repos, alors il ne faut pas voyager. De plus, le voyage dont parle Montaigne n'est pas un déplacement ordinaire et de proximité, il engage des dépenses, il nécessite un équipage et il appelle à des efforts perturbant la tendance casanière à « vivre mollement ». Le voyage ne doit donc être entrepris que s'il n'occasionne pas des embarras dommageables et pénibles. Montaigne se réjouit ainsi de constater sa propre endurance à cheval : « Je me tien à cheval sans demonter, tout choliqueux que je suis, et sans m'y ennuyer, huict et dix heures. » (III, 9, p. 974). Eût-il été incommodé par le fait de monter à cheval, c'en était fait du goût pour le voyage. Là semble être toute la « philosophie du voyage » qui lui est parfois si généreusement prêtée.

En ce sens, Montaigne avance, pour expliquer son goût du voyage, une motivation bien plus triviale que ne le voudrait l'*artefact* humaniste :

La Fortune m'a aydé en cecy que, puis que ma principale profession en cette vie estoit de la vivre mollement et plus-tost lachement qu'affaireusement, elle m'a osté le besoing de multiplier

en richesses pour pourvoir à la multitude de mes heritiers. Pour un, s'il n'a assez de ce de quoy j'ay eu si plantureusement assez, à son dam ; son imprudence ne merite pas que je luy en desire davantage (III, 9, p. 949).

Autrement dit : il peut voyager car il est suffisamment riche pour n'avoir pas à se préoccuper d'augmenter sa fortune pour transmettre aux héritiers un patrimoine augmenté (ce en quoi il rompt avec l'itinéraire familial d'ascension sociale ayant fait des Eyquem, ces « marchands de poisson » embourgeoisés, les Montaigne, une famille anoblie et propriétaire d'un vaste domaine), surtout si ces héritiers ne le méritent guère. Et surtout : il voyage autant pour *fuir les soucis pratiques* liés à l'administration du domaine que par goût des choses nouvelles.

Cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues ayde bien à nourrir en moy le desir de voyager, mais assez d'autres circonstances y conferent. Je me destourne volontiers du gouvernement de ma maison. Il y a quelque commodité à commander, fut ce dans une grange, et à estre obey des siens ; mais c'est un plaisir trop uniforme et languissant. Et puis il est par nécessité meslé de plusieurs pensements fascheux : tantost l'indigence et oppression de vostre peuple, tantost la querelle d'entre vos voisins, tantost l'usurpation qu'ils font sur vous, vous afflige (III, 9, p. 948).

Tant y a que le dommage qui vient de mon absence ne me semble point meriter, pendant que j'auray dequoy le porter, que je refuse d'accepter les occasions qui se presentent de me distraire de cette assistance penible. Il y a tousjours quelque piece qui va de travers. Les negoces, tantost d'une maison, tantost d'une autre, vous tirassent (III, 9, p. 950).

C'est d'ailleurs face à ces embarras du quotidien que Montaigne confesse *qu'il n'est pas philosophe*, c'est-à-dire ici qu'il n'est pas capable de réagir en stoïcien, en prenant de la hauteur, en relativisant les dommages causés par ce qui ne dépend pas de lui :

Les plus menus et graisles empeschemens sont les plus persans ; et comme les petites lettres offencent et lassent plus les yeux, aussi nous piquent plus les petites affaires. La tourbe des menus maux offence plus que la violence d'un, pour grand qu'il soit. A mesure que ces espines domestiques sont drues et desliées, elles nous mordent plus aigu et sans menace, nous surprenant facilement à l'impourveu. Je ne suis pas philosophe : les maux me foullent selon qu'ils poisent; et poisent selon la forme comme selon la matiere, et souvent plus. J'en ay plus de cognoissance que le vulgaire ; si j'ay plus de patience. En fin, s'ils ne me blessent, ils m'offencent. C'est chose tendre que la vie et aysée à troubler. [...] Ces ordinaires goutieres me mangent. Les inconveniens ordinaires ne sont jamais legiers. Ils sont continuels et irreparables, nomément quand ils naissent des membres du mesnage, continuels et inseparables (III, 9, p. 950-951).

Bref, il ne quitte pas son domaine *parce qu'il est philosophe* (ce que laisse pourtant entendre la thèse du «voyage philosophique») mais au contraire parce qu'*il ne sent pas philosophe*, et donc qu'il ne sait pas souffrir aisément les inconvénients domestiques du « mesnage ». C'est ainsi qu'il est possible d'interpréter sa formule sur la raison de ses voyages : « Je respons ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages : que je sçay bien ce que je fais, mais non pas ce que je cherche. » (III, 9, p. 972).

### *Quatre formes de mouvements*

« Mes voyages », dit-il. Mais en fait de quoi parle-t-il ? *Stricto sensu*, Montaigne n'a fait qu'un voyage, le voyage en Italie par l'Allemagne et la Suisse en 1580-1581 (Montaigne, 1983). Ses autres expériences itinérantes sont des *déplacements* (de la *mobilité*, dit-on aujourd'hui), par exemple vers Paris pour raisons politiques. Or, un déplacement n'est pas un voyage : un déplacement est prévu et programmé dans le temps, son itinéraire prévisionnel est globalement fixé (sauf incidents de parcours tels que des assauts par des détresseurs), son but est précis (une ville déterminée, par exemple) et il n'est pas à lui-même sa propre raison d'être, comme peut l'être le voyage quand on « voyage pour voyager ». En ce sens, Montaigne s'est beaucoup déplacé mais a très peu voyagé. Significativement, dans le passage où il parle de «*ses*» voyages, il glisse surtout un éloge d'une destination précise et bien connue : Paris.

Elle a mon cueur des mon enfance. Et m'en est advenu comme des choses excellentes : plus j'ay veu depuis d'autres villes belles, plus la beauté de cette-cy peut et gaigne sur mon affection. Je l'ayme par elle mesme, et plus en son estre seul que rechargée de pompe estrangiere. Je l'ayme tendrement, jusques à ses verrues et à ses taches. Je ne suis françois que par cette grande cité (III, 9, p. 972).

Aller à Paris n'était certes pas totalement sans danger ni incertitude, à l'époque, mais ce déplacement était-il vraiment du même niveau que cette aventure indéterminée que peut être le voyage tel que Montaigne lui-même le pratiqua sur la route de l'Italie, en improvisant parfois son itinéraire du jour en fonction de son humeur ou en revenant quasiment sur ses pas sans y être forcé ? Aller là où l'on sait *grosso modo* ce que l'on va trouver (aux bains de Plombières, à la cour du Roi), est-ce voyager ? Voyager, n'est-ce pas, par définition, aller vers *l'inconnu* ? L'on connaît pourtant le constat de Montaigne :

Nature nous a mis au monde libres et desliez ; nous nous emprisonnons en certains destroits: comme les Roys de Perse, qui s'obligeoient de ne boire jamais autre eau que celle du fleuve de Choaspez, renonçoient par sottise à leur droict d'usage en toutes les autres eaux, et asseçoient pour leur regard tout le reste du monde. Ce que Socrates fait sur sa fin, d'estimer une sentence d'exil pire qu'une sentence de mort contre soy, je ne seray, à mon advis, jamais ny si cassé ny si estroitement habitué en mon païs que je le feisse. Ces vies celestes ont assez d'images que j'embrasse par

estimation plus que par affection. Et en ont aussi de si eslevées et extraordinaires, que par estimation mesme je ne puis embrasser, d'autant que je ne les puis concevoir. Cette humeur fut bien tendre à un homme qui jugeoit le monde sa ville. Il est vray qu'il dedaignoit les peregrinations et n'avoit gueres mis le pied hors le territoire d'Attique (III, 9, p. 973).

Par ces paroles, il propose presque une humble et rare critique de l'attitude du divin Socrate, qui « n'avoit gueres mis le pied hors le territoire d'Attique » et qui avait donc quelque raison de préférer la peine de mort à l'exil. Mais, pour sa part, Montaigne mit-il souvent le pied hors de France ? De fait, le «voyager» lui *semble* être « un exercice profitable », selon sa propre expression. Il le loue donc car il suppose (et il dit le constater sur lui-même) qu'il lui paraît apte à entretenir une continuelle expérience nouvelle pour l'âme :

Je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature (III, 9, p. 973-974).

En fait, il faut donc distinguer quatre types de mouvements chez Montaigne.

Premièrement, les simples *sorties* alentours, qui lui permettent d'échapper aux tracas domestiques et qu'il dit préparer avec autant de soins qu'un plus long déplacement : « J'estrивe autant aux petites entreprises qu'aux grandes, et à m'équiper pour faire une journée et visiter un voisin que pour un juste voyage. » (III, 9, p. 974).

Deuxièmement, les *déplacements* de quelques jours vers une destination précise : Paris, Mont-de-Marsan, Rouen, les villes d'eaux où il soignait sa maladie de la pierre, etc. : « J'ay veu, par occasion de mes voyages, quasi tous les bains fameux de Chrestienté. » (II, 37, p. 776). Ces déplacements étaient presque toujours inconfortables, voire dangereux, comme le souligne Sarah Bakewell quand elle parle – sans doute en forçant le trait – d'une « sorte de sport extrême à cette époque, à peine moins dangereux que le duel » (Bakewell, 2013, p. 325). Mais ils n'avaient ni l'ampleur, ni l'attrait de l'inconnu, ni surtout l'absence de motif précis propres au voyage.

Troisièmement, le véritable *voyage* de longue haleine, « un voyage sans but » selon Stefan Zweig dans sa courte biographie de Montaigne (Zweig, 1982, p. 103), une exploration dans laquelle la *Fortune* et les humeurs du moment tiennent les rênes de la découverte empirique du monde.

Outre ces raisons, le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneues et nouvelles ; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature (III, 9, p. 973-974).



Notons que Montaigne utilise l'expression « outre ces raisons », ce qui signifie que les « raisons philosophiques » fréquemment mises en avant par l'*artefact* du voyage humaniste ne sont pas les motifs principaux avancés dans les *Essais* pour justifier les voyages. Notons aussi que le registre du pèlerinage est presque totalement absent de la réflexion montaignienne sur le voyage (le mot *pellegrin* n'ayant qu'une seule occurrence dans les *Essais*). C'est bien *d'abord* à partir de données concrètes (les saisons, le climat, les dépenses, le fait de pouvoir monter longuement, la résistance à la colique, etc.) que Montaigne pense le « voyager », données auxquelles s'ajoutent, dans un second temps de la réflexion, la considération des bienfaits éducatifs et philosophiques du voyage, comme école empirique de la formation de soi. Cette dernière variable – l'attention à soi – est d'ailleurs le fin mot de Montaigne : « Quand je voyage, je n'ay à penser qu'à moy et à l'emploicte de mon argent ; cela se dispose d'un seul precepte. » (III, 9, p. 955). C'est dans ce cadre que prend place la flânerie et l'absence d'itinéraire rigide qui sont justement permis par le « long chemin » du voyage. C'est aussi dans cet état d'esprit que peut s'expliquer le goût pour le voyage à l'approche de la vieillesse :

Je ne l'entreprends ny pour en revenir, ny pour le parfaire ; j'entreprends seulement de me branler, pendant que le branle me plaist. Et me proumeine pour me proumener. Ceux qui courent un benefice ou un lievre ne courent pas (III, 9, p. 977).

Là se situe effectivement le sens du voyage philosophique et pédagogique que la postérité a retenu : voyager, c'est ne courir aucun lièvre, sinon celui que l'on est à soi-même.

Quatrièmement, il existe enfin un *voyage d'imagination*, c'est-à-dire une rêverie, une fantaisie de l'âme, un voyage en pensée et non en actes, un voyage à destination spirituelle et non géographique, une méditation, un itinéraire de l'esprit, un vagabondage philosophique. C'est ainsi, selon nous, qu'il faut interpréter les pages sur les « Cannibales » : l'absence de déplacement matériel jusqu'en France Antarctique<sup>3</sup> et l'ignorance relative à leur sujet furent contournées par un autre savoir : un savoir d'imagination, prodigué par un voyage immobile puisant son énergie dans le *pouvoir de fantaisie* propre à l'âme humaine et dont Montaigne sut faire usage pour penser aux habitants du Nouveau Monde.

À ce sujet, Zweig remarqua que Montaigne voulait « se laisser voyager au lieu de voyager » (Zweig, 1982, p. 104), ce qui était une façon de dire que les errances et les désordres de la fantaisie guidaient, non seulement son voyage imaginaire, mais aussi son voyage concret, voire même quelques étapes des simples déplacements, au gré de l'humeur de l'auteur des *Essais*.

Moy, qui le plus souvant voyage pour mon plaisir, ne me guide pas si mal. S'il faict laid à droicte, je prens à gauche ; si je me trouve

3 C'est ainsi qu'étaient parfois nommées à l'époque les terres qui devinrent ensuite le Brésil.

mal propre à monter à cheval, je m'arreste. [...] Ay-je laissé quelque chose à voir derriere moy ? J'y retourne ; c'est tousjours mon chemin. Je ne trace aucune ligne certaine, ny droicte ny courbe (III, 9, p. 985).

Relevons au passage un «clin d'œil» de l'histoire des idées : c'est au Brésil que l'apatride Stefan Zweig se réfugia finalement, après avoir fui l'Europe, alors sous la coupe nazie. Il s'installa à Petrópolis où il écrivit la biographie de Montaigne, qui fut donc le dernier penseur à l'accompagner avant son suicide et celui de son épouse Lotte en 1942. Or, Petrópolis se situe à quelques dizaines de kilomètres de Rio de Janeiro (la *Iguaá-Mbara*, devenue pour les colonisateurs la «*Guanabara*» des Tupinambas). Quelques jours avant de disparaître, Zweig médita sur la retraite de Montaigne en la reliant à un nouveau départ philosophique et existentiel, unissant en cela le thème du voyage et le thème de la quête de sagesse en un autre sens que celui de l'image du voyage géographique censé être spontanément pédagogique : « Ce repli sur soi est comme un départ. » (Zweig, 1982, p. 65).

Il nous reste maintenant à lire le chapitre « Des Cannibales » en utilisant cette hypothèse du voyage d'imagination, c'est-à-dire en nous demandant comment Montaigne sut savoir sans être savant.

## COMMENT SAVOIR SANS ÊTRE SAVANT

### *Que sais-je ?*

L'interrogation perpétuelle *Que sais-je ?* mérite sans doute d'être utilisée pour symboliser la posture épistémique de Montaigne, c'est-à-dire sa relation aux différents types de savoirs et, plus encore, le jugement qu'il porte sur l'attitude des « gens de savoir », pour lesquels il n'avait qu'une estime nuancée. En effet, non seulement elle reflète assez bien la tendance foncièrement sceptique de sa philosophie, mais encore elle dessine un programme précautionneux de mise en relation de la quête de sagesse avec le thème du savoir : « Est richement accomplir le vœu de pauvreté, d'y joindre encore celle de l'esprit. Il ne nous faut guiere de doctrine pour vivre à nostre aise. » (III, 12, p. 1039).

En utilisant parfois les sceptiques, parfois le personnage conceptuel de Socrate, comme symboles du « maître-ignorant » (Péraud-Puigségur, 2018), Montaigne construit un rapport distancié et souvent suspicieux au concept de savoir. Plusieurs sentences qu'il fit inscrire sur les travées de sa librairie en témoignent. En voici quelques exemples :

*Cognoscendi studium homini dedit Deus ejus toerquendi gratia.*<sup>4</sup>

*Vidisti hominem sapientem sibi videri ? Magis illo spem habebit insipiens.*<sup>5</sup>

4 « Le désir de connaître a été donné par Dieu à l'homme pour son supplice. » (citation inspirée par *L'Ecclésiaste*)

5 « As-tu vu un homme qui croit être sage ? Il y a plus à espérer d'un insensé que de lui. » (*Proverbes*, XXVI, 12)

*Si quis existimat se aliquid scire, nondum cognovit quomodo oportet illud scire.*<sup>6</sup>

*Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὕτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς.*<sup>7</sup>

Il tient donc une position parfois fluctuante quant au lien entre savoir et sagesse, mais son dernier mot, en quelque sorte, réconcilie savoir, sagesse et ignorance en faisant de celle-ci quelque chose de « fort et de généreux » qui est bien plus le *complément* ou le *terme* du savoir que son adversaire :

Iris est fille de Thaumantis. L'admiration [l'étonnement] est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrès, l'ignorance le bout. Voire dea<sup>8</sup>, il y a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science (III, 11, p. 1030).

L'ignorance, en ce sens, n'est pas ce que le savoir combat et ne connaît pas, elle fait partie du savoir, elle en est l'alliée, sa connaissance signifie la sagesse de celui qui possède le savoir.

### *Sagesse et savoir*

Dans les *Essais*, le rapport entre le savoir et la sagesse n'est donc pas direct, en ce sens que la possession et l'augmentation du premier n'impliquent pas nécessairement l'éclosion de la seconde. Telle est la leçon générale que Montaigne découvre et applique à sa propre vie, inspiré en cela principalement par le pyrrhonisme. Pour cultiver la sagesse, on doit donc procéder par petites touches, par *essais*, par arrangements changeants et par efforts modestes et proportionnés à sa propre force et surtout à sa propre faiblesse. Ainsi, si Montaigne a par principe un jugement favorable envers le fait de savoir et envers ceux qui savent avec *sobriété* – il ne promeut jamais l'obscurantisme – il considère que l'enjeu philosophique essentiel est bien moins la *quantité* de savoir acquis que le *rapport* au savoir que nous pouvons pratiquer pour guider le « voyage de notre vie ». Cela l'amène à rejeter certaines façons de savoir qu'il juge de piètre qualité.

Tout d'abord, il critique ceux qui, voulant tout savoir et surtout prétendant tout savoir, en savent finalement beaucoup moins sur chaque point que ceux qui, n'essayant pas de tout embrasser, se contentent de bien décrire ce dont ils ont fait l'expérience – et cela seulement. C'est le sens de la célèbre opposition, mise en scène dans « Des Cannibales », entre les *topographes* (qui savent peu, mais bien) et les *cosmographes* (qui savent davantage de choses, mais les savent *mal*). Le topographe, ne restituant que ce dont il a fait directement l'expérience lui-même et n'essayant

6 « L'homme qui présume de son savoir ne sait pas encore ce que c'est que savoir. » (Saint Paul, *Corinthiens*, VIII, 2)

7 « Nul homme n'a su ni ne saura rien de certain. » (Sextus Empiricus)

8 Vraiment.

pas de feindre en savoir plus, propose de ce fait des témoignages fiables et un savoir précis car sobre et limité, alors que le cosmographe, par ses prétentions vaines et démesurées à connaître l'ensemble du monde, ne connaît en fait que des abstractions et en reste à d'approximatives généralités. Montaigne juge même que le topographe, surtout s'il est un homme du commun et un « esprit simple », fera plus facilement preuve de sincérité que le cosmographe, lequel est plus suspect de vouloir en rajouter et inventer afin de laisser croire que son savoir n'a pas de limites.

C'est entre autres dans le cadre de cette opposition que Montaigne, rejetant allusivement le travail cosmographique d'André Thevet, semble utiliser le récit ethnologique du cordonnier protestant Jean de Léry : celui-ci est vu comme un authentique topographe, d'abord car il ne décrit qu'un lieu (la baie de Guanabara et la société indienne qui y vivait), ensuite car son métier manuel et sa condition modeste en font un « homme simple », c'est-à-dire un individu peu suspect, selon Montaigne, d'enjoliver et d'inventer les éléments de son témoignage. C'est ainsi que Montaigne explique pourquoi il pense avoir suffisamment appris de la bouche de son serviteur ayant connu la France Antarctique. Cet homme, étant « simple » et sans artifice, s'est contenté de dire sincèrement ce qu'il a vu, sans le travestir, ni inventer des éléments, et Montaigne considère que cette source d'information est fiable et suffisante.

Le mien estoit tel ; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent (I, 31, p. 205).

*A contrario*, les cosmographes sont facilement en proie à la maladie du *pédantisme*, laquelle mêle un sentiment (la morgue de posséder le savoir) et une impuissance (l'incapacité à s'en servir pour devenir plus sage). Montaigne consacre même un chapitre à cette maladie de l'intempérance épistémique.

Comme les plantes s'estouffent de trop d'humeur, et les lampes de trop d'huile : aussi l'action de l'esprit, par trop d'estude et de matiere, lequel, saisi et embarrassé d'une grande diversité de choses, perde le moyen de se desmeler ; et que cette charge le tienne courbe et croupi (I, 25, p. 134).

Savoir *trop* et faire semblant de *tout* savoir sont donc les deux faces d'une même médaille, dont Montaigne constate les inconvénients pédagogiques dans des pages qui demeurent, selon nous, d'une étonnante actualité. L'acquisition simplement quantitative des connaissances produit en effet le résultat suivant :

On nous les placque en la memoire toutes empennées, comme des oracles où les lettres et les syllabes sont de la substance de la chose. Sçavoir par coeur n'est pas sçavoir : c'est tenir ce qu'on a donné en garde à sa memoire. Ce qu'on sçait droittement, on en dispose, sans regarder au patron, sans tourner les yeux vers son

livre. Facheuse suffisance, qu'une suffisance purement livresque ! Je m'attens qu'elle serve d'ornement, non de fondement, suivant l'avis de Platon, qui dict la fermeté, la foy, la sincerité estre la vraye philosophie, les autres sciences et qui visent ailleurs, n'estre que fard (I, 26, p. 152).

Montaigne pousse même sa méfiance envers les pédants jusqu'à valoriser sans modération le personnage du « simple », cet être non instruit, non savant, non pédant, mais dont le bon sens est supposé faire merveille dans l'expérience quotidienne. Il est clair que les habitants du Nouveau Monde furent vus à travers ce prisme idéaliste : ils étaient sans doute, dans l'esprit de Montaigne, des « gens simples » et sans artifices, nus et purs car ignorant le superficiel, c'est-à-dire les artifices et les cosmétiques des sociétés de Cour que le gentilhomme Montaigne côtoya sans s'y fondre.

En feignant de leur ressembler dans leur rapport au savoir fait de sobriété et de sens de l'utilité, Montaigne se heurte à l'obstacle de sa propre absence de sens pratique. En effet, il avoue être ignorant de beaucoup de choses de la vie pratique :

Ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre-mains, ce qui regarde de plus pres l'usage de la vie, c'est chose bien eslongnée de mon dogme, il n'en est point une si inepte et si ignorante que la mienne de plusieurs telles choses vulgaires et qui ne se peuvent sans honte ignorer. Il faut que j'en conte quelques exemples. Je suis né et nourry aux champs et parmy le labourage ; j'ay des affaires et du mesnage en main, depuis que ceux qui me devançoient en la possession des biens que je jouys, m'ont quitté leur place. Or je ne sçay conter ny à get<sup>9</sup> ny à plume ; la pluspart de nos monnoyes, je ne les connoy pas ; ny ne sçay la difference de l'un grain à l'autre, ny en la terre, ny au grenier, si elle n'est par trop apparente, ny à peine celle d'entre les choux et les laictues de mon jardin. Je n'entens pas seulement les noms des premiers outils du mesnage, ny les plus grossiers principes de l'agriculture, et que les enfans sçavent ; moins aux arts mechaniques, en la trafique et en la connoissance des marchandises, diversité et nature des fruicts, de vins, de viandes ; ny à dresser un oiseau, ny à medeciner un cheval ou un chien. Et, puis qu'il me faut faire la honte toute entière, il n'y a pas un mois qu'on me surprint ignorant dequoy le levain servoit à faire du pain, et que c'estoit que faire cuver du vin (II, 17, p. 652).

Montaigne n'avait donc rien d'un esprit pratique, d'un « simple » capable de s'orienter dans les questions triviales de la vie domestique et laborieuse. Il ne savait pas ce que sont censés savoir les « simples » et ne pouvait donc en tirer aucune sagesse valable pour lui-même. Il se pense donc comme doublement ignorant : *primo*, il ne possède pas le savoir, large et maîtrisé, des « grands hommes », cet ensemble de connaissances qui, selon son expression, « élargit l'âme » pour la minorité des savants non atteints par le pédantisme :

---

9 Avec des jetons.

Nostre ame s'eslargit d'autant plus qu'elle se remplit ; et aux exemples des vieux temps il se voit, tout au rebours, des suffisans hommes aux maniemens des choses publiques, des grands capitaines et grands conseillers aux affaires d'estat avoir esté ensemble tres sçavans (I, 25, p. 134).

*Secundo*, il ne possède pas non plus le savoir limité, mais utile et efficace, des hommes ordinaires, qui n'ont pas étudié le savoir livresque, mais savent bien, eux, que, sans levure, on n'a pas de pain... Ce duo de formes d'ignorance est le reflet d'un autre duo, que Montaigne déplore clairement : « Il se peut dire, avec apparence, qu'il y a ignorance abecedaire, qui va devant la science, une autre, doctorale, qui vient après la science : ignorance que la science fait et engendre, tout ainsi comme elle deffaict et destruit la premiere. » (I, 54, p. 312). L'analphabétisme (défaut de connaissances abécédaires) est donc une situation potentiellement nocive, mais qui peut au moins faire « de bons Chrestiens », soumis à la croyance et aux lois, sans chercher à voir plus loin ; tandis que le savoir médian ou « mestis<sup>10</sup> » des lettrés, sans doute parce qu'il est privé de complétude et de sagesse et qu'il oublie de reconnaître cette essentielle part de *l'ignorance qui se connaît* (le mystère divin, par exemple), est apte à engendrer « l'erreur des opinions », c'est-à-dire à sécréter une autre forme d'ignorance. Ainsi Montaigne, tout en reconnaissant qu'il se situe lui-même dans cet entre-deux inconfortable, aussi bien éloigné de l'horizon d'un large savoir que de la sage simplicité des esprits populaires, recommande de se méfier d'un savoir moyen, tout comme il dénonce la « poésie médiocre », qui n'a ni le génie de la grande poésie, ni la beauté naïve de la poésie populaire (par exemple, celle des contes et des chansons de Gascogne).

Dans ces conditions, quelle est donc la nature du savoir conduisant sur la route de la sagesse ? Comment se construit-il ? Montaigne avait-il conçu un lien entre un certain savoir et une forme de sagesse ? Comment écrire des pages emplies de sagesse au sujet des indiens quand on ne possède qu'un vague savoir « mestis » à leur sujet ?

### *Savoir imaginer*

Un mot du géographe et poète libertaire Élisée Reclus nous met sur la piste d'un savoir d'une nature sensiblement différente du savoir « livresque » et « pédant » que rejette Montaigne. Dans un beau texte décrivant la méditation inspirée par la contemplation des humbles ruisseaux de campagne et de montagne, Reclus postule que « l'histoire d'un ruisseau, même de celui qui naît et se perd dans la mousse, est l'histoire de l'infini. » (Reclus, 1995, p.7). Non seulement l'étude *scientifique* du ruisseau, des gouttes qui le composent, des sols qu'il rencontre et du cycle aquatique qui l'anime ouvre vers des perspectives très étendues, mais c'est surtout l'infini terrain de rêverie qu'il procure qui peut libérer une puissance d'*imagination* très étendue. C'est bien ce qu'avait indiqué Bachelard : pour l'imagination, la

10 Dans le domaine du savoir, les « mestis » tiennent le milieu entre les analphabètes et les savants philosophes.

matière « apparaît comme insondable, comme un mystère. » (Bachelard, 1991, p. 4). Le savoir empreint de sagesse auquel aspire Montaigne accorde-t-il une place aux produits de l'imagination ? Montaigne a-t-il amélioré sa connaissance philosophique des Tupinambas en *imaginant* ce qu'était leur société à partir de quelques inducteurs (objets, récits, témoignages) ? Qu'imagina-t-il en tenant dans ses mains les objets indiens de sa collection ?

Il se void en plusieurs lieux, et entre autres chez moy, la forme de leurs lits, de leurs cordons, de leurs espées et brasselets de bois dequoy ils couvrent leurs poignets aux combats, et des grandes cannes, ouvertes par un bout, par le son desquelles ils soustiennent la cadance en leur dancier (I, 31, p. 208).

Que ressentit-il en ingérant un élément d'alimentation tupinamba ? À quoi pensa-t-il quand le goût de cette farine exotique toucha ses papilles ?

Au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit. J'en ay tasté : le goût en est doux et un peu fade (I, 31, p. 207).

Si nous essayons de suivre cette piste, nous allons bien évidemment croiser les habituelles réserves philosophiques envers l'imagination, que Montaigne reproduit inévitablement en reconnaissant que la force de l'imagination peut être contre-productive et peut occasionner, par exemple, des craintes infondées ou des désagréments inventés :

« *Fortis imaginatio generat casum*<sup>11</sup> », disent les clercs. Je suis de ceux qui sentent tres-grand effort de l'imagination. Chacun en est hurté, mais aucuns en sont renversez. Son impression me perse. Et mon art est de luy eschapper, non pas de luy resister. Je vivroye de la seule assistance de personnes saines et gaies. La veue des angoisses d'autruy m'angoisse materiellement, et a mon sentiment souvent usurpé le sentiment d'un tiers. Un tousseur continuel irrite mon poulmon et mon gosier » (I, 21, p. 97).

Le philosophe, donc, doit se méfier de l'imagination et cesser d'imaginer le pire à partir de ce qu'elle invente au spectacle des angoisses ou des malheurs d'autrui. Tout semble être dit dans cette condamnation classique de la « folle du logis ». Pourtant, quand on examine le vocabulaire des *Essais*, on observe que la famille de l'imagination est, non seulement très présente, mais encore assez souvent associée à des éléments plus positifs. Le substantif *imagination(s)* figure cent-quarante-sept fois dans les *Essais*, tandis que le verbe *imaginer*, sous ses différentes formes conjuguées, au gérondif ou à l'infinitif, compte soixante-quatre occurrences. Et encore ne comptons-nous pas ici les onze formes adjectives *imaginaire(s)*, et *imaginative(s)*. Le phénomène de l'imagination est incontestablement une forte préoccupation philosophique pour Montaigne.

11 « Une imagination forte produit l'événement. »

Celui-ci développe même parfois une réflexion supposant que l'imagination, en dépit des risques qu'elle comporte, peut constituer une composante d'une posture épistémologique, puisque les fantaisies qu'elle suscite forment potentiellement une technique de production d'un savoir vraisemblable et perspectiviste, et non pas d'un savoir véritable et monoculaire. En clair, face à l'étrangeté et à l'inconnu, seule l'imagination pourrait nous aider à concevoir une idée de la réalité ; inversement, pour réagir aux habitudes mentales sclérosantes, seule la fantaisie pourrait libérer l'accès vers une autre vérité. C'est ainsi que « l'attitude ethnographique », que Lévi-Strauss a trop facilement accolée à la réaction de Montaigne face à cette altérité inouïe que révéla à l'époque la rencontre des sociétés du Nouveau Monde, doit nécessairement être complétée, voire précédée, par un travail d'imagination empruntant aux rêveries et aux objets littéraires des voies d'accès à la vérité que la raison seule ne peut emprunter. Ici, il s'agit d'imaginer pour tenter de savoir, d'étendre son imagination vers des zones inconnues, en espérant progresser ainsi vers une connaissance supérieure.

N'oublions pas que Montaigne, après avoir été formé au rationalisme platonicien, fut ébranlé par la rencontre décisive du scepticisme. Il en tira, selon Michel Fabre, une technique sceptique d'imagination propre à dissoudre les postures dogmatiques. C'est donc en philosophe et en ami de la vérité que Montaigne imagine ce que sont les Tupis. *Il imagine pour savoir. Il imagine pour ne plus croire qu'il sait.* Le motif de ce procédé réside dans les faiblesses de la raison, qui n'a aucune communication avec l'être, et dans les prétentions dogmatiques à la vérité, qui érigent leurs propres erreurs en étalon de véracité. D'ailleurs Montaigne manifeste son appétence pour les fantaisies qui désaccoutument son esprit de la soumission aux « lois communes » : imaginer des mœurs étranges, c'est anticiper sur la connaissance de l'autre car « j'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde. » (I, 23, p. 111).

Ainsi, puisque l'accoutumance hébète nos sens et notre jugement, rien ne vaut un passage par les fantaisies imaginatives pour, non seulement mieux disposer son esprit à la connaissance de l'autre, mais encore apprendre à trouver respectables et à tolérer toutes les formes de la condition humaine. L'imagination nous ouvre en somme à la conscience de la multiplicité des possibles anthropologiques et à leur légitimité. Elle devient un vecteur d'éthique et est bien digne d'être un geste philosophique, ou encore un outil à usage éthique (accepter) et épistémologique (connaître). *A contrario*, ne pas avoir la capacité de faire un tel usage de pensées imaginées, c'est passer à côté d'une possibilité évidente d'élargissement de la connaissance. C'est ce que Montaigne reprocha à son interprète, qui selon lui ne fut pas à la hauteur de l'échange avec un Indien Tupinamba : « Je parlay à l'un d'eux [un des Indiens] fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et



qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir. » (I, 31, p. 214). En somme, *ne pas être capable d'imaginer, c'est ne pas être capable de savoir*.

### Conclusion

Les essais amérindiens livrent une leçon étonnante mais typiquement philosophique : savoir que l'on ignore et, en conséquence, *savoir ignorer* a constitué la base paradoxale qui a permis à Montaigne de rédiger des pages jugées si importantes pour l'édification d'une des représentations majeures de l'altérité en Occident. On peut même dire que c'est en acceptant d'*imaginer* la société Tupinamba, faute de la connaître ou de la visiter, qu'il a pu bâtir le soubassement d'une position philosophique qui fit date. Certes, ce qu'il imagina ne manqua ni de fantaisies, ni d'invéraisemblances : « Il est rare d'y voir un homme malade. [...] Toute la journée se passe à danser. [...] Leur guerre est toute noble et genereuse. » (I, 31, p. 207-210). Mais cette imagination, peut-être moins sottise au final que les doctes affirmations des cosmographes<sup>12</sup>, permit à Montaigne de toucher une destination philosophique et d'y évoluer avec sagesse. Qu'aurait-il fait sans elle ? Certes, il regretta que de plus *savants* que lui (les sages antiques) ne soient plus présents pour juger du Nouveau Monde :

Il me prend quelque fois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplait que Licurgus et Platon ne l'ayent eue (I, 31, p. 206).

Mais cet hommage à rebours à une connaissance qui fit défaut et à un voyage qui ne fut pas accompli ne doit pas faire oublier l'originalité de la démarche montaignienne envers le Nouveau Monde et l'étincelante puissance philosophique de son positionnement perspectiviste.

---

12 Dans *Les singularitez de la France antarctique*, le cosmographe André Thevet plaçait le Chili et le Pérou au Nord de l'Amazone, erreur qui, à l'époque, avec la multiplication des voyages d'exploration et d'établissement, commençait à être plutôt grossière.

## Bibliographie

- Bachelard, Gaston. 1991. *L'eau et les rêves. Essais sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.
- Bakewell, Sarah. 2013. *Comment vivre ? Une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponse*. Paris: Albin Michel.
- Dupeyron, Jean-François. 2013. *Montaigne et les Amérindiens*. Lormont: Le bord de l'eau.
- Dupeyron, Jean-François. 2016. « Les intentions d'écriture de Montaigne : l'exemple du chapitre «Des Cannibales» ». In : *Methodos* (16). [<http://methodos.revues.org/4456>].
- Dupeyron, Jean-François. 2018. « Lévi-Strauss lecteur de Montaigne ». In : *Les usages philosophiques de Montaigne. XVIIe-XXIe siècle*, p. 371-390. Paris: Hermann.
- Fabre, Michel. 2019. « Trois schèmes pour une *Bildung* cosmopolite ». In : *Éducation et frontières, actes du colloque de la SofPhied*. Rouen: PURH.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- Montaigne. 1992. *Essais*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Montaigne. 1983. *Journal de voyage*. Paris: Gallimard.
- Puigsegur-Péraud, Stéphanie. 2018. *Gestes, figures et écritures de maîtres ignorants. Une étude du rapport du philosophe au savoir chez Platon, Montaigne et Rancière*. Thèse de Philosophie: Université de Paris Nanterre.
- Reclus, Élisée. 1995. *Histoire d'un ruisseau*. Arles: Actes Sud.
- Thevet, André. 1577. *Les singularitez de la France antarctique*. Paris: La Découverte (réédition de 1983).
- Zweig, Stefan. 1982. *Montaigne*. Paris: PUF.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.