

# L'unité du genre humain

IV Beytelmann – 979-10-231-1622-9

Cahiers V. L. Saulnier | 31



Race et histoire  
à la Renaissance

Comment la Renaissance, si éprise d'unité, pour ne pas dire obsédée par la quête de l'unité, est-elle néanmoins parvenue à penser la diversité humaine ? Au début de l'ère moderne, plusieurs facteurs ont contribué à l'émergence d'une nouvelle anthropologie. Les grandes navigations entraînèrent un élargissement spectaculaire de la vision du monde et un renouvellement des savoirs géographiques. L'invention du Sauvage (ou sa réinvention) rendait nécessaire de penser à nouveaux frais le problème de la diversité des cultures, de leur origine commune, et de leurs contacts passés et à venir. La confrontation des Européens avec une altérité radicale, mais aussi la possibilité ouverte du métissage, posèrent de manière nouvelle le problème de l'unité du genre humain. Les débats qui s'engagèrent alors, en matière de missiologie notamment, ont opposé les tenants des divers types de polygénisme aux partisans du monogénisme — la doctrine orthodoxe en la matière. La construction des idéologies coloniales modernes mobilisait aussi bien l'héritage biblique et patristique que les savoirs antiques. Parallèlement se trouvaient jetées les fondations d'un nouveau savoir historique, soucieux de vérifier et de hiérarchiser ses sources, et de confronter les savoirs livresques aux données de l'expérience. Le renouveau de l'histoire nationale permettait de mieux prendre en compte les témoignages des antiquaires ou des chroniqueurs, alors que l'histoire universelle encore balbutiante tentait de penser l'évolution parallèle des civilisations, leur décadence, leur progrès ou leur évolution cyclique. Dans l'espace aussi bien que dans le temps, la prise en compte scientifique du réel voisinait volontiers avec l'utopie et le mythe, la pensée religieuse faisait bon ménage avec la rationalité économique moderne. L'Âge classique et les Lumières sauront faire usage des matériaux et des problèmes légués par la Renaissance, en les complétant et en les transformant pour leur compte, dans des sphères aussi diverses que le droit naturel, la comparaison et la critique des religions, la constitution d'une anthropologie d'intention scientifique. Les positions et les polémiques étudiées dans le présent volume joueront donc à long terme un rôle constitutif dans la mise en place de la modernité.

Illustration : Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle*, 1556, planche LVII verso, détail : chasseurs et races monstrueuses au Canada (Service historique de la Défense, DLZ 14)



# L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN

**CENTRE V. L. SAULNIER**

Fondateur : Robert Aulotte †

**Directeur**

Frank Lestringant

**Directeur adjoint**

Olivier Millet

**Membres**

Frank Lestringant

Olivier Millet

Jean-Charles Monferran

Alexandre Tarrête

Marie-Claire Thomine

**Conseil**

Jean-Claude Arnould

Rosanna Gorris-Camos

Geneviève Guilleminot-Chrétien

Mireille Huchon

Isabelle Pantin

Frédéric Tinguely

**Membres honoraires**

Claude Blum

Nicole Cazauran

Madeleine Lazard

Cahiers V.L. Saulnier  
31

# L'unité du genre humain Race et Histoire à la Renaissance

sous la direction de Frank Lestringant,  
Pierre-François Moreau et Alexandre Tarrête



Ouvrage publié avec le concours du Centre V. L. Saulnier et de l'Association V. L. Saulnier,  
de l'UMR 5037 (CNRS/ENS de Lyon), de l'UMR 8599 (CNRS/Paris-Sorbonne),  
de l'École doctorale III et du Conseil scientifique de l'université Paris-Sorbonne

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général  
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014  
© Sorbonne Université Presses, 2020

ISBN papier : 978-2-84050-926-4

PDF complet : 979-10-231-1604-5

Tirés à part en pdf :

Présentation – 979-10-231-1605-2

Ouverture – 979-10-231-1606-9

I Tinguely – 979-10-231-1607-6

I Dunne – 979-10-231-1608-3

I Galland – 979-10-231-1609-0

I Desan – 979-10-231-1610-6

II Rodier – 979-10-231-1611-3

II Callard – 979-10-231-1612-0

II Peytavin – 979-10-231-1613-7

II Clément – 979-10-231-1614-4

III Césard – 979-10-231-1615-1

III Holtz – 979-10-231-1616-8

III Capdevila – 979-10-231-1617-5

IV Laborie – 979-10-231-1618-2

IV Chamayou – 979-10-231-1619-9

IV Motsch – 979-10-231-1620-5

IV Gomez-Géraud – 979-10-231-1621-2

**IV Beytelmann – 979-10-231-1622-9**

V Bernard – 979-10-231-1623-6

V de Courcelles – 979-10-231-1624-3

VI Desbois-lentille – 979-10-231-1625-0

VI Usher – 979-10-231-1626-7

VI Toliass – 979-10-231-1627-4

VI Bénat Tachot – 979-10-231-1628-1

VI Tarrête – 979-10-231-1629-8

Postface – 979-10-231-1630-4

Mise en page Emmanuel Marc Dubois, Issigeac  
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

## SUP

Maison de la Recherche

Sorbonne Université

28, rue Serpente

75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>



QUATRIÈME PARTIE

**L'entreprise missionnaire :  
prise en compte ou réduction de l'altérité ?**





LES ENJEUX POLITIQUES DE LA CONVERSION :  
UNE RÉFLEXION SUR LE DEVENIR JURIDIQUE ET SOCIAL  
DE QUELQUES MINORITÉS ET GROUPES OPPRIMÉS  
DANS L'ESPACE IBÉRIQUE

*David Beytelmann*

L'histoire de la monarchie espagnole à l'époque moderne a été l'objet de longues polémiques. La formation de l'État castillan et son expansion, le rôle qu'y jouèrent la guerre, l'esclavage ou l'intolérance religieuse, la « confessionnalisation », l'histoire comparée des États européens et la « spécificité espagnole », la définition et les conséquences politiques et sociales du projet colonial, la naissance intellectuelle et légale du racisme et l'esclavage colonial, l'Inquisition et ses conséquences sociales et culturelles, sont quelques-uns des nombreux problèmes historiques qui font périodiquement l'objet de relectures polémiques. Force est de constater que ces objets continuent de nous parler avec une *intensité* qui semble nous définir à la fois éthiquement et politiquement. La figure de l'Inquisition et celle de la Conquête sont peut-être les plus marquantes parmi ce qu'on pourrait appeler les objets historiographiques incandescents.

Différents groupes minoritaires et discriminés dans l'espace ibérique partagent une série de situations et de formes de discrimination qui sont particulièrement intéressantes pour comprendre non seulement l'histoire politique spécifique des procédures d'*intégration subalternisante*, comme dans le cas des populations soumises à la domination coloniale, mais aussi des processus institutionnels de ségrégation, rejet et expulsion caractéristiques de la monarchie catholique et qui, en quelque sorte, en deviendront l'emblème. Malgré le nombre impressionnant d'études concernant ces différentes populations prises isolément, peu nombreuses sont les études de synthèse qui étudient comment un « modèle ibérique<sup>1</sup> » s'est progressivement mis en place entre l'avènement du régime des Rois catholiques (autour de 1469) et l'abdication de Charles Quint (1558). Surtout, une des spécificités les plus intéressantes est que le traitement, la définition du statut

1 Suivant l'expression de Yosef Hayim Yerushalmi pour désigner l'antisémitisme racial ibérique (voir *Sefardica. Essais sur l'histoire des juifs, des Marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998).

légal ainsi que les politiques pour décider et encadrer le devenir de ces groupes ont fait l'objet de débats théoriques contemporains (certains plus connus que d'autres, comme les débats américains). La conséquence de l'existence de ces débats est que nous pouvons non seulement reconstituer la chronique des faits mais aussi étudier, lorsque les sources le permettent, comment ces décisions, idées ou positions ont été mises en place et justifiées. Je me situerai ici dans cette double perspective, à la fois celle de l'histoire sociale et politique et celle de l'histoire des idées, et je tenterai de suggérer que les divisions classiques de l'historiographie ne facilitent pas cette étude, car nous avons l'habitude de penser les devenirs sociaux de ces groupes à partir des frontières spatiales (l'Andalousie, les Canaries, les Antilles ou l'Amérique continentale). Or un des points les plus centraux à retenir ici est que la discontinuité géographique ne suppose pas de coupure dans les pratiques sociales et institutionnelles, bien que des créations juridiques *ad hoc* aient été pratiquées. En d'autres termes, la continuité des pratiques institutionnelles de l'espace ibérique dépasse largement la coupure entre les espaces. Nous tenterons de le montrer à travers l'exemple de la conquête du sud espagnol, des Canaries et des Antilles.

Je prendrai donc ici le parti de suggérer une communauté de problèmes touchant le traitement de ces groupes minoritaires et des populations conquises, et les pratiques et les cadres institutionnels concernant les juifs, les musulmans des royaumes grenadins ou aragonais, les *Conversos* et plus tard les « Marranes » et « nouveaux chrétiens », les *Morisques*, les Guanches (la population autochtone des îles Canaries, vraisemblablement d'origine berbère), les Indiens et plus tard les esclaves africains déportés (dans la péninsule ou aux Amériques) — cette continuité étant aussi imaginaire, par le cadre intellectuel et les catégories mobilisées. Chaque situation impose un cadre particulier, tout en reformulant le problème général. En ce sens, un même destin unit involontairement ces groupes.

L'énorme processus de tentative de mise au pas et de normalisation confessionnelle de la société ibérique a aussi « fabriqué », bien entendu, d'autres minorités que les populations issues des guerres de conquête : hérétiques (protestants, mystiques suspects, humanistes soupçonnés de sympathie pour la Réforme), pauvres, vagabonds et nouveaux pauvres (Gitans, gueux issus de la pauvreté urbaine, paysans endettés), sans oublier la dimension de genre qui se décline dans chacune de ces catégories pour complexifier encore le tableau... Je me propose ici non pas d'étudier la situation de chaque groupe, ce qui serait impossible, mais d'élaborer une hypothèse de lecture concernant leur situation dans ce système, et en particulier, de placer ces discussions dans la perspective d'une histoire intellectuelle des catégories issues de l'univers colonial, et en première ligne celle de l'« universalisme chrétien ». Je reviendrai sur ce que je

considère comme l'élément central de cette histoire, qui est la *centralité politique et intellectuelle* de l'univers et du processus de colonisation, y compris pour le « centre » et non seulement pour ses « périphéries ». Retenons que cet argument suppose que l'on relativise la notion de colonisation comme processus de conquête territoriale sur un territoire extérieur, car les pratiques sociales de la colonisation étaient déjà en place dans la péninsule et s'appliquaient largement à des populations locales. En ce sens, l'histoire de la colonisation fait entièrement partie de la sociogenèse de l'État, qui en tant que telle pratique en quelque sorte une colonisation sur sa propre population autochtone.

### POURQUOI LA CONVERSION ?

Cette question permet une première entrée en matière pour interpréter l'histoire politique des discussions sur les groupes minoritaires ou subalternes de l'empire espagnol. Le cas des Indiens est l'un des plus connus et celui où ces catégories ont été les plus utilisées et discutées, mais il n'est pas le seul. En effet, au centre du dispositif idéologique et argumentatif de légitimation de l'expansion coloniale se trouve l'universalisme chrétien qui est, suivant une expression un peu journalistique, l'idéologie officielle de l'expansion castillane, et qu'il faut distinguer de la croisade, entendue comme « guerre de Religion ». Par universalisme chrétien, j'entends l'idée selon laquelle le christianisme est appelé à s'étendre et à devenir la religion de l'humanité tout entière, sans distinctions de race, de langues ou de culture. C'est si l'on veut l'expression doctrinale essentielle de sa vocation universelle. Et par vocation universelle, il faut comprendre la volonté de conversion à la foi chrétienne de tous les groupes composant l'espèce humaine, où qu'ils se trouvent.

Cette vocation implique bien entendu l'acceptation logique de l'idée d'espèce humaine, d'origine théologique, rassemblant les hommes et tous les vivants sous l'angle notionnel de « créatures » issues de l'acte créateur d'un Dieu. Il est cependant difficile de donner un contour fixe à cet universalisme chrétien pour la période qui nous concerne<sup>2</sup>, mais on peut dire qu'il trouve ses sources doctrinales dans différents éléments de l'histoire politique de l'Église : d'une part l'idée centrale d'apostolat et d'autre part l'idée de foi combattante (qui suppose que de fausses religions, qui essaient d'obscurcir le vrai message, doivent être combattues). Si le christianisme est appelé à gagner tous les peuples à la « seule et vraie foi », s'il est appelé à être la vérité de tous les êtres

2 En partie parce que les guerres avec les protestants ont impliqué une crise doctrinale sur le contenu du message chrétien, en partie aussi parce que les réformés ont eux mêmes procédé à des initiatives de propagation de leur foi.

humains, à travers un même culte et une même croyance, deux problèmes sont immédiatement évidents. D'une part, y a-t-il après la conversion une nouvelle communauté chrétienne changée par l'intégration des nouveaux venus ? Comment s'articulent la foi et les mœurs ? En d'autres termes, l'entrée dans l'espace confessionnel chrétien suppose-t-elle une doctrine de l'égalité des croyants ? La réponse à cette question suppose une théorie systématique de la « bonne conversion », de même qu'une doctrine juridique sur le statut personnel non fondée sur une appartenance de groupe mais confessionnelle. La lecture anachronique de ce problème consiste, à mon sens, à dire que ceux qui défendaient l'accession au statut de « chrétiens » des nouveaux venus défendaient en fait, mais à mots couverts, une idée d'égalité universelle. Et il est vrai que certains témoignages, notamment théologiques, vont dans ce sens, s'appuyant sur le commentaire des premiers éléments des *Institutes* du droit romain, soutenant le « droit des gens ». Mais le problème clé est que la pratique discriminatoire aura raison de toutes les discussions théologiques : le meilleur exemple est celui de l'antisémitisme persistant à l'égard des descendants de juifs convertis (les *Conversos*). Même condamnée du point de vue doctrinal, la théorie implicite aux « statuts de pureté de sang » s'est généralisée et maintenue dans la plupart des territoires hispaniques jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, y compris dans les instances les plus importantes de l'Église espagnole. D'autre part, quelle est la meilleure manière de gagner ces peuples à la vraie foi ? La question sera posée par Las Casas avec une radicale reformulation par rapport au modèle de la conversion forcée en masse<sup>3</sup>. C'est là que la question de la guerre et de l'empire va devenir centrale : c'est pourquoi la controverse indienne n'est pas tant une discussion sur leur aptitude à la foi (présupposée par principe naturelle par les théologiens, en quoi ils témoignent d'un universalisme très médiéval) qu'une discussion procédurale sur les modes d'acquisition des territoires et le type de régime légal que la conversion forcée des Indiens suppose.

Il y a un aspect interne à ce cadre théorique, c'est que la conversion forcée est acceptée par la plupart des théologiens y compris les plus critiques (sauf Las Casas, mais on verra pourquoi), et que la crise de légitimation de la Conquête vient mélanger des problèmes qui auparavant étaient séparés : on ne peut plus, après les conquêtes du Mexique et du Pérou, considérer les groupes soumis à la conversion violente ou sous contrainte, comme un problème de minorités, au sens où ces groupes seraient, malgré leur possible concentration géographique, numériquement réduits. C'est pourquoi les préoccupations pratiques de la Couronne dans les affaires américaines rencontrent admirablement bien

3 Bartolomé de Las Casas, *De Unico Vocationis Modo*, dans *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1992.

les préoccupations théoriques d'une partie des évangélisateurs, la question stratégique centrale étant : comment garantir un contrôle social effectif sur la population indienne, son travail, la mise en valeur des ressources et le paiement de l'impôt, en maintenant le cap de la politique d'unification confessionnelle qui faisait partie des clefs de voûte idéologiques de la monarchie.

Ces deux problèmes concernant la conversion sont donc ceux qui seront discutés massivement par les théologiens et les praticiens de l'évangélisation au moment où la guerre permet aux Castellans de prendre le contrôle de nouveaux territoires et de nouvelles populations, en l'espace d'une soixantaine d'années (entre les années 1480 et 1540). Ce qui nous intéresse au premier chef est que la discussion se pose d'une certaine manière avec les anciens infidèles (juifs et musulmans) mais que les théologiens sont obligés d'innover au moment où la réalité américaine impose un nouveau cadre (des royaumes païens totalement ignorants de la réalité monothéiste). En contraste, l'évangélisation des Guanches a intéressé très peu de gens et l'indifférence, y compris des religieux, au destin des Guanches après les guerres de conquête (pour aller vite, leur assimilation forcée et leur extermination) pose la question politique de l'intérêt de l'évangélisation en fonction de la population.

Le débat, nous l'avons dit, s'amplifiera aux Amériques, car la question centrale, notamment après la conquête du Mexique (1517-1521), est de savoir ce qu'implique matériellement et politiquement l'évangélisation de la population indienne, cette fois-ci beaucoup plus nombreuse que celle des Antilles, qui est déjà en très net déclin démographique sous le coup des maladies, de la violence des guerres et des mauvais traitements systématiques, au milieu du seizième siècle.

Soulignons donc ici une dernière fois que c'est la réalité mexicaine (le début de ce qu'on appelle dans l'historiographie américaine les « conquêtes continentales ») qui va, littéralement, tout changer : non seulement la pensée géographique va être radicalement révisée (le système de la géographie terrestre ptoléméenne s'effondre car surgit un nouveau continent entre l'Europe et l'Asie), mais les enjeux de la conquête s'approfondissent et supposent, contrairement au « système des îles », une intervention de plus en plus marquée de la Couronne. Commence alors l'étape de la « conquête de la conquête » par les souverains castillans, qui vont rentrer en conflit ouvert avec l'intérêt des conquistadores pour imposer un nouvel ordre. À bien des égards, cet ordre est une expérimentation politique sans précédents.

Ces débats concernant la définition des politiques d'évangélisation (nous sommes avant l'idéologie de la « mission » qui se mettra en place seulement à partir du XVII<sup>e</sup> siècle) se placent très ouvertement dans la suite de controverses doctrinales théologiques médiévales, dans lesquelles la question de la conversion

forcée et de l'irréversibilité du baptême (justifiant la répression de tout retour à la foi des ancêtres) avaient marqué « l'ère des expulsions » des communautés juives et les premières grandes croisades contre les « hérétiques ». À un régime de tolérance fondé sur le paiement d'un impôt de capitation et la ségrégation (sociale, spatiale et économique) fait suite un régime d'affrontement idéologique radicalisé autour de la conversion (les communautés doivent se convertir ou partir, le plus souvent sous menace de mort).

238

La centralité politique de la conversion s'articule, pour moi, surtout en deux points. D'une part, l'universalisme chrétien va coexister, appuyer et justifier les formes d'exclusion issues de la pratique de la domination coloniale. Il s'agit d'un faux paradoxe, et ce point semble très souvent sous-estimé dans les études d'histoire intellectuelle des débats sur la Conquête. Il en sera ainsi d'abord et avant tout par l'idée que la conversion de tous les peuples au christianisme suppose en fait, pratiquement, leur intégration sociale, politique et culturelle à un ensemble chrétien (ici castillan, ce point ayant été vu avec acuité par Las Casas). Dans le système ibérique que nous pouvons voir se mettre en place à partir de la conquête des Canaries (achevée par vagues successives entre 1402 et 1496), l'offensive contre les communautés juives et la guerre contre le royaume de Grenade, l'intégration consiste surtout en la mise en place de différentes formes d'assimilations culturelles violentes. S'il y a une issue violente à la guerre sans reddition, les vaincus sont en général réduits en esclavage. S'il y a une forme de capitulation, la négociation suppose en général des accords de privilèges pour les notables du camp adverse (par des alliances matrimoniales et la conversion), ce qui leur garantit non seulement de conserver leurs biens et leurs statuts sociaux, mais aussi une entrée par le haut dans la société chrétienne. Enfin, un régime de conversion, en général forcée, pour les populations non protégées par leur statut social ou par l'alliance (ce fut le cas aux Canaries, mais pas pour les musulmans, au lendemain de la conquête à Grenade, cette disposition ne se mettant en place que progressivement<sup>4</sup>). Ce système suppose donc différents processus d'intégration dans l'espace social ibérique : l'alliance (qui ne suppose pas une égalité de statut, on le verra, mais aboutit souvent au métissage) ou la conversion, qui aboutit la plupart des fois à la marginalisation, puis à l'exclusion. En tout état de cause, la marque la plus évidente du processus de marginalisation qui émerge dans les réalités sociales coloniales est l'*intégration subalternisante* qui, avec le temps, se développera en un système codifié de statuts raciaux (notamment aux Amériques), avec des populations classifiées légalement selon leur degré de métissage et, soulignons-le, dont l'appartenance raciale justifie leur statut subalterne. Bien entendu, une histoire sérieuse de ces questions suppose

4 Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.

de montrer que ces lignes ne se sont en fait matérialisées que graduellement, et qu'on n'est pas dans un fonctionnement téléologique, programmé par avance. Pour ne pas tout confondre, il est notamment important de garder à l'esprit la différence à la fois culturelle et temporelle qui fut celle de la guerre de Religion de la *Reconquista* avec celle de l'expansion coloniale, mais à bien des égards les mêmes concepts furent articulés sur des réalités différentes à des groupes différents. C'est là l'essentiel de la thèse que je défends ici.

Ce « système » qui, pour le résumer, consiste à penser et organiser le devenir social des nouveaux convertis au christianisme, qu'ils soient d'origine juive, musulmane, guanche, indienne ou africaine, connaît une évolution lente qui va le faire passer d'un cadre de pensée essentiellement religieuse (théologique, où il est question d'intégrer par la conversion d'anciens « infidèles ») à un cadre de pensée anthropologique, qui oscille entre deux limites constituées par des notions pré-modernes de race et de culture. En réalité, les deux sont totalement imbriquées depuis le début du processus. La discrimination et le ressentiment raciste poussent à la fabrication de la différence biologique (pour les *Conversos* et les *Morisques*), de la même manière que la domination raciale se combine harmonieusement avec une doctrine universaliste dans le contexte américain. Ces contradictions ne doivent pas nous tromper : l'orthodoxie théologique, discours officiel et obscur, a rarement eu raison des pratiques sociales. Cette description concernant le système des discriminations à l'œuvre dans le modèle ibérique a été défendue, à mon sens de manière convaincante, par Giuliano Gliozzi, qui a étudié ce qu'il appelle le « proto-racisme » issu de la pratique coloniale et de la doctrine théologico-juridique censée l'encadrer, à savoir un discours de l'infériorité biologique et culturelle avant la consolidation épistémologique du racisme scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle et la deuxième vague de l'expansion coloniale européenne. Mais étant donné la façon dont le problème *converso* et le problème *morisque* se posent dans la péninsule, la différence raciale, anthropologisée par la notion de culture, pose des problèmes différents. Il n'est pas anodin, dans ce sens, que les prémisses « raciales » soient issues avant tout des conséquences légales de l'antisémitisme des « statuts de pureté de sang ».

La conversion forcée de masse a donc permis de mettre en place, avant l'usage, la notion de différence biologique (proto-raciale) des groupes dominés, définis une fois pour toutes par leurs caractéristiques physiques et culturelles. Ne nous laissons pas tromper par des fausses évidences issues précisément de l'histoire américaine : elle fut aussi appliquée et imposée aux nouveaux convertis anciennement barbares de l'Europe de l'Est pendant la phase de guerre de conquête au moment de l'expansion prussienne sur la Pologne et les territoires baltes au XV<sup>e</sup> siècle. Son importance idéologique et politique est centrale pour



comprendre comment cet espace public confessionnel de la Contre-Réforme catholique à partir des années 1520 a structuré ses relations sociales et légales.

Mais, encore plus intéressant, en construisant un système qui assimilait tout en excluant, la *racialisaton* deviendrait la clé théorique implicite des conflits soulevés par les contradictions du système, notamment aux Amériques, où la question du nombre de « convertis » et du mélange racial devinrent des problèmes sociaux qui réclamaient à terme une solution juridique que seule la stabilisation de la société coloniale (à partir du xvii<sup>e</sup> siècle) allait aborder, et ce dans un sens non ambigu de consolidation de la domination raciale rigide, donnant naissance à des sociétés américaines fortement marquées par ce mélange entre statuts sociaux et raciaux confondus. Dans un certain sens, on peut dire que les controverses portant sur le devenir social et le statut juridique des Indiens du premier xvi<sup>e</sup> siècle durèrent tant que la société coloniale était en voie de formation. Lorsque celle-ci acquit une forme plus définitive, caractérisée par la stabilisation du rapport de force entre les différents acteurs de la conquête, la préoccupation théologique pour le statut des Indiens disparaît, laissant la place à la gestion coloniale qui allait durer jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle. Les grandes masses d'esclaves africains, elles, ne furent jamais l'objet que de discussions machiavéliques ou utilitaires sur la possibilité de leur éventuelle révolte étant donnée leur importance démographique dans certains contextes locaux (comme à Cuba ou dans certaines villes de l'empire). L'esclavage fut, pendant toutes ces discussions, et tous participants confondus, l'une des institutions juridiques les plus légitimes. La spécificité de l'esclavage africain ne se fit sentir cependant que plus tard, au xviii<sup>e</sup> siècle, lorsque les déportations devinrent un système de migration forcée de populations s'élevant à plusieurs millions d'êtres humains. Voilà un problème qui devrait donner à réfléchir à ceux qui définissent les débats espagnols comme une « lutte pour la justice » (Lewis Hanke) et en les analysant de manière totalement anachronique comme « un débat sur les droits de l'homme » (Angel Losada).

240

Je suggère de classifier les différents cas émergeant de cette pratique de la conversion, un peu par provocation je l'admets, en trois groupes : les « inassimilés » (les *Conversos* et les *Morisques*), les « exterminés » (les Guanches, les Tainos et les autres groupes) et les « inférieurs » (les Indiens et Africains du système colonial). Chacun de ces groupes articule différemment les modalités de l'appartenance intérieur/extérieur dans le système juridique, c'est pourquoi les hérétiques qui seront eux aussi l'objet de politiques extrêmement rigoureuses de répression et d'extermination (par exemple les protestants ou adeptes de sectes mystiques considérées comme déviantes, comme les *Alumbrados*) ne participent pas de la même problématique, car ils illustrent une déviation de l'intérieur espagnol.

Les « inassimilés » sont les anciens infidèles convertis de force dont le statut social porte le stigmate de l'appellation « nouveaux chrétiens ». La question clé est la façon dont ils sont perçus et traités en *étrangers*. Leur histoire montre que l'intégration religieuse produite après des campagnes de conversion forcée ou sous la pression sociale ou de contrainte violente de l'après-conquête, bien que légitimée au niveau doctrinal par l'Église, a alimenté une discrimination et une ségrégation pérennes. Celles-ci ont, à leur tour, alimenté des pratiques de persécution et de suspicion légale entraînant des campagnes de violence ciblée. Ce processus aboutit, dans le cas des deux groupes, à la suspicion concernant leur « sincérité » dans leur pratique religieuse. Les *Conversos* seront soumis à une persécution systématique sous le prétexte de la pratique du crypto-judaïsme (le crime de « judaïser ») et les *Morisques*, tout en faisant l'objet de la même suspicion dans la sincérité de leur foi, seront finalement expulsés après de nombreux conflits.

Les « exterminés » sont les groupes qui, ayant résisté militairement à la conquête, se sont trouvés soit en situation d'esclavage systématique, soit en situation d'alliés devant s'assimiler par la conversion. Leur devenir fut déterminé par le degré de résistance à la conquête, mais aussi par le degré d'intégration à la nouvelle société coloniale. Ce faisant, les survivants esclaves seront à leur tour des « inférieurs ».

Les Indiens et les Africains majoritaires des sociétés américaines, bien que dans leur contexte ils n'aient pas nécessairement constitué des groupes *minoritaires*, ont été les groupes dominés dont l'existence a constitué la clé de voûte du système juridique statutaire colonial. C'est leur statut personnel qui donne le *la* de leur existence sociale dans la société coloniale. C'est en partie ce qui justifie leur statut d'inférieurs ou de différents (biologiques) et de subalternes (culturellement et socialement) qui, insistons sur cet aspect, ne doivent pas être lus avec les lunettes du xx<sup>e</sup> siècle, malgré des similitudes frappantes avec des régimes fondés sur la domination raciale. Bien entendu, des individus se sont hissés dans l'échelle sociale et des destinées particulières nous montrent un système d'intégrations sociales complexes, le plus souvent pendant le seizième siècle, à un moment où la formation de la société coloniale américaine n'avait pas acquis la rigidité dans les statuts personnels qu'on lui connaîtra à partir de la deuxième moitié du xvii<sup>e</sup> siècle. Il reste que, bien que les statuts aient été complexes (de nombreux esclaves blancs pour dette vécurent aux Amériques, de même que de nombreux Noirs libres firent partie de l'élite de la société de frontière), ce système de statuts raciaux se stabilisa notamment à partir de la généralisation de la culture de plantation ou la formation d'une élite « *criolla* » dans les grands centres impériaux comme Mexico, Lima, Quito, La Havane.

La conversion a donc joué un rôle intellectuel, politique et social sans précédent et sans comparaison avec les autres pays engagés dans des processus de conquête. Elle fut le cadre non seulement de la mise en place d'une énorme machinerie qui regroupe les ordres impliqués dans l'évangélisation, mais aussi bien ce fut sans doute la catégorie la plus centrale, non seulement du dispositif de légitimation idéologique des conquêtes, mais encore de l'organisation institutionnelle de l'ordre confessionnel défendu et renforcé par l'Inquisition. Mais ce qui m'intéresse le plus dans le cadre des discussions sur la question de l'universalisme est que la conversion par ses implications politiques concernant l'entrée politique dans l'espace social chrétien apparut comme la clé de voûte de la politique d'intégration sociale des populations soumises. C'est pourquoi le moment le plus conflictuel, le plus difficile et le plus violent de la polémique au moment de la crise intellectuelle de la Conquête, entre l'édiction des *Lois Nouvelles* en 1542 jusqu'au débat de la *junta* de Valladolid en 1550-1551, concerna non pas la « nature des indiens » mais la crise du modèle de la conversion forcée qui avait prévalu pendant les années de l'expansion. Qui dit modèle de conversion dit nécessairement politique d'évangélisation. Or, dans le système du patronage castillan, c'est le roi et non le pape qui organise, finance et promeut l'évangélisation.

La spécificité critique de Las Casas, et ce fait a peu de fois été souligné, me semble-t-il, porte sur le fondement théologique du modèle de la conversion, en rompant avec les considérations procédurales et utilitaires de la plupart des théologiens, y compris saint Thomas, mais surtout Vitoria et ses disciples, en faisant de la conversion le moment essentiel le plus central de l'expansion du christianisme. La reformulation lascasienne porte sur le motif de « l'intime conviction » : l'acte d'adhésion au dogme est en fait un processus psychologique de conversion spirituelle totale. Il ne saurait être entaché de violence ni de contrainte. Sans doute Las Casas, revendiquant la spécificité du contexte américain et son expérience face à des professeurs, fut suffisamment habile pour écarter toute objection possible concernant la fibre involontairement « protestante » de ces idées : il invoquera à ce sujet le « for intérieur ». Las Casas se situe donc résolument du côté de *l'apostolat* (comme Talavera revendiquera une évangélisation progressive pour les musulmans grenadins), mais, ce faisant, impose une critique implicite du fonctionnement des conversions pratiquées par le passé. L'erreur la plus courante consiste à faire de lui un progressiste ou un pacifiste, cela ne l'empêcha pas de prêcher la guerre à outrance contre les musulmans ou de défendre la politique de persécution des *Conversos* de l'Inquisition.

Les conséquences politiques de la conversion sont donc en fait le versant pratique du débat sur l'universalisme, la matrice à partir de laquelle il faut se résoudre à penser la pratique des contacts violents entre groupes qui advinrent pendant l'expansion castillane.

Voyons brièvement comment l'expansion mit en contact des lieux et des processus qui sont souvent étudiés séparément, en mettant en parallèle la conquête des Canaries, celle de Grenade et celle des Antilles. Si nous regardons la chronologie des processus de conquête de la première expansion castillane, nous pouvons voir que la conquête des Canaries s'étale sur presque un siècle de guerres (en effet, elle commence vers 1403 et s'achève en 1496) ; la conquête de Grenade s'étale, elle, avec des expéditions militaires entre 1484 et 1492 ; celle des Antilles débute en 1492 et s'étend sur une vingtaine d'années, jusqu'à l'occupation et la reconnaissance de la plupart des îles (parallèlement bien entendu à la navigation de cabotage qui permettra de toucher la Floride et le Yucatan). Qu'en conclure ? D'abord que le processus de la conquête ne s'arrête pas à la victoire militaire. Ensuite, dans les cas granadin et antillais, qu'il n'est qu'un commencement. C'est ce processus qui pose la question du devenir social et politique des conquis. Ces deux éléments permettent d'affirmer que très souvent la discontinuité géographique a trompé les historiens : on est en fait face à un même espace de pratiques sociales, notamment concernant la mise en esclavage et la conversion. Les acteurs naviguent non seulement entre les mêmes lieux mais aussi entre les conflits que la politique de la Couronne doit résoudre. Allons plus avant dans cette comparaison pour voir dans quelle mesure le destin de ces populations a été abordé comme un même problème.

La conquête des Canaries, en général peu rapprochée des autres conquêtes, a comme celle des Antilles été marquée par l'oscillation entre deux modèles : une conquête privée (privatisée) et une conquête royale, organisée par la Couronne comme une expédition militaire. La conquête privatisée est organisée par des entrepreneurs de conquête qui passent des contrats (des *asientos*) avec la Couronne et développent différentes stratégies pour rentabiliser leurs investissements : les razzias esclavagistes, les guerres d'extermination pour la possession du territoire et le système déjà évoqué des alliances suivi de conversions<sup>5</sup>. C'est exactement ce modèle qui sera mis en pratique dans les Antilles : les premières approches sont en général des tentatives d'alliances qui mélangent l'offre de services et l'offre de conversion accompagnée du célèbre *requerimiento*. Lorsque la réaction des populations autochtones est le rejet ou la résistance à la conversion forcée, la guerre a pour objet la capture d'esclaves et/ou l'extermination de la population pour la possession du territoire. En ce sens, les Guanches et les Taïnos ont non seulement suivi le même destin, mais affronté les mêmes épreuves autour des mêmes objets.

5 Felipe Fernández-Armesto, *The Canary Islands After the Conquest: The Making of a Colonial Society in the Early Sixteenth Century*, London, Clarendon Press, 1982.

La conquête de Grenade illustre de son côté un autre modèle qui implique la guerre et l'expédition militaire mais se développe à une autre échelle après la victoire. Elle est structurée autour de la problématique, comme au Mexique et au Pérou, du devenir de la population indigène et du repeuplement. Dans le cadre de Grenade, le peuplement a commencé avant, mais malgré les hésitations royales, la politique d'évangélisation passe par les deux phases d'expérimentation et d'orthodoxie : tout d'abord une évangélisation articulée autour de la posture du nouvel archevêque Hernando de Talavera, qui propose une conversion progressive, pensée comme conversion de « conviction », qui passe par le recrutement d'évangélistes parlant l'arabe, la rédaction de manuels en arabe et la traduction de textes chrétiens fondamentaux, puis un durcissement avec l'avènement de Cisneros qui propose une politique de conversion sous contrainte, avec l'idée d'amener surtout les notables à la foi chrétienne. L'épisode le plus symbolique du durcissement est peut-être le brûlement des 5 000 manuscrits arabes de la bibliothèque de Grenade, devenu un modèle politique et appliqué au Mexique par fray Diego de Landa, qui lui aussi fera brûler les manuscrits aztèques et mayas pour montrer qu'il n'y a pas de retour en arrière. Autre épisode faisant permettant de mettre en parallèle les deux conquêtes, la question des baptêmes collectifs, qui relancera la polémique.

Comme on le voit, l'évangélisation pose le problème non seulement de la politique de conversion, mais celui de la résistance à la christianisation. Le problème de la conversion forcée est au cœur de la situation des *Morisques*, accusés de refuser non seulement la foi mais de maintenir une pratique dissimulée de leur religion originelle. Cette problématique renvoie à la problématique inquisitoriale de la poursuite d'une politique d'application des directives permettant de repérer et de poursuivre ces poches de résistance.

Au total, et sans en faire une analyse exhaustive, on voit bien que la structure des formes de la conquête et de la conversion forcée ont mis en relation des mondes séparés réunis par les mêmes problématiques et la connexion significative de ces problèmes renvoie aussi à un même problème : comment l'évangélisation devient l'enjeu politique central de la définition du statut juridique. Il me semble que, dans un certain sens, la controverse des Indes est une longue discussion autour de ce thème.

#### CONTROVERSES CYCLIQUES ?

De la même manière que la problématique de la guerre « juste » de conquête et celle du *dominium* des infidèles avaient été au cœur des débats sur la conquête de l'Est européen au moment du concile de Constance de 1424, les controverses aux Indes concernant le destin des convertis font écho aux polémiques

intra-chrétiennes sur le devenir des *Conversos*, suite à la généralisation des statuts de pureté de sang après l'adoption en 1449 par la cathédrale de Tolède d'un règlement stipulant que des nouveaux chrétiens ne pouvaient aspirer à accéder à des dignités ecclésiastiques, au motif que leur descendance les rendait « impurs » parce que les péchés de leurs ancêtres leur étaient transmis par le sang.

L'idéologie est clairement articulée autour de l'antisémitisme préracial qui voyait dans les *Conversos* des faux-chrétiens, des juifs déguisés qui en s'intégrant dans la société castillane, provoquaient la rupture et le chaos dans la société chrétienne. À cette dimension s'ajoutait une dimension plus prosaïque qui concernait la progression sociale, inquiétante aux yeux de certains « vieux chrétiens », des nouveaux convertis dans la société. Ce cas, complexe, a été étudié par Albert Sicroff dans son livre, *Les Controverses des statuts de pureté de sang*<sup>6</sup>. Un des épisodes les plus intéressants concernant la problématique de « l'unité du genre humain » est le traité écrit par un prélat, lui-même *Converso*, fils de rabbins, Alonso de Cartagena, chrétien sincère, qui plaida pour « l'unité de la foi chrétienne ».

Il s'agit d'un des premiers écrits polémiques contre les thèses de l'antijudaïsme racial. Reprenons brièvement ses thèses pour voir comment, dans le cadre ibérique, marqué par les politiques violentes des conversions forcées, pouvait se développer une défense de la commune humanité. Le texte de Cartagena est intitulé *Defensorium Unitatis Christianae*<sup>7</sup>, il semble avoir été écrit dans les années 1450, après la publication des premiers statuts, et alors que le débat faisait rage pour généraliser ces règlements à tous les ordres. La thèse fondamentale de Cartagena est que l'unité de l'espèce humaine est biologique, il n'y a donc pas différentes « espèces d'hommes ». Dieu a créé un seul homme et la lecture du récit de la Genèse sous cet aspect doit être littérale. Le message de l'unité est donc : Dieu a créé l'humanité dans l'unité d'un seul homme, alors qu'il crée les animaux par couples, Ève est issue de cette première matrice. Son dessein est mystérieux mais les nombreux peuples à partir de ce seul homme sont amenés à l'unité spirituelle concrètement, en la personne du Christ. C'est donc un argument dont le pivot central est l'origine unique de l'homme. Il mobilise un grand nombre d'autorités pour établir ce point. Après le meurtre d'Abel, l'humanité se disperse et se divise entre ceux qui ont reconnu le vrai Dieu et ceux qui s'en fabriquent un. Avec le peuple d'Israël, tous ces différents peuples issus d'un même ancêtre se « maintiennent dans la loi naturelle » et donc, pour la plupart, dans l'idolâtrie, tandis que les juifs acceptent le joug de la loi, c'est

6 Albert Sicroff, *Los Estatutos de pureza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Madrid, Taurus, 1985 [édition espagnole augmentée par rapport à l'originale française].

7 Guillermo Verdín Díaz, *Alonso de Cartagena y el « Defensorium Unitatis Christianae »*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1997.

là la raison « mystérieuse » de « l'élection d'Israël ». Le plan de Dieu vise donc, dans son fondement, « l'unification des êtres humains<sup>8</sup> » par l'acceptation de sa loi. Le Christ est en fait, du point de vue universel, un « nouvel Adam », un nouveau premier homme immaculé qui sauve les autres hommes à venir, c'est à dire tous les peuples, juifs et musulmans compris, et sa mort délivre tous les hommes de la mort éternelle.

246

Dans la perspective de Cartagena, il est central d'établir que l'action du Christ consiste *in fine* à abolir les distinctions charnelles entre les hommes, ils sont donc de ce point de vue aussi unis malgré leurs différences par cette *rédemption spirituelle*. Une grande partie du traité, qui est divisé en trois parties, est destinée à réfuter les arguments pratiques de ceux qui argumentent contre l'intégration de nouveaux chrétiens, en particulier par le refus des dignités ecclésiastiques et des postes à haute responsabilité, reflet de l'une des formes les plus anciennes de l'antisémitisme espagnol, s'appuyant sur la prétendue ascension sociale fulgurante des *Conversos*. Le texte de Cartagena est un bon exemple d'un aspect paradoxal des débats espagnols : il illustre en quelque sorte la position théorique orthodoxe, mais en tant que tel il nous apparaît comme un exemple que la pratique sociale évolue dans une direction tout à fait différente. Comme le signale Sicroff, le phénomène de la *limpieza de sangre* est plus un phénomène social qu'une décision politique générale mais elle implique progressivement toutes les institutions espagnoles<sup>9</sup>. De fait Sicroff montre que de telles décisions ne pouvaient pas être prises par la hiérarchie catholique comme « décret » car cela aurait impliqué l'ouverture d'un problème théorique contre lequel s'opposaient non seulement la tradition de l'Église mais aussi une partie de l'héritage intellectuel catholique qui revendiquait précisément la nécessité d'intégrer par toutes les voies possibles les chrétiens de tous les horizons. Cet aspect est plus particulièrement intéressant parce qu'il s'agit d'un des problèmes les plus débattus à l'occasion des controverses indiennes, à savoir si, après avoir été convertis (et « bien » convertis), les Indiens pouvaient accéder aux mêmes dignités et charges ecclésiastiques que les Espagnols, tout au moins dans l'Église des Indes. Il apparaît que, même si certains Indiens ont pu faire carrière dans l'Église, ils ont été maintenus à l'écart et toujours sous la coupe d'un ecclésiastique européen ou d'origine européenne, ce qui tendrait à montrer que, « éternels enfants », ils restèrent aussi d'éternels « missionés ». Il faut attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour assister à la multiplication des personnalités, et encore, en nombre très limité. Une sociologie de l'Église des Indes devrait pouvoir éclaircir la dynamique complexe de ces rapports hiérarchiques semi-raciaux.

8 Albert Sicroff, *Los Estatutos de pureza de sangre*, *op. cit.*, p. 65.

9 *Ibid.*, p. 41.



Ce problème a le mérite de nous permettre de toucher à un dernier exemple du parallèle des controverses concernant les destins des groupes minoritaires dans leur rapport à la conversion. C'est la question de « l'égalité entre les croyants » qui fait donc écho aux débats sur les statuts de pureté de sang, mais qui touche à la controverse indienne.

#### ÉGALITÉ RELIGIEUSE OU INFÉRIORITÉ RACIALE ?

On sait que pendant le débat de Valladolid, en 1550-1551, la stratégie de Sepúlveda avait consisté à changer quelque peu l'argumentaire de son livre *Demócrates segundo*, où il avait longuement justifié les guerres de conquête comme justes, et défendu notamment la thèse de la nécessité de la soumission violente des Indiens pour leur évangélisation. Un des arguments qui soutenaient selon Sepúlveda cette nécessité était « l'infériorité naturelle indienne », reprenant un vieux *topos* aristotélicien issu du livre I des *Politiques* où Aristote avait justifié l'esclavage en prétendant qu'il existait des esclaves « par nature ». Le débat de Valladolid, comme on le sait, avait pour objectif d'établir s'il fallait entreprendre la guerre de conquête avant les tentatives d'évangélisation ou bien s'il fallait évangéliser les Indiens sans recours aucun à la violence. Il est intéressant de remarquer que Sepúlveda a changé l'ordre des arguments, précisément parce que la thèse de l'infériorité indienne ne jouissait pas d'un consensus parmi les universitaires appelés à débattre de la question, car pour les théologiens thomistes (encore un écho des controverses de pureté de sang), on ne saurait distinguer « plusieurs races humaines » ni des degrés d'animalité parmi des êtres humains qui les réduiraient à l'état de « ne pas être en capacité de recevoir la foi ».

Comme on le sait, Las Casas reprit l'idée selon laquelle il n'y avait qu'un seul moyen d'attirer les Indiens vers l'Évangile et ce moyen était l'apostolat, à savoir le prêche par la parole et par l'exemple, parmi eux. Aucune solution violente ne saurait remplacer le processus qui est seul à l'origine des vraies conversions. Cependant, un fait intéressant mérite d'être souligné car il a échappé aux sources dont nous disposons sur le débat de Valladolid : ce n'est pas Las Casas mais Sepúlveda qui pose la question de l'égalité devant la loi, à la fin de son dialogue<sup>10</sup>. Faut-il en effet, une fois les Indiens convertis, leur concéder le privilège des mêmes droits que les Espagnols ? Il va de soi que la thèse de l'infériorité biologique indienne sert de réponse à la question, ce qui fait de Sepúlveda le premier « raciste » théorique, dans le sens où il évacue délibérément

10 Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras completas*, t. 3, *Demócrates segundo*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.

d'une part la question canonique du degré d'intégration des convertis dans les échelles de l'Église une fois réalisée la conversion, mais surtout pose le problème strictement au niveau politique et juridique en y répondant par la négative.

Cette question est aussi intéressante car elle permet de voir la position de Las Casas, qui n'avait pas encore argumenté directement contre tout projet de conquête en défendant les « royaumes indiens indépendants ». Las Casas ne pouvait pas soutenir, pour des questions politiques, que les Indiens pouvaient entièrement être aptes à se libérer de toute tutelle spirituelle et politique espagnole, comme il le fit à la fin de sa vie, mais il demandait depuis des années, au moment où le débat eut lieu, que les Indiens fussent protégés non seulement des conquêtes, mais des fonctionnaires corrompus, et surtout de leurs maîtres espagnols à qui ils avaient été « recommandés », en proposant à maintes reprises à la Couronne de les accepter comme vassaux libres pour les libérer de toute tutelle espagnole civile. Cette position est intéressante car elle rappelle la problématique du modèle des rapports monarchiques avec les communautés juives, parfois appelé de « l'alliance royale<sup>11</sup> », avec l'exception remarquable que Las Casas argumentait pour une liberté indienne (un statut de vassal soumis au pacte de fidélité). Si le roi est le protecteur de ses nouveaux vassaux, et si ces derniers lui doivent fidélité en le choisissant comme maître, Las Casas semblait postuler une égalité de traitement légal.

248

Cette discussion ne doit pas cependant nous faire oublier que l'univers juridique ibérique est profondément marqué par la question de la distinction des personnes, autrement dit, il ne s'agit pas comme le prétendirent les apologistes franquistes de la conquête d'un droit « respectant les libertés individuelles » (Angel Losada). La question raciale, ou plutôt la question de l'infériorisation légale et théologique indienne semble ici reprendre en quelque sorte la courbe de l'évolution de la discussion sur les statuts de pureté de sang : sur le plan doctrinal on aboutit à la formalisation d'une opinion autorisée qui n'influera pas nécessairement de tout son poids dans l'évolution sociale. Plus encore : au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, certaines thèses sur la nécessité de la protection des communautés indiennes seront mêmes utilisées pour justifier le développement séparé de la *República de Indios* d'une part et la *República de Españoles* de l'autre, un aspect de la ségrégation spatiale particulièrement complexe concernant les concentrations géographiques indiennes.

11 Voir Esther Benbassa et Aaron Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 30 : « La communauté juive, échappant à d'autres instances de pouvoir, se tenait dans une relation directe avec le roi. En fait, juridiquement, les juifs appartenaient au souverain dont ils étaient les serfs. Ils lui payaient directement l'impôt, en échange de quoi lui même leur garantissait la protection et leur laissait une large autonomie interne ».

On pourrait finir cette réflexion par une réflexion para-historiographique, en signalant tout d'abord naïvement que l'intérêt que nous portons à ces problématiques est le fruit de la façon dont nous interprétons leur importance politique rétrospective, essentiellement pour ce que ces thématiques représentent pour la définition de nos actuelles valeurs démocratiques. Ces interprétations, si elles ne sont pas fondées à devenir une partie centrale de la réflexion historique, car il s'agit de jugements de valeur qui ne peuvent fonder méthodologiquement l'analyse ni le protocole d'interprétation des sources, ne sont pas moins centrales dans la constitution des objets que nous voulons connaître<sup>12</sup>. Je voudrais donc placer les quelques réflexions avancées ici à l'ombre de cette considération, non pour revendiquer l'anachronisme comme méthode<sup>13</sup>, mais pour mettre l'accent sur le fait que l'intérêt des objets auxquels nous nous intéressons est aussi, en même temps, strictement politique et contemporain : la densité signifiante de ces questions est alimentée par la façon dont nous percevons l'acuité de ces « mêmes » questions dans le présent, comme par une continuité à peine déformante. L'histoire des catastrophes politiques et humaines des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles paraît avoir contribué non seulement à renouveler l'intérêt intellectuel pour ces problèmes, en permettant d'en relever des registres insoupçonnés<sup>14</sup>, mais aussi à leur rendre en quelque sorte une importance symbolique et politique pour le présent. En ce sens, on est bien dans l'horizon que Benedetto Croce avait signalé en indiquant que « toute histoire est contemporaine<sup>15</sup> ».

En ce sens, le long travail d'élaboration de la chronique des vicissitudes des *minoritaires* ou des groupes marginalisés et subalternes de l'empire espagnol a eu l'effet, sinon la conséquence, de maintenir suffisamment longtemps sous le regard critique une série de problèmes surgis avec le monde moderne qui sont encore aujourd'hui largement les nôtres, et tout particulièrement de placer au centre de la réflexion historique et politique la construction de l'État en tant que problème en regard de ces lignes d'histoire parallèles, marquées par l'importance cruciale de la violence envers les minorités ou groupes marginalisés pour des

12 Des réflexions de cet ordre peuvent néanmoins faire partie intégrale d'une approche méthodologique sérieuse : voir la controverse autour de l'ouvrage de Ben Zion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, New York, New York Review Books, 2002. Voir aussi le compte rendu de H. Kamen pour la première édition de 1996 : <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1996/feb/01/the-secret-of-the-inquisition/?pagination=false>>.

13 Voir l'intéressant compte rendu de Peter Burke, « The Benefits of Anachronism », sur le livre de Lucette Valensi, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Payot, 2012 : <<http://www.booksandideas.net/The-Benefits-of-Anachronism.html>>.

14 Pour un exemple de cet exercice, voir Yosef Hayim Yerushalmi, *Sefardica*, *op. cit.*, notamment « Assimilation et antisémitisme racial : le modèle ibérique et le modèle allemand », p. 255-292 [le titre originel de la conférence était « L'antisémitisme racial est-il apparu au XX<sup>e</sup> siècle ? »].

15 Benedetto Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie* [1915], Paris, Dalloz, 1968, cité par G. Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine ?*, Paris, Hachette, 1998, p. 56.

raisons confessionnelles, raciales ou sociales. Dans un ouvrage qui a relancé la polémique sur la « nature » de la construction de l'hégémonie espagnole, l'historien Henry Kamen n'hésitait pas à affirmer :

L'Espagne est le seul pays européen à avoir tenté sa propre consolidation sur une échelle de plusieurs siècles non en devenant un asile mais à travers une *politique d'exclusion*. Un des facteurs les plus significatifs mais aussi des plus négligés dans l'étude de la formation de la culture hispanique moderne a été la réalité des exils<sup>16</sup>.

250 On pourrait aussi ajouter que les « politiques d'exclusion » et de dépossession n'ont pas concerné que les expulsés, mais aussi de larges pans de la société hispanique et sous domination hispanique, aux prises avec différentes formes de conflits, de contrôle social, de dynamiques de violence et de domination, ou de « disciplinement social<sup>17</sup> », qui, eux aussi, ont longtemps retenu l'attention des historiens de par la densité et l'onde de choc que ces problèmes paraissent avoir dans notre présent.

On pourrait ainsi dire, pour paraphraser Kamen, que l'histoire des politiques mises en place au seizième siècle par la monarchie hispanique continue, aujourd'hui encore, de nous servir d'exemple particulièrement significatif d'un « héritage maudit » de la modernité, qui ne se résume pas bien entendu à la « *leyenda negra*<sup>18</sup> ». Je me permets ici de résumer cet « héritage » à travers trois éléments : l'affirmation radicale de l'unité confessionnelle, l'expansion coloniale, et la tentative de la construction d'un absolutisme espagnol marqué par la

16 Henry Kamen, *The Disinherited. Exile and the Making of Spanish Culture, 1492-1975*, New York, HarperCollins, 2007, p. 3, je souligne et traduis : « *Spain is the only European country to have attempted to consolidate itself over the centuries not through offering shelter but through a policy of exclusion. One the most significant and also the most neglected factors in the formation of modern Spanish culture has been the reality of exile* » (Kamen fait référence à des groupes persécutés intégrés et accueillis dans certains pays, comme les États-Unis ou la Grande-Bretagne, je traduis ici « exils », au pluriel, car le livre de Kamen étudie la signification de l'exil et « l'expulsion » de différents groupes religieux, culturels ou sociaux, et sur une longue période).

17 Gerhard Oestreich, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Dunkler & Humblot, 1980. Le terme allemand de *Sozialdisziplinierung* (disciplinement social), de même que celui de *Konfessionalisierung* (confessionnalisation) a servi à Oestreich, dans le cadre de l'histoire sociale tardomédiévale et moderne allemande, pour décrire un processus long d'imposition et de normalisation des comportements par la mise-au-pas de la société à travers des institutions politiques et religieuses. Pour Oestreich, c'est ce processus qui caractérise les tentatives de l'État moderne de forger la société en luttant contre les groupes qui, par leurs caractéristiques religieuses, linguistiques ou sociales, représentent des lieux de résistance à l'extension des normes et de la normativité étatique. Cette hypothèse tentait de prolonger la réflexion de Norbert Elias sur l'origine (la « sociogenèse ») de l'État moderne.

18 Je reprends là les termes de l'essai de l'historien Ricardo Garcia Cárcel, *La Leyenda Negra: Historia y Opinión*, Madrid, Alianza, 1992.

volonté de contrôle et de disciplinement social<sup>19</sup>. Autrement dit, ces exemples nous servent pour penser négativement : l'intolérance religieuse radicale sur le front confessionnel, l'exploitation impériale à outrance et la mise en place d'un système social sur des critères raciaux et religieux. Enfin, dernière ligne : la tentative d'un façonnement radical de la société à travers des institutions de contrôle et de répression extrêmement violentes. L'expérience ibérique, et en particulier la centralité politique et intellectuelle du fait colonial montrent, comme l'avait commenté l'historien Andrew Fitzmaurice, que « le profit et la possession » sont les deux éléments centraux du rapport « humaniste » européen aux Amériques<sup>20</sup>.

---

19 Bien entendu, ces formulations ne sont pas partagées par tous les historiens, et ne reflètent que ma façon de présenter le problème de l'intérêt suscité par l'histoire des espaces ibériques dans la perspective éthique ou politique d'un monde post-impérial après la seconde guerre mondiale.

20 Andrew Fitzmaurice, *Humanism and America: An intellectual History of English colonization. 1500-1625*, Cambridge, Cambridge UP, 2003, p. 2.



## ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE GÉNÉRALE

- ALDROVANDI, Ulisse, *Monstrorum Historia*, préf. J. Céard, Paris/Torino, Les Belles Lettres/Nino Aragno Editore, 2002.
- BACON, Francis, *An Advertisement touching a holy war* [1622], dans *The Works of Francis Bacon*, Philadelphia, Parry & McMillan, 1859, t. II, p. 435-443.
- BRÉBEUF, Jean de, *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635*, dans *Monumenta Novæ Francia*, éd. Lucien Campeau, S. J., Roma/Québec, Monumenta Hist. Soc. Iesu / Presses de l'Université de Laval, t. III, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, 1987.
- , *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Québec, Bibliothèque québécoise, 1996.
- BRUNO, Giordano, *Des liens*, trad. D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2001.
- , *De l'infini, de l'univers et des mondes*, éd. G. Aquilecchia, trad. J.-P. Cavallé, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- , *Expulsion de la bête triomphante*, éd. G. Aquilecchia, trad. J. Balsamo, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- , *Le Souper des cendres*, éd. G. Aquilecchia, trad. Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- COLOMB, Christophe, *La Découverte de l'Amérique*, t. I, *Journal de bord (1492-1493)*, t. II, *Relations de voyage (1493-1504)*, Paris, La Découverte, 1979.
- FRÓIS, Luís, *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, trad. Xavier de Castro, préface de José Manuel Garcia, notes et commentaires de Robert Schrimpf, Paris, Chandeigne, 1993.
- LAS CASAS, Bartholomé de, *Apología*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- , *Obras completas*, Madrid, Alianza editorial, 1994, 8 vol.
- , *La Controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, trad. N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007.
- LEMAIRE DE BELGES, Jean, *Œuvres*, éd. J. Stecher, Louvain, Lefever, 1882-1885, 3 vol.
- , *Concorde du genre humain* [1509], éd. P. Jodogne, Bruxelles, Palais des Académies, 1964.
- LE ROY, Loÿs, *De la vicissitude ou Variété des choses en l'univers* [1575], éd. Philippe Desan, Paris, Fayard, 1988.
- LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. F. Lestringant, Paris, LGF, coll. « Bibliothèque classique », 1994.
- LOPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de las Indias, Hispania Vitrix* [1552], Madrid, Atlas, coll. BAE, t. 22, 1946, p. 155-294.



- MARTIRE D'ANGHIERA, Pietro, *De Orbe Novo Decades*, VII, 3, éd. R. Mazzacane et E. Magioncalda, Genova, Università di Genova, coll. « Pubblicazioni del Dipartimento di archeologia e filologia classica », 2005.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, éd. Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989.
- MONTAIGNE, *Journal de voyage*, éd. François Rigolot, Paris, PUF, 1992.
- , *Les Essais*, éd. P. Villey/V.-L. Saulnier [1965], Paris, PUF, 2004.
- , *Essais*, éd. E. Naya, D. Reguig et A. Tarrête, Paris, Gallimard, coll. « Folio/classique », 2009.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean, *De la dignité de l'homme*, trad. du latin et présenté par Y. Hersant, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
- , *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, 1993.
- SCÈVE, Maurice, *Microcosme*, éd. M. Clément, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, « Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos », [prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo], *Boletín de la real academia de historia*, t. XXI, oct. 1892, n° 4, p. 260-369.
- , *Obras Completas*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularitez de la France Antarctique*, éd. F. Lestringant, Paris, Chandeigne, 2011.
- VITORIA, Francisco de, *Leçon sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, trad. Maurice Barbier, Genève, Droz, 1966.
- YVES D'EVREUX, *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig/Paris, A. Franck, coll. « Bibliotheca americana », 1864.
- L'Animal sauvage à la Renaissance*, dir. Philip Ford, Cambridge, Cambridge French Colloquia/SFDES, 2007.
- BATAILLON, Marcel, « L'unité du genre humain, du P. Acosta au P. Clavigero », dans *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1966, t. I, p. 75-95.
- BENBASSA, Esther, et RODRIGUE, Aaron, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- BERNAND, Carmen, et GRUZINSKI, Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, t. 1, 1991, et t. 2, 1993.
- BERNAND, Carmen, *Genèse des musiques d'Amérique latine : passion, subversion et déraison*, Paris, Fayard, 2013.
- BERTRAND, Romain, *L'Histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

- BESSE, Jean-Marc, *Les Grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS Éditions, 2003.
- BOAS, George, et LOVEJOY, Arthur O., *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935.
- CAPDEVILA, Nestor, *Las Casas : une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- CÉARD, Jean, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle* [1977], Genève, Droz, 1996.
- CHAMAYOU, Grégoire, *Les Chasses à l'homme : histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, La Fabrique, 2010.
- COURCELLES, Dominique de, *Écrire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, Paris, Vrin, 2008.
- COUZINET, Marie-Dominique, *Histoire et méthode à la Renaissance : une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1997.
- CROUZET, Denis, « Sur le concept de barbarie au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *La Conscience européenne au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'ENSJF, 1982, p. 103-126.
- , *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.
- CROUZET, François, et FEBVRE, Lucien, *Nous sommes des sang-mêlés. Manuel d'histoire de la civilisation française*, présentation Denis et Élisabeth Crouzet, Paris, Albin Michel, 2012.
- DAHER, Andrea, *Les Singularités de la France équinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, Paris, Champion, 2002.
- De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, dir. Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré, Québec, Presses de l'université Laval, 2011.
- D'encre de Brésil : Jean de Léry, écrivain*, dir. Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud, Orléans, Paradigme, 1999.
- DESAN, Philippe, *Montaigne, les cannibales et les conquistadores*, Paris, Nizet, 1994.
- , *Montaigne. Les Formes du monde et de l'esprit*, Paris, PUPS, 2008.
- FAYE, Emmanuel, *Philosophie et Perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe, *The Canary Islands After the Conquest: The Making of a Colonial Society in the Early Sixteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- FITZMAURICE, Andrew, *Humanism and America: An intellectual History of English colonization. 1500-1625*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.
- GARCIA CÁRCCEL, Ricardo, *La Leyenda Negra: Historia y Opinión*, Madrid, Alianza, 1992.
- GAUTIER DALCHÉ, Patrick, *La « Géographie » de Ptolémée en Occident (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- GERBI, Antonello, *La Disputa del Nuovo Mondo : storia di una polemica (1750-1900)* [1955], Milano, Adelphi, 2000.

- GLACKEN, Clarence, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- GLOZZI, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, trad. A. Estève et P. Gabellone, Lecques, Théétète Éditions, 2000.
- GONTIER, Thierry, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- GRUZINSKI, Serge, *Les Quatre Parties du monde*, Paris, La Martinière, 2004.
- , *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2012.
- HANKE, Lewis, *All Mankind is One. A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois UP, 1974.
- HARTOG, François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005.
- HODGEN, Margaret T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964.
- HYATT, Alfred, *Terra incognita*, London, British Library, 2008.
- JEANNERET, Michel, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula, 1997.
- JOUANNA, Arlette, *L'Idée de race en France au XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle (1498-1614)*, Lille/Paris, ANRT/Champion, 1976, 3 vol.
- KAMEN, Henry, *The Disinherited. Exile and the Making of Spanish Culture, 1492-1975*, New York, Harper and Collins, 2007.
- LABORIE, Jean-Claude, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme : une correspondance missionnaire au XVI<sup>e</sup>, la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Champion, 2003.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel, *Granada Después de la Conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1988.
- LESTRINGANT, Frank, *L'Atelier du cosmographe*, Paris, Albin Michel, 1991.
- , *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1994.
- , *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de Religion* [1990], Genève, Droz, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- , *Race et Histoire* [UNESCO, 1952], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.
- MAROUBY, Christian, *Utopie et Primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, dir. David BUISSERET, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Montaigne et la question de l'homme*, dir. M.-L. DEMONET, Paris, PUF, 1999.

- « Montaigne et le Nouveau Monde », dir. Philippe DESAN, *Montaigne Studies*, XXII, 2010.
- MOTSCH, Andreas, *Laftau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery (Québec)/Paris, Septentrion/PUPS, 2001.
- NETANYAHU, Benzion, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, New York, New York Review of Books, 2002.
- New World of Animals, Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America*, dir. Miguel de Asúa et Roger French, Aldershot, Ashgate, 2005.
- OESTREICH, Gerhard, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Dunkler & Humblot, 1980.
- ORDINE, Nuccio, *Le Mystère de l'âne*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.
- PANOFSKY, Erwin, « Les origines de l'histoire humaine : deux cycles de tableaux par Piero di Cosimo », dans *Essais d'iconologie* [1939], trad. C. Herbette et B. Teyssède, Paris, Gallimard, 1967, p. 53-104.
- POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.
- The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino*, dir. E. Cassirer, P.-O. Kristeller et J.-H. Randall, Chicago/London, Chicago UP, 1948.
- RIBEIRO ZERON, Mouna, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI-XVII siècles)*, Paris, Champion, 2009.
- SAULNIER, V.-L., *Maurice Scève. Italianisant, humaniste et poète*, Paris, Klincksieck, 2 vol., 1948 et 1949.
- SCHMITT, Carl, *La Notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992.
- , *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001.
- SHIRLEY, Rodney W., *The Mapping of the World: Early Printed World Maps, 1472-1700* [1984], London, The Holland Press Publishers, 1987.
- SICROFF, Albert, *Los Estatutos de Pureza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus, 1985.
- SPILLER, Elizabeth, *Reading and the History of Race in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge UP, 2011.
- TINGUELY, Frédéric, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le magnifique*, Genève, Droz, 2000.
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- TOLIAS, George, *Mapping Greece, 1420-1800: a History, Maps in the Margarita Samourkas Colleccion*, Oak Knoll Publishers and Hes & De Graaf for The National Hellenic Research Foundation, 2012.

- USHER, Phillip John, *Errance et cohérence. Essai sur la littérature transfrontalière à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 2010.
- Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, dir. Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley, Paris, PUPS, 2008.
- VALENSI, Lucette, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Payot, 2012.
- VERDÍN DIAZ, Guillermo, *Alonso de Cartagena y el «Defensorium Unitatis Christianae»*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1997.
- WACHTEL, Nathan, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- WILLIAMS, Robert, *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*, Oxford, Oxford UP, 1990.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Sefardica. Essais sur l'histoire des juifs, des Marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998.

## ACTIVITÉS DU CENTRE V. L. SAULNIER

Le mercredi 19 juin 2013 s'est tenue à la Sorbonne, Bibliothèque G. Ascoli, une table ronde autour du livre *A Companion to Marguerite de Navarre* (dir. Gary Ferguson et Mary McKinley, Leiden, Brill, 2013), qui a réuni plusieurs contributeurs pour une présentation de l'ouvrage : Isabelle Pantin, Isabelle Garnier, Jean-Marie Le Gall, Olivier Millet et Gary Ferguson.

### PROCHAINS COLLOQUES SAULNIER

**Judi 13 et vendredi matin 14 mars 2014** : « Poésie française et musique à la Renaissance ». Responsables : Olivier Millet (Paris-Sorbonne) et Alice Tacaille (Paris-Sorbonne, UFR de musicologie).

Ce colloque vise à mettre en valeur les nouveaux regards portés par les chercheurs des deux disciplines, littéraire et musicologique, sur leurs objets communs, à l'heure où un volume croissant de sources et d'instruments de recherche est mis à la disposition de leurs enquêtes et de leur réflexion. On privilégiera donc des interventions significatives par leur caractère méthodologique ou leur dimension interdisciplinaire.

Le colloque comprendra un concert (jeudi 13, en fin d'après-midi) de l'ensemble **Le Concert des planètes**, qui recréera notamment des chansons spirituelles aujourd'hui inédites de L'Estochart, et des musiques de table (vendredi 14, pendant le buffet) par l'ensemble **Sorbonne Scholars** (dir. Pierre Iselin).

**19 et 20 mars 2015** : « Paris carrefour culturel européen 1480-1530 ». Responsable : Olivier Millet (Paris-Sorbonne) en collaboration avec Luigi-Alberto Sanchi (Institut d'histoire du droit [CNRS], et l'Institut de recherche et d'histoire des textes [CNRS]).

L'époque concernée, séminale mais également en partie oblitérée par les crises du siècle de la Réforme, est celle des décennies qui correspondent culturellement à l'essor des courants humanistes à Paris et politiquement aux premières guerres d'Italie, jusqu'au tournant des années 1530, marqué par la nomination des premiers lecteurs royaux (1530) puis par la crise religieuse des Placards (1534-1535). Il s'agira donc de mieux cerner une époque à cheval sur deux « siècles », souvent étudiés, pour des raisons institutionnelles et bibliographiques, par des spécialistes de domaines chronologiques distincts. Le rôle de carrefour de

Paris est une dimension majeure de la vie intellectuelle et culturelle européenne à cette époque, en raison notamment du prestige et du rôle de l'Université, des voyages de savants français en Italie (comme Lefèvre d'Étaples), de la venue à Paris d'humanistes italiens ou internationaux (comme Érasme) et d'étudiants qui en repartiront, dans des directions très diverses, munis de leur expérience parisienne, et de l'attrait exercé par la cour royale. On essaiera de camper le décor, en particulier celui du Quartier latin, de montrer le fonctionnement de ses institutions (Université, collèges, ordres religieux) et la production et les réseaux des imprimeurs (souvent d'origine germanique), et de situer l'activité des écrivains et des poètes et de leurs mécènes. Certains protagonistes (ou futurs protagonistes) de la vie culturelle et religieuse internationale, qui se croisent alors et connaissent une étape parisienne de leur carrière, seront étudiés pour eux-mêmes, mais toujours dans leur rapport avec le moment chronologique et le lieu parisiens auxquels le colloque est consacré. On s'attachera à l'examen critique des traditions historiographiques concernant ces institutions, ces lieux et ces personnages en les soumettant au renouvellement en cours des recherches savantes. Il s'agira de répondre à la question de savoir en quoi la présence à Paris, dans les conditions de l'époque considérée, a modifié un parcours, une biographie, une doctrine, ou encore affecté l'environnement parisien, et comment les différents apports des uns et des autres ont interagi entre eux dans ce contexte précis, de manière à situer Paris comme carrefour, lieu attractif et de rayonnement, dans le paysage culturel de l'Europe humaniste.



## ASSOCIATION V.L. SAULNIER

*Fondateur : Robert Aulotte †*

### CONSEIL D'ADMINISTRATION

Présidente honoraire : Nicole CAZAURAN

Président : Olivier MILLET

Vice-présidente : Isabelle PANTIN

Secrétaire général : Alexandre TARRÊTE

Trésorière : Marie-Claire THOMINE

Responsable des *Cahiers* : Jean-Charles MONFERRAN

Autres membres du CA : Guillaume BERTHON, Jean CÉARD, Véronique FERRER, Frank LESTRINGANT (directeur du Centre V. L. Saulnier), Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Anne-Pascale POUHEY-MOUNOU.

### MEMBRES DE L'ASSOCIATION V.L. SAULNIER

Yoshiko Aida-Jinno

Jacqueline Allemand

Louise Amazan

Shotaro Araki

Jean-Claude Arnould

Soledad Arredondo

Blandine Baillard-Perona

Lison Baselis-Bitoun

Jean-Dominique Beaudin

Yvonne Bellenger

Guillaume Berthon

Alessandro Bertolino

Olivier Bettens

Michel Bideaux

Michail Bitzilekis

Andrée Blanchart

Claude Blum

Sylviane Bokdam

Françoise Bonali-Fiquet

Florence Bouchet

Thérèse Bouyer

Barbara C. Bowen

Jean Brunel

Emmanuel Buron

Emmanuel Bury

Christine De Buzon

Nicole Cazauran

Hélène Cazes

Jean Céard  
Annie Charon  
Françoise Charpentier  
Sylvie Charrier  
Pascale Chiron  
Christophe Clavel  
Michèle Clément  
Tom Conley  
Marie-Dominique Couzinet  
Antoine Coron  
Richard Crescenzo  
Silvia D'Amico  
James Dauphiné  
Nathalie Dauvois-Lavialle  
Colette Demaiziere  
Guy et Geneviève Demerson  
Marie-Luce Demonet  
Adeline Desbois  
Robert Descimon  
Diane Desrosiers  
Sylvie Deswarte-Rosa  
Florence Dobby-Poirson  
Véronique Dominguez-Guillaume  
Véronique Duché-Gavet  
Alain Dufour  
Max Engammare  
Véronique Ferrer  
Marie-Madeleine Fragonard  
Isabelle Garnier-Mathez  
André Gendre  
Violaine Giacomotto-Charra  
Franco Giacone  
Jean-Eudes Girot  
Julien Goeury  
Geneviève Guilleminot-Chrétien  
Nathalie Hervé

Jacqueline Heurtefeu  
Francis Higman  
Grégoire Holtz  
Mireille Huchon  
Thomas Hunkeler  
Michiko Ishigami-Iagolnitzer  
Aya Iwashita-Kajiro  
Alberte Jacquetin-Gaudet  
Michel Jeanneret  
Arlette Jouanna  
Elsa Kammerer  
José Kany-Turpin  
Nicolas Kiès  
Eva Kushner  
Jean-Claude Laborie  
Claude La Charité  
Sabine Lardon  
Christiane Lauvergnat-Gagnière  
Madeleine Lazard  
Julien Lebreton  
Nicolas Le Cadet  
Jean Lecointe  
Sylvie Lefèvre  
Thérèse Vân Dung Le Flanchec  
Marie-Dominique Legrand  
Virginie Leroux  
Frank Lestringant  
Adeline Lionetto-Hesters  
Catherine Magnien-Simonin  
Michel Magnien  
Daniela Mauri  
Édith Mazeaud-Karagiannis  
Viviane Mellinghoff-Bourgerie  
Bruno Méniel  
Olivier Millet  
Mariangela Miotti

Shiro Miyashita  
Jean-Charles Monferran  
Véronique Montagne  
Pascale Mounier  
Jacques Paul Noël  
Anna Ogino  
Isabelle Pantin  
Olivier Pédeflous  
Bruno Petey-Girard  
Loris Petris  
Aude Pluvinage  
Gilles Polizzi  
Anne-Pascale Pouey-Mounou  
Marie-Hélène Prat-Servet  
Anne Reach-Ngo  
Josiane Rieu  
François Rigolot  
Michèle Rosellini  
François Roudaut  
Natacha Salliot  
Zoé Samaras  
Anne Schoysman  
Gilbert Schrenck  
Pierre Servet  
Claire Sicard

Joo-Kyoung Sohn  
Lionello Sozzi  
Alice Tacaille  
Kaoru Takahashi  
Isamu Takata  
Setsuko Takeshita  
Alexandre Tarrête  
Jean-Claude Ternaux  
Louis Terreaux  
Claude Thiry  
Marie-Claire Thomine-Bichard  
Georges Toliaas  
Trung Tran  
Angeliki Triantafyllou  
Caroline Trotot  
George Hugo Tucker  
Toshinori Uetani  
Ivana Velimirac  
Éliane Viennot  
Jean Vignes  
Ruxandra Vulcan  
Édith Weber  
Aida-Jinno Yoshiko  
Estelle Ziercher



## TABLE DES MATIÈRES

L'unité du genre humain. Race et histoire à la Renaissance Frank Lestringant, Pierre-François Moreau, Alexandre Tarrête.....	7
---	---

Ouverture Frank Lestringant .....	11
--------------------------------------	----

### PREMIÈRE PARTIE L'UNITÉ ET LA DIVERSITÉ

Relativisme et conscience de l'unité du genre humain Frédéric Tinguely .....	23
---	----

L'homme, l'histoire et le climat à la Renaissance. Bodin et Montaigne, du global au local Jörg Dünne .....	35
--	----

Le polygénisme et la diversité des cultures comme expression de l'Un. Giordano Bruno défenseur des Indiens contre l'idéologie coloniale Sébastien Galland .....	49
---	----

« Les hommes sont tous d'une espèce » : diversité et unité de l'homme d'après Montaigne Philippe Desan .....	61
--	----

### DEUXIÈME PARTIE COMMENT CONCEVOIR UN UNIVERSEL ANTHROPOLOGIQUE ?

L'anthropologie des passions du capucin Yves d'Evreux ou l'humanité « à parts égales » des Tupinamba du Maranhão Yann Rodier .....	77
--	----

L'humanité à la lumière spectrale. L'unité du genre humain dans le <i>Traité des spectres</i> de Pierre Le Loyer (1586-1608) Caroline Callard .....	91
---	----

L'unité du genre humain chez Montaigne : théorie(s) et pratique(s) Sophie Peytavin .....	107
---	-----

Scève, 1562 : un microcosme universel ? Michèle Clément .....	121
--	-----

TROISIÈME PARTIE  
L'HUMANITÉ ET SES LIMITES

Y a-t-il des races d'hommes monstrueux ? Jean Céard .....	141
Le droit à la paresse ? Unité du genre humain, animaux travailleurs et peuples paresseux à la Renaissance Grégoire Holtz .....	155
La conquête de l'Amérique et l'ambivalence de la proposition de l'unité de l'humanité Nestor Capdevila .....	171

QUATRIÈME PARTIE  
L'ENTREPRISE MISSIONNAIRE : PRISE EN COMPTE OU  
RÉDUCTION DE L'ALTÉRITÉ ?

394

La seconde scolastique de Salamanque et l'unité du genre humain Jean-Claude Laborie .....	183
Humanisme et chasse à l'homme. Le cas de la conquête de l'Amérique Grégoire Chamayou .....	195
Le genre humain entre le particulier et l'universel : José de Acosta et Joseph-François Lafitau Andreas Motsch .....	207
Unité du genre humain et perspective missionnaire jésuite : la question de la langue Marie-Christine Gomez-Géraud .....	221
Les enjeux politiques de la conversion : une réflexion sur le devenir juridique et social de quelques minorités et groupes opprimés dans l'espace ibérique David Beytelmann .....	233

CINQUIÈME PARTIE  
MÉTISSAGES ET REPRÉSENTATIONS

La diversité du genre humain dans l'empire ibérique : l'exemple des spectacles musicaux Carmen Bernard .....	255
Diversité du réel et unité humaine : 1540, à Séville un « best-seller » d'encre et de papier et en Nouvelle-Espagne un tableau oublié de plumes Dominique de Courcelles .....	267

SIXIÈME PARTIE  
L'ÉNIGME DES ORIGINES :  
PEUPLEMENT(S), GÉNÉALOGIE(S) ET GÉOGRAPHIE(S)

Constructions généalogiques et unité du genre humain : l'ancêtre troyen dans la littérature de cour du début du XVI <sup>e</sup> siècle Adeline Desbois-lentile.....	287
L'unité du genre humain à l'échelle régionale : géographie et généalogie dans deux « longs poèmes » du XVI <sup>e</sup> siècle Phillip John Usher.....	301
L'ordre du monde. Régions antiques et peuples modernes dans les premières cartes du monde imprimées Georges Tolias.....	317
Terres et hommes d'Amérique. La question de l'origine de l'homme américain dans les premières chroniques des Indes Louise Bénat Tachot.....	335
Le « Sauvage » et l'unité de l'Histoire humaine (Thevet, Léry, Montaigne) Alexandre Tarrête.....	355
Postface : Crise et reconstruction Pierre-François Moreau.....	367
Orientation bibliographique générale.....	373
Index nominum.....	379
Activités du centre V. L. Saulnier.....	387
Association V. L. Saulnier.....	389
Table des matières.....	393

