

# L'unité du genre humain

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

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>

## L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN. RACE ET HISTOIRE À LA RENAISSANCE

Sous ce titre-valise – en forme d'hommage croisé à Marcel Bataillon et à Claude Lévi-Strauss –, s'est tenu au printemps dernier le trente-et-unième colloque V.L. Saulnier (21-23 mars 2013), organisé par le Centre V.L. Saulnier (Paris-Sorbonne), en collaboration cette année avec le CERPHE (ENS de Lyon, Institut d'histoire de la pensée classique), et avec le concours du Centre Roland Mousnier et de l'Institut de recherche sur les civilisations de l'Occident moderne de Paris-Sorbonne.

Une trentaine de spécialistes, de nationalités et de disciplines différentes (historiens, géographes, philosophes, francisants, hispanistes...) ont tenté ici de réfléchir ensemble aux bouleversements épistémologiques et philosophiques causés par les Grandes Découvertes dans l'Europe humaniste. Dès la fin du xv<sup>e</sup> siècle, l'exploration des Amériques et, plus largement, des terres lointaines entrées soudainement en relation avec l'Occident, alimente les débats dans tous les domaines de la connaissance. Partout sur le globe, la diversité infinie des cultures et des hommes pose question. Comment expliquer cette bigarrure ? Par l'histoire (migrations, déplacements, conquêtes...), par la géographie (peuplement et déterminisme climatique), par la théologie (histoire biblique, malédiction divine) ?

Du reste, l'énigme des origines ne se pose pas seulement pour les peuples lointains : les nations européennes sont elles aussi confrontées à la question de leur ascendance historique ou mythologique. La question de la *race* – terme aujourd'hui piégé – doit naturellement être posée sans anachronisme : si les racismes à base biologique et génétique sont nés bien plus tard, la notion de « race » (au sens laudatif d'ascendance, de lignée) est bien au centre des réflexions historiques et sociologiques de la Renaissance. Le racisme n'existe pas encore sous sa forme contemporaine, mais il connaît alors des équivalents, fondés sur des classifications climatiques ou sur les généalogies bibliques ou antiques. Toute taxinomie porte en elle le risque d'une hiérarchie et d'une domination. Plus largement, c'est la question de l'instrumentalisation idéologique des théories scientifiques qui est posée. Comme l'a montré Giuliano Gliozzi, les querelles bibliques en apparence les plus érudites ont souvent un soubassement économique et géopolitique. Les théories les plus humanistes en apparence peuvent être mises au service de l'entreprise coloniale.

Comment penser l'unité du genre humain, par-delà les différences de tous ordres ? Le repérage des similitudes – dont Michel Foucault a souligné l'importance dans l'*épistémé* de la Renaissance – entre l'Ancien et le Nouveau Monde permet-il d'attester l'unité du genre humain ? L'éloge de la *varietas* peut-il conduire à un plaidoyer pour la diversité des cultures, que Lévi-Strauss voyait comme un remède à la monotonie planétaire ? Car l'universalisme a aussi ses dangers : porteur de la notion si précieuse d'humanité, il peut aussi justifier la violence symbolique de l'ethnocentrisme, ou celle plus immédiate de l'asservissement et de l'acculturation. Par sa dynamique unifiante, il peut aussi conduire à l'effacement totalitaire des différences culturelles, ethniques ou sexuelles. La diversité serait-elle le point d'achoppement d'un humanisme encore entaché d'ethno- ou de phallocentrisme ?

8

De quelle nature sera donc l'universel capable de subsumer la diversité du monde ? Religieux (l'unicité de la religion révélée), juridique (le droit naturel), éthique ? L'unité est-elle donnée par hypothèse ou par essence, ou bien à construire, par-delà l'ethnocentrisme et la violence de l'impérialisme ?

Il s'agit tout d'abord, pour une première série de contributions, de penser la dialectique de l'Universel et de la diversité. Frédéric Tinguely examine comment, dans les récits de voyage du XVI<sup>e</sup> siècle, peuvent se concilier relativisme et unité du genre humain. Jörg Dünne interroge quant à lui l'articulation du local et du global dans les théories sur le climat, chez Bodin ou Montaigne. Sébastien Galland nous montre comment Giordano Bruno pense une unité multiple et dynamique, productrice de la diversité du réel. Philippe Desan analyse comment Montaigne ou Le Roy enregistrent la diversité humaine, en délaissant toute dimension ontologique ou essentialiste.

Un second groupe de textes cherche à définir ce que pourrait être un universel anthropologique. Avec Yann Rodier, nous découvrons comment Yves d'Évreux, en analysant les passions des Indiens, atteste l'universalité des vices et des vertus humaines. Caroline Callard nous montre que chez Pierre Le Loyer, l'universalité de la croyance aux spectres et la présence des revenants dans toutes les régions du globe dessinent une forme de socle commun à toutes les cultures. Pour Sophie Peytavin, Montaigne cherche à fonder un universel plus éthique ou existentiel qu'ontologique. Enfin, Michèle Clément attire notre attention sur les pièges de l'Universel : contre un humanisme abstrait où la différence sexuelle serait occultée, Scève parvient à construire une anthropologie sans exclusion.

Un troisième groupe d'articles nous propose d'explorer les limites de l'humain : le monstre, l'animal, le divin. Jean Céard retrace la progressive remise en cause de l'existence des races humaines monstrueuses des confins dans la littérature scientifique de la Renaissance. Grégoire Holtz décrypte la mise en place d'un

discours proto-colonial et raciste qui tend à brouiller les frontières entre le singe et l'homme. Enfin, Nestor Capdevilla évoque la controverse entre Las Casas et Sepúlveda et les frontières tracées par les uns et les autres entre les hommes, les barbares et les dieux (ou ceux qui furent crus tels).

Une quatrième séquence met en question l'entreprise missionnaire. Comment l'humanisme chrétien s'est-il accommodé de la violence directe ou symbolique qu'elle supposait ? Quelle part d'ouverture à l'autre comportait malgré tout cette entreprise d'acculturation ? Jean-Claude Laborie nous explique comment la seconde scolastique de Salamanque s'efforça de fonder en droit la compatibilité entre l'universalisme chrétien et l'exploitation de l'homme par l'homme. Grégoire Chamayou analyse les nouvelles formes de guerre apparues lors de la conquête du Nouveau Monde et leur justification à l'âge de l'humanisme. Andreas Motsch retrace, d'Acosta à Lafitau, la mise en place d'un discours ethnographique justifiant l'évangélisation. Marie-Christine Gomez-Géraud souligne quant à elle la prise en compte essentielle de la langue de l'Autre dans l'entreprise missionnaire. Enfin David Beytelmann envisage le traitement des différentes minorités dans l'empire ibérique.

Une cinquième partie évoque les métissages du Nouveau Monde et leurs représentations symboliques et artistiques. Carmen Bernand analyse la représentation de la diversité ethnique et religieuse dans la chanson et les spectacles musicaux des empires ibériques. Dominique de Courcelles montre comment, en recourant au genre humaniste de la *silva*, Pedro Mexia exprime la diversité foisonnante de la réalité et propose une philosophie baroque de l'unité et de la multiplicité dans laquelle vient précisément s'inscrire le tableau de plumes offert en 1540 à Paul III, symbole du métissage entre les spiritualités de l'Ancien et du Nouveau Monde.

Un dernier groupe de contributions s'intéresse à la question des origines et du peuplement des continents et des régions, de l'Ancien Monde comme du Nouveau Monde. Adeline Desbois-Ientile évoque les généalogies mythiques des peuples européens, à partir de l'ascendance troyenne, chez Jean Lemaire ou Jean Bouchet. Phillip John Usher analyse les rapports entre généalogie et géographie dans la poésie épique de Jean de la Gessée et de Jacques Peletier du Mans. Georges Toliais étudie l'association entre régions et peuples dans la nouvelle cartographie de la Renaissance. Louise Bénat-Tachot aborde la question de l'origine du peuplement américain chez Oviedo et Gomara. Enfin Alexandre Tarrête examine comment, de Thevet à Montaigne en passant par Léry, le Sauvage, par son altérité radicale, conteste la linéarité de l'Histoire universelle.

Sont ainsi mis en évidence les différents niveaux et les différentes orientations des problèmes et les matériaux qu'accumule le siècle de l'humanisme, et qu'il

livre à ses successeurs : l'Âge classique et les Lumières sauront en faire usage, 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.

Frank Lestringant  
Pierre-François Moreau  
Alexandre Tarrête

## OUVERTURE

*Frank Lestringant*

Il faut prendre très au sérieux les constructions les plus étranges de l'esprit humain. Quelque puérides qu'elles nous paraissent aujourd'hui, les généalogies bibliques à partir des fils d'Adam ou de Noé doivent retenir notre attention. Ces fables ne sont fables qu'en apparence. Nées de situations historiques concrètes, elles travaillent et informent le réel. Loin qu'il s'agisse de tromperies grossières, d'illusions tenaces que la lumière de l'intelligence suffirait à dissiper, ces « fictions » anthropologiques ont permis à l'Occident non seulement de comprendre, mais aussi d'assujettir des peuples entiers – dans le meilleur des cas, il est vrai, d'instaurer un dialogue avec eux, toujours incertain et sujet à malentendus, car rarement dépourvu d'arrière-pensées. C'est pourquoi il est urgent de relire le livre de Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, qui embrasse deux siècles<sup>1</sup>.

1492-1700 : les deux siècles qui vont de la découverte de l'Amérique à l'éclosion de ce que Paul Hazard a appelé « la crise de la conscience européenne » permettent de démêler la complexité d'une intrigue qui se noue avec l'essor du colonialisme et le passage concomitant d'une vision providentialiste de l'histoire au pragmatisme du marché. La transformation qui s'opère en cette période, où l'Europe, au lieu d'assurer son unité, se divise, se déchire et, exportant ses querelles, prend possession du monde en affichant son désordre, ne conduit pas seulement de la croisade conquérante aux eaux glacées du calcul égoïste ; elle nous fait passer des « généalogies bibliques aux théories raciales », autrement dit de l'héritage, presque intact encore, du christianisme médiéval aux lointains prodromes des doctrines néo-païennes qui fleuriront dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, pour engendrer le plus terrible, car le plus lucidement perpétré, des génocides.

1 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale, des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques, Théâtète Éditions, 2000.

La *Cosmographie universelle* de Guillaume Le Testu, atlas par lui dédié à l'amiral de Coligny en 1556<sup>2</sup>, ouvre aux monstres de nouveaux territoires. L'Amérique, tout comme l'Afrique qui lui fait face, est fertile en peuples monstrueux : Patagons du royaume de Giganton, Cannibales du Brésil. Il faut bondir à l'autre extrémité du continent, tout au nord, au Canada, pour retrouver, dans la dernière carte, un homme à tête de chien et un autre à tête de sanglier affrontant des fauves à l'appétit carnassier qui montrent les dents. La Terre Australe en possède plusieurs spécimens : dans la 35<sup>e</sup> carte, on reconnaît deux Panoties ou « Tout-oreilles », le premier en train de chasser à l'arc, encombré par ses gigantesques appendices auriculaires : le second confortablement couché et dormant entre ses deux oreilles, l'une lui servant de matelas, l'autre de couverture. On dirait une huître entre ses deux écailles, ou, mieux, une moule entre ses deux valves. La 39<sup>e</sup> carte montre, dans la partie de la Terre Australe qui jouxte la Patagonie, des géants barbus et armés de massues ; la 40<sup>e</sup> une singulière créature au cou d'autruche et à tête de chien.

À vrai dire, les races monstrueuses n'ont jamais été aussi nombreuses que dans cet atlas qui clôt l'âge d'or de l'École normande. Par exemple la mappemonde de Desceliers en 1550 n'en comporte que deux en compagnie du Prêtre-Jean d'Éthiopie : un Blemmie et un homme à quatre bras. Comment comprendre ce retour massif des vieilles légendes au beau milieu du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ? En réalité, ce retour ne doit pas être interprété comme une simple régression, mais comme une démonstration politique. Les monstres joueraient un peu le rôle des Titans dans les *Odes* de Ronsard, en particulier dans l'« Ode à Michel de L'Hospital, chancelier de France », celui de repoussoir. Ils proclament par défaut la nécessité d'un ordre. Ils exaltent à leur corps défendant « les fondements divins de l'ordre et de la paix<sup>4</sup> ». Le chaos s'étale pour être mieux circonscrit ; il triomphe provisoirement pour être mieux dominé par la suite, et, sinon écrasé, du moins domestiqué.

Le primitivisme « doux » ou positif décrit la forme primitive de l'existence comme un âge idéal par rapport auquel les phases ultérieures de l'histoire se ramènent aux étapes d'une longue décadence. C'est dans le primitivisme doux qu'a pris naissance le mythe de l'âge d'or, le premier des quatre âges de

2 Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle* (Paris, 1556), Paris, Arthaud/Direction de la mémoire, du patrimoine et des archives/Carnets des tropiques, 2012.

3 Question que pose Michel Mollat du Jourdin dans son « Introduction » à Monique de La Roncière et Michel Mollat du Jourdin, *Les Portulans. Cartes marines du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg/Paris, Office du Livre/Nathan, 1984, p. 18-20.

4 Guy Demerson, *La Mythologie classique dans l'œuvre lyrique de la Pléiade*, Genève, Droz, 1972, p. 122 ; Jean Céard, « La révolte des Géants, figure de la pensée de Ronsard », dans *Ronsard en son IV<sup>e</sup> centenaire*, t. 2, *L'Art de poésie*, dir. Yvonne Bellenger, Jean Céard, Daniel Ménager, Michel Simonin, Genève, Droz, 1989, p. 221-232 ; en particulier p. 228-231.

l'humanité, suivi immédiatement des âges d'argent, de bronze et de fer. Le primitivisme « dur », au contraire, ou primitivisme négatif, représente la forme primitive de l'existence comme un état bestial, dont l'homme n'a pu s'affranchir que grâce à son ingéniosité technique et intellectuelle<sup>5</sup>. Renonçant aux fastes de la mythologie, le primitivisme dur est considéré par conséquent comme plus « réaliste ».

Les deux visions ont coexisté dans l'Antiquité, ou plutôt elles se sont succédées. Au siècle de Périclès, les grands tragiques grecs affirmaient la thèse du primitivisme dur pour faire ressortir, à partir de ces commencements pénibles, les conquêtes de l'humanité en marche, son « progrès », en quelque sorte. C'est ensuite, lorsque survint la crise liée à la guerre du Péloponnèse et à la perte par Athènes de l'hégémonie, que la perspective se renversa, et que l'âge d'or retrouva avec Platon son ancien prestige du temps d'Hésiode. Ce passé mythique soudain restauré constituait « un appui » contre une évolution historique décevante<sup>6</sup>. Rompant avec Platon, Épicure, au IV<sup>e</sup> siècle, retourna à la vision héroïque, dont le latin Lucrèce se fit ensuite l'écho dans son poème *De la nature*, le *De Natura Rerum*.

De toute évidence, dans les cartes de son atlas aussi bien que dans ses commentaires, Le Testu opte résolument pour le « primitivisme dur ». Ce ne sont, sur trois des cinq continents, que chasse, guerre, prédation, combats sanglants, agonies cruelles, cannibalisme. Les peuples nus sont rarement en repos. Qu'il s'agisse de l'Afrique, de la Terre Australe ou de l'Amérique, jamais ils ne connaissent trêve ni paix : « Ils mènent ordinairement guerre les uns contre les autres », écrit Le Testu des peuples du Sénégal et de Guinée (fig. 1)<sup>7</sup>, et de ceux du Brésil : « Ils mènent ordinairement guerre les uns contre les autres, c'est assavoir ceux des montagnes contre ceux du bord de la mer<sup>8</sup> ». En Mauritanie Tingitane, en Guinée, en Afrique du Sud, à Madagascar et dans l'île de Zanzibar, des hommes nus s'affrontent en de féroces corps à corps. Mêmes affrontements cruels dans toute la Terre Australe et du sud au nord de l'Amérique, où le sang coule. Au regard de cette guerre généralisée, les scènes d'idylle sont rares : les paisibles récolteurs d'épices de la carte 31 ; le couple amoureux de la carte 34, précédé d'un enfant qui tient par les pattes un oiseau multicolore qu'il s'amuse à frapper d'une baguette ; la danse accompagnée de musique autour du palanquin de la 42<sup>e</sup> carte ; dans la carte 44 la mère brésilienne

5 Cette opposition est résumée par Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 59.

6 Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, 1997, p. 206, citant Pierre Vidal-Naquet, « Temps des dieux et temps des hommes », *Revue d'histoire des religions*, CLVII-CLVIII, 1960, p. 69.

7 Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle*, f. XIX r<sup>o</sup>.

8 *Ibid.*, f. XLV r<sup>o</sup>.

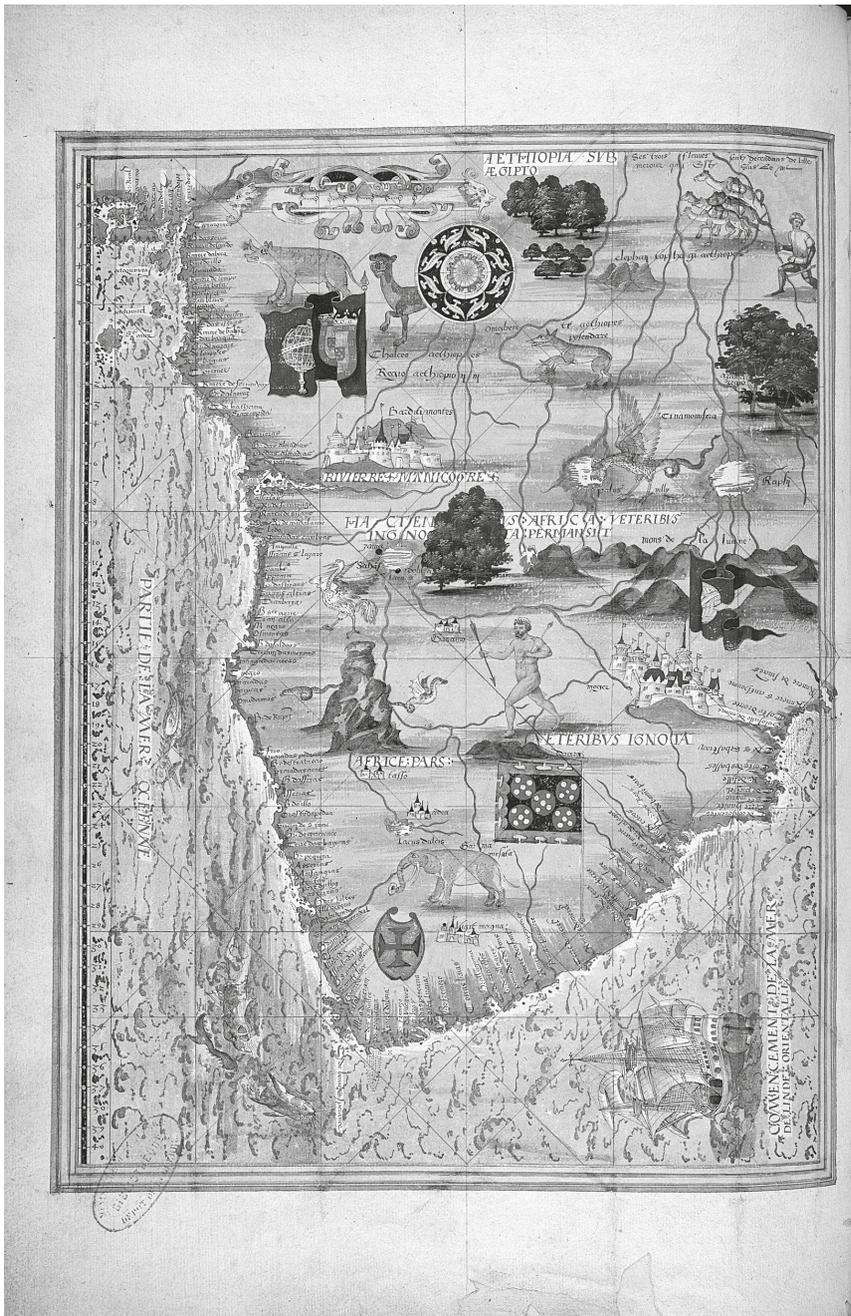


Fig. 1. Guillaume Le Testu, *Cosmographie Universelle*, 1556, f. XXv :  
 « Hactenus Africa veteribus incognota [sic] permansit »

portant son enfant dans une écharpe ; dans la carte 53, une discussion animée devant un champ d'épis survolé par deux oiseaux blancs.

De cette guerre universelle, la même leçon se dégage que de la prolifération des monstres dans trois des cinq continents : la barbarie est une autre image du chaos. Ce désordre omniprésent appelle d'urgence la correction d'un ordre, l'assujettissement à un souverain, la domination d'un empire.

La *Cosmographie universelle* de Le Testu représente un monde en guerre, la guerre de tous contre tous. Comme en témoignent les combats navals, la violence n'est pas le fait des seuls Barbares. Elle couvre la mer de canons et d'épaves. Dès lors la devise « *Immensi tremor Oceani* » prend une résonance nouvelle dans cet atlas nautique où le collier de Saint-Michel est figuré à cinq reprises<sup>9</sup> : l'effroi de l'océan que suscite l'archange tombé du ciel avec le glaive, c'est cette stupeur qui rebrousse les flots, suspend rages et naufrages, à la vue d'une puissance invincible surgie d'en haut.

Pour Le Testu comme pour son prédécesseur Thevet, le bon cosmographe est celui qui n'est pas resté enfermé dans son cabinet d'étude, mais a parcouru le vaste monde, reconnaissant *de visu* sa rondeur et sa variété. Un mot fait ici office de sésame. Le passage s'ouvre par cette question rhétorique : « Qui est ce nouveau Cosmographe, qui aprez plusieurs autheurs tres renommes, tant anciens que modernes : a voullu entreprendre d'inventer chozes nouvelles » ? Thevet écrivait quant à lui : « Qui est ce nouveau Anacharse ou Cosmographe, qui après plusieurs Auteurs tant anciens que modernes, peut inventer quelques choses nouvelles<sup>10</sup> ? » Le Testu a simplifié, supprimant la référence au légendaire « Anacharse » ou Anacharsis, un Scythe que ses longs voyages ont rendu plus sage que les plus philosophes des Grecs. Anacharsis, qu'Hérodote met en scène dans ses *Histoires*, est un paradoxe vivant, le barbare plus sage que le civilisé. Il définit le type du « philosophe naturel » en qui s'allient la connaissance de nombreux pays et une grande sagesse.

Le Testu continue de recopier, tout en simplifiant : « Mais je leur respondray, que Nature ne s'est tant astrainte, ou asubjetie aux escrips des Anciens, qu'elle aict perdu le pouvoir et vertu de produire chozes nouvelles et estranges : outre les chozes dequoy ilz ont escript<sup>11</sup> ». L'idée se rencontrait déjà chez Pline le Jeune au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, dans une lettre à son ami Caninius : « Je suis un admirateur des anciens, mais sans imiter pour cela ceux qui méprisent les talents de notre époque. Il est faux en effet que la nature, comme si elle était fatiguée et

9 *Ibid.*, cartes 2, 6 (2 fois), 18 et 54.

10 André Thevet, *Cosmographie de Levant*, Lyon, Jean de Tournes et Guillaume Gazeau, 1556, fac-similé, Genève, Droz, 1985, p. 3-4.

11 Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle*, *op. cit.*, p. 224.

épuisée, n'enfante plus rien d'admirable<sup>12</sup> ». Renchérissant en ce sens, la pensée scolastique du Moyen Âge souligne le contraste existant entre les certitudes humaines, trop vite arrêtées, et une nature qui toujours se renouvelle et offre à ceux qui savent la contempler un spectacle changeant et infiniment divers.

L'immense Nature, recrée d'âge en âge, devance sans cesse les timides efforts de la connaissance humaine. En aucun cas, l'œuvre vivante de Dieu ne peut être « contrainte et assujettie » par l'étroite raison des hommes, dont l'appréhension est bornée et transitoire. De cette réflexion clé sortira toute une série de conséquences. L'éloge de la cosmographie s'infléchit en hymne à la Nature naturante et à l'expansion du savoir sur le monde.

16

Le Testu argumente : « Qu'il soit ainsy, quant les anciens auront prins autant de labeur que possible leur a esté, ilz ne pouroient avoir entierement veu tous les effaictz d'icelle : Ou bien quant ils les auroient veutzs, chascun homme a naturellement fait aquisition d'une sy grande impuissance : qu'il ne luy est possible de tout reduire par escript : Ou aultrement, chacun n'a peu escrire en plus advant que le don de dieu luy a esté ouvert ».

La vision est parfaitement orthodoxe. Elle proclame d'entrée de jeu la gloire de Dieu et la faiblesse de la créature. Mais elle est aussi ambivalente : certes la créature doit s'humilier devant les merveilles de la Nature, sans toujours chercher à les comprendre ni surtout prétendre les embrasser toutes, mais cette humilité nécessaire n'est pas sans contrepartie. Elle tourne au détriment des Anciens et à l'avantage des Modernes. Elle rabaisse l'orgueil de ceux-là pour mieux exalter la curiosité et la persévérance de ceux-ci. Ainsi donc, tout en s'inscrivant, d'entrée de jeu, dans la querelle des Anciens et des Modernes, une controverse qui traverse les siècles et se renouvelle à chaque époque, l'atlas de Le Testu prend nettement position en faveur des seconds. Le titre même de l'atlas l'indiquait clairement : « *Cosmographie universelle selon les navigateurs, tant anciens que modernes* ». Ce serait une erreur que de s'arrêter aux dires des Anciens, révérence gardée à leur mémoire. La science, décidément, doit aller de l'avant.

Est-ce un hymne au progrès qu'entonnent l'un après l'autre Thevet et Le Testu ? En vérité, l'optimisme de cette double déclaration est à tempérer fortement. La dignité de l'homme ne peut être reconnue que dans la conscience de ses limites étroites et dans la soumission à Dieu. Ce ton pénitentiel est présent de manière discrète dans la préface de Le Testu qui s'adresse à l'amiral de Coligny. Chacun,

<sup>12</sup> Pline le Jeune, *Lettres*, VI, 21, trad. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles lettres, CUF, 1927, t. 2, p. 126. Cité par Jean-Robert Armogathe, Postface à *La Querelle des Anciens et des Modernes XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, préface de Marc Fumaroli, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 830.

ancien ou moderne, « n'a peu escrire en plus advant que le don de dieu luy a esté ouvert<sup>13</sup> ».

« L'Afrique produit toujours quelque chose de nouveau », l'adage est bien connu à la Renaissance et fera plus tard les délices de Flaubert et de Gide. Rien de plus traditionnel, à vrai dire, ni de plus ancien que ce nouveau prétendu. Toute la côte occidentale de l'Afrique, dans l'atlas de Le Testu, est peuplée de chameaux, d'éléphants, de bœufs, de lions, d'onces, de chèvres et de serpents. Cette région « nourrit tigres, elephans, lions, onces, leopars, rinocerons, et plusieurs mennieres de bestes et serpens : entre lesquelles y a une Couleuvre qui croit de longueur de /600/ a /700/ piez de long ; ainsy que tesmoigne Emeric de Vespuce Florentin en sa Cosmographie du nouveau monde, laquelle Couleuvre menge les beufz, et chievres<sup>14</sup> ». Dans le royaume de Melli, on trouve un « Rinoseron » qui ressemble à une paisible vache à la robe bleutée, une troisième corne sur le nez. Au-dessus un éléphant et un lion paraissent faire bon ménage. L'étrangeté n'affecte pas seulement la faune, mais aussi l'humanité de ces régions : on sait que, depuis l'Antiquité, l'Afrique est avec l'Inde la patrie des races monstrueuses. Dans la même carte de l'Afrique occidentale, dans la Libye intérieure (« *Libia interior* »), un cyclope nu et chevelu est assis dans l'herbe, avec cette légende : « *Monoculi* ».

Il y a quelque paradoxe à reprendre cet adage à la Renaissance. En fait, chacun sait que l'Afrique n'offre que du déjà connu, à la différence de l'Amérique ou des Indes, régions auxquelles l'adage ne s'applique pas. Ainsi dans *Les Singularitez de la France Antarctique* de Thevet, ouvrage qui tend à prouver l'étonnante familiarité du Nouveau Monde, et notamment du Brésil, l'épithète de « nouveau », curieusement, s'applique à l'Afrique, une Afrique de seconde ou de troisième main, inchangée depuis Pline l'Ancien, à peine renouvelée d'après Ca' da Mosto ou Jean Léon l'Africain<sup>15</sup>.

Comment peut-on qualifier de « nouveau » ce qu'il y a de plus archaïque ? Il n'y a pas de mot pour dire la nouveauté du Nouveau Monde. Il y a des livres entiers pour redire et répéter celle de l'Afrique, jusqu'au radotage. De sorte que le nouveau n'est pas nouveau et que le plus nouveau, souvent, est le plus ancien. Ajoutez à cela l'habitude des clercs qui, comme Érasme, s'enferment

13 Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle*, op. cit., f. 1 v<sup>o</sup>. André Thevet, quant à lui, se passait de la précaution : « Qu'ils se contentent (quand il n'y auroit autre) qu'à la consideracion que plusieurs livres donnent à leurs auteurs nom immortel, & aus lecteurs quelque fruit et utilité, j'ay désiré par ce moyen (si le present livre merite d'estre reçû de la Posterité) de vous et vostre nom (auquel le tout est dedié) la memoire estre perpetuelle » (*Cosmographie de Levant*, op. cit., p. 4).

14 Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle*, op. cit., f. XIX r<sup>o</sup>.

15 André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique*, Paris, 1557, chap. 3, f. 6 r<sup>o</sup> ; réédition moderne sous le titre *Le Brésil d'André Thevet*, Paris, Chandeigne, 2011, p. 65.

frileusement dans l'enceinte de leurs bibliothèques et ignorent souvent le déplacement des bornes du monde connu. Leur univers est toujours celui de l'Antiquité, où la nouveauté a d'ores et déjà une place et des figures assignées.

L'adage fait curieusement se rencontrer le « toujours » et le « nouveau », le « *semper* » et le « *novus* ». Le nouveau est le produit de la répétition. C'est l'éternel retour du nouveau, en fait tout le contraire de l'imprévu. L'Afrique est la source inépuisable du toujours déjà pressenti, du toujours déjà su. La nouveauté de l'Afrique n'est pas une véritable altérité. Elle n'ouvre pas vers un avenir, mais remonte indéfiniment vers le passé, un passé immémorial. C'est en chacun d'entre nous le plus intime, le plus obscur et le plus enfoui. C'est la part inconnue et la plus imprévisible, et en même temps la plus ancienne, car la plus secrète.

18

La fixité de la mémoire humaniste s'oppose bien souvent à la mobilité du monde des navigateurs-cartographes, où les sources du « nouveau » (faussement nouveau) reculent et se dispersent en même temps. Si l'on voulait employer un style littéraire et pathétique, l'on dirait : « jeter le manteau des similitudes sur un monde uni », le monde nouveau-né, dont l'Occident venait d'accoucher à son insu. Car le réseau des similitudes forme un tissu rassurant et protecteur, imperméable à toute étrangeté, d'une densité telle qu'il évite tout affleurement du réel, du « *novus* ». En ce sens, raconter le nouveau monde se ramène au précepte évangélique : vêtir ceux qui sont nus. Mais ce manteau est-il un simple oripeau, un habit d'emprunt ? Ne devient-il pas consubstantiel à celui qui le porte malgré lui ? Ne colle-t-il pas à la peau du Nouveau Monde, dès lors que le sort en est jeté ? Dès la première violence de la *Conquista* ?

L'atlas universel était destiné à l'amiral de Coligny et, à travers celui-ci, au roi de France. À ce grand personnage convenait un monde total et plein, un monde sans lacune tel qu'est celui de la cosmographie universelle. D'où la nécessité de « la fiction cosmographique », qui consiste à aveugler les trous de la carte en donnant libre cours à l'imagination.

Après la Renaissance comme une zébrure, et la discordance des cris qui s'emparent du monde, vient l'assagissement. Le monde en guerre, la guerre de tous contre tous, fait place à un monde en ordre. Les puissances de l'Europe deviennent libres de se partager l'ensemble des cinq continents, et ce faisant, de répartir l'humanité qui y demeure en portions inégales. Non seulement les peuples dominés n'ont pas le statut des dominateurs, mais ils pourraient ne pas avoir la même origine ni le même être.

Sans doute, à la Renaissance, l'unité du genre humain est-elle proclamée, réitérée avec force, affirmée avec la puissance térébrante d'un dogme. Un temps cette vérité demeure intangible. Mais dès Giordano Bruno, au déclin du xvi<sup>e</sup> siècle, ce dogme est hardiment contesté, débordé, et en un tournemain

ruiné. On connaît la funeste conséquence de cette audace pour Bruno : après huit ans de détention, la mise à mort sur le bûcher à Rome, la langue et les lèvres immobilisées par deux broches de fer en croix<sup>16</sup>.

Peu à peu, et insensiblement, les diverses origines de l'humanité vont dessiner une hiérarchie, comme plus tard chez Arthur de Gobineau, l'auteur en 1853 de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*<sup>17</sup>. De la bête à l'homme civilisé, une échelle se dessine, que l'on peut étalonner, mesurer pas à pas, et surtout vérifier, par comparaison, dans le jeu subtilement et infiniment différencié des multiples races. L'humanité se divise et en même temps se complète. Cette pensée, qui s'épanouit avec les Lumières, ne comporte pas seulement des aspects positifs. Elle établit une hiérarchie, des degrés, et la supériorité particulière d'une « race » sur les autres. De tels décrets non seulement vont inspirer la colonisation du XIX<sup>e</sup> siècle, mais imprégner la littérature géographique d'un Jules Verne destinée au plus large public des amateurs de voyages, et au premier chef aux adolescents rêvant de partances, et nourrissant le rêve de pérégrinations futures.

Giuliano Gliozzi nous invitait à critiquer l'opposition entre Anciens et Modernes, telle qu'elle était mobilisée par les écrivains des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, d'une part en montrant que les théories les plus novatrices allaient rechercher l'appui des textes bibliques ou antiques pour s'exprimer. À cet égard, les Modernes comme les Anciens sont tributaires des auteurs de l'antiquité. D'autre part, en montrant que les écrivains les plus modernes à nos yeux sont en effet animés d'arrière-pensées de colonie et de conquête. Le Testu et Thevet sont directement attachés aux entreprises coloniales de leur temps, le premier en tant que conducteur de l'expédition française au Brésil, le second en tant que chroniqueur principal de l'aventure.

Pour le capitaine protestant Le Testu, le « primitivisme dur » est une manière d'autoriser l'emploi de la violence dans la conquête, principalement sans doute contre les puissances européennes concurrentes, mais, le cas échéant, d'abord contre les sauvages. Pour Thevet, il semble que le rejet des races monstrueuses et l'humanisation du Sauvage, loin de l'empêcher, permettent de préparer et de favoriser son évangélisation, éventuellement par la force. Jamais, pourtant, chez l'un comme chez l'autre, la conversion n'est mise en avant, affichée d'entrée de jeu dans le texte et dans l'image. Elle ne vient qu'ensuite, loin après le plaisir de voir et de montrer, de parler et de commenter, documents à l'appui.

Les divers contributeurs au présent volume ont mis en œuvre cette matière foisonnante, depuis les premières missions d'évangélisation auprès des indigènes

<sup>16</sup> Scène décrite par Stephen Greenblatt, *Quattrocento*, Paris, Flammarion, 2013, chap. X, p. 263-264.

<sup>17</sup> Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, dans *Œuvres*, éd. dirigée par Jean Gaulnier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1983, p. 133-1174.

jusqu'aux métissages. Dans ce creuset se multiplient les débats sur les sujets les plus divers, par exemple la question de savoir si l'humanité est compréhensible dans l'hypothèse orthodoxe du monogénisme ou si le polygénisme est nécessaire à l'étalage de sa diversité et à l'exposition de ses nuances infinies. Voire encore si l'infinie variété des créatures de ce monde est réductible à un seul point de départ et à une origine unique.

20 Avec le faisceau de textes et d'images que nous exposons, dépouillons et inventorions, se dessinent des conjectures aventureuses que les âges suivants hasarderont et développeront jusqu'au sacrilège, l'athéisme ayant peu à peu transformé le miroir du monde en un marais fertile en monstres. Mais en ces premiers siècles d'expansion de l'Europe hors de ses frontières, l'audace encore est cernée de prudence. Les monstres qui parent la *Cosmographie* de Le Testu ont surtout valeur ornementale, fantômes provisoires d'une légende partout sommée de rendre gorge, de répondre de ses prestiges et de sa fantasmagorie, et de meubler, mieux que les aquilons joufflus ou les roses des vents scintillantes, les vides de la carte.

Les races d'hommes monstrueux peu à peu s'évanouissent jusqu'à laisser le sol vide de leurs prestiges et de leurs miracles. La désertification du monde fabuleux des anciens et des premiers modernes fait place peu à peu à l'inventaire des richesses innombrables que l'on recense et que l'on se charge d'exploiter. La matérialisation du monde et la limitation de l'*oekoumène* au sol que nous foulons permettent de trouver enfin une assise définie assurément, mais inespérément vaste. L'humanité une et infiniment diverse retrouve sa totalité dans le cercle tournoyant de ses errances.

PREMIÈRE PARTIE

## L'unité et la diversité



## RELATIVISME ET CONSCIENCE DE L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN

*Frédéric Tinguely*

Je voudrais défendre une idée simple, mais contre-intuitive et sans doute paradoxale. Avant de l'énoncer de façon abstraite, il me paraît utile de convoquer un texte, non pour l'illustrer, mais pour mieux cerner au contraire ce qui lui fait écran, ce qui, en tous les cas pour moi, a longtemps contribué à entraver son émergence. Bien plus, donc, qu'un contre-exemple : l'exemple d'une autre façon de poser les problèmes, qui tend subrepticement à s'imposer comme la seule formulation possible. Dans sa *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635*, le missionnaire jésuite Jean de Brébeuf évoque sans détour certaines objections avancées par les Indiens à l'encontre du prosélytisme chrétien :

Et quand nous leur preschons un Dieu créateur du ciel et de la terre et de toutes choses, de mesme quand nous leur parlons d'un enfer et d'un paradis et du reste de nos mystères, les opiniastres respondent que cela est bon pour nostre pays, non pour le leur ; que chaque pays a ses façons de faire. Mais leur ayant monstré par le moyen d'un petit globe que nous avons apporté qu'il n'y a qu'un seul monde, ils demeurent sans réplique<sup>1</sup>.

Ce qui m'intéresse dans cet exemple, c'est moins le recours au savoir cosmographique – et à l'instrument qui l'expose – que la stratégie argumentative dans laquelle ils s'inscrivent. Face à l'exposé de la doctrine chrétienne, les Hurons récalcitrants se retranchent derrière ce que nous nommerions aujourd'hui une position relativiste. À chaque pays ses croyances et ses manières de faire : les vérités des chrétiens, comme d'ailleurs celles des Hurons, ont une validité et une pertinence réelles, mais qui se limitent à un espace et à un contexte donnés. Même rudimentaire, la formulation d'un tel relativisme à la fois religieux et moral réveille dans l'esprit des missionnaires le spectre d'une intolérable division. En ce qu'il délimite des ensembles clos et imperméables, le relativisme

1 Jean de Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635*, dans *Monumenta Novæ Franciæ*, 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, p. 103.

est assimilé à un discours de fragmentation qu'il importe de contrer avec force au nom de la portée universelle du message chrétien. C'est à cela qu'est censée servir la leçon de géographie, qui entend administrer en un raccourci saisissant la preuve visuelle de l'unité du monde et, par voie de conséquence, du Créateur ainsi que de l'humanité à laquelle Il s'est révélé en lui prescrivant des commandements universels.

24 On peut légitimement se demander si l'absence de réplique huronne à cette démonstration cosmo-théologique est le signe d'un assentiment béat, ainsi que le voudrait Brébeuf, ou celui d'une lassitude face à une discussion stérile, comme pourrait bien le suggérer, un peu plus loin dans la relation, la mention de quelques irrédentistes : « Néanmoins, ils ne se rendent pas, ayant pour tout refuge que leur pays n'est pas comme le nostre, qu'ils ont un autre dieu, un autre paradis, en un mot d'autres coustumes<sup>2</sup> ». Indépendamment de toute réaction indienne, cette prétendue preuve par le globe me paraît fonctionner selon un double piège dont il importe d'analyser les ressorts. Tout d'abord, elle se fonde à l'évidence sur un glissement de plans, sur une confusion savamment entretenue entre le matériel et le spirituel. De l'unité du globe terrestre à l'universalisme religieux et moral, il ne saurait exister qu'un lien métonymique, dénué de toute valeur probante. Si le geste des pères jésuites démontre ici quelque chose, c'est avant tout leur habileté à intégrer les représentations cartographiques dans une rhétorique missionnaire où la part du visuel est, on le sait, considérable. Ce premier piège en dissimule toutefois un autre, plus difficile à déjouer : sans même nous en rendre compte, nous tendons à accepter certaines des structures conceptuelles dans lesquelles Brébeuf enferme le relativisme, et nous ne questionnons guère, en particulier, la manière implicite dont il superpose ces deux oppositions que sont, d'un côté, l'unité *vs* la multiplicité et, de l'autre, l'universalisme *vs* le relativisme. Il se pourrait même que l'implication dans le démontage du premier piège nous précipite dans le second : au moment même où nous prenons nos distances à l'égard de l'argumentaire jésuite en ce qu'il échoue à déduire l'universalisme de l'unité, nous y adhérons sans sourciller en ce qu'il associe le relativisme à la division. Notre sens critique ne parvient pas à prendre simultanément pour objet la réponse à des arguments menaçant l'unité du genre humain *et* le caractère nécessaire (ou simplement avéré) d'une telle menace. C'est en cela que le texte de Brébeuf, dont la date tardive a pour moi valeur de symptôme, révèle ce qui peut faire écran à l'idée simple qu'il me faut désormais formuler : *à la Renaissance, le relativisme est volontiers solidaire d'une conception unitaire du genre humain.*

---

2 *Ibid.*, p. 113.

Avant d'étudier trois exemples privilégiés de cette tendance, il me faut brièvement rappeler quelques notions indispensables à l'analyse du discours sur la relativité des vérités ou des valeurs. Il convient d'abord d'opérer une distinction théorique entre les prises de position philosophiques en faveur du relativisme – ce que l'on appelle parfois le relativisme normatif – et le seul constat de la variabilité des opinions en fonction des contextes – on parle alors de relativisme descriptif<sup>3</sup>. En toute rigueur, il me semblerait légitime de réserver le terme de relativisme à la première modalité, qui suppose une véritable adhésion, alors que la seconde témoigne au mieux d'une capacité à percevoir, d'un sens de la relativité ou du relatif. Je ne marquerai toutefois cette différence que de façon ponctuelle au cours de cette enquête : le plus souvent, les énoncés que je désignerai comme relativistes pourront relever indifféremment de l'un ou l'autre cas. En revanche, je mobiliserai de façon constante une autre distinction : dans tout discours relativiste, il importe de bien différencier l'*objet de la relativisation* (par exemple, les vérités scientifiques, les valeurs morales ou esthétiques) et le *contexte de relativisation*, c'est-à-dire l'ensemble cohérent en fonction duquel s'opère la relativisation (par exemple, une période historique, une culture, une langue ou un individu). Si je prétends que les vérités scientifiques sont fonction de la langue dans laquelle elles sont énoncées, je postule ce qu'il faudrait désigner comme un relativisme épistémique linguistique. Si je dis que les valeurs morales n'ont de validité qu'au sein de la culture qui les énonce, j'adopte ce qu'il faudrait appeler, en préférant la précision à l'élégance, un relativisme moral culturel<sup>4</sup>.

Dans la perspective d'une réflexion sur les rapports entre le relativisme et la conscience de l'unité du genre humain, c'est bien entendu le problème de la délimitation du contexte de relativisation qui doit principalement retenir notre attention. Une question peut être posée d'entrée de jeu : connaît-on des énoncés relativistes où le contexte de relativisation ne se limite pas au genre humain ? Sans grande hésitation, on peut répondre par l'affirmative. Dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, la relativisation des données sensorielles s'opère notamment à travers la confrontation des expériences animales et humaine. C'est le premier mode ou trope d'Énésidème, qui argue de la différence des animaux afin d'ébranler la confiance excessive que nous accordons à nos sens. La perception semble tributaire des caractéristiques

3 Sur ce point, voir notamment Richard Brandt, qui distingue également un relativisme méta-éthique : « Ethical Relativism », dans Paul K. Moser et Thomas L. Carson (dir.), *Moral Relativism. A Reader*, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 25-31 [article initialement paru dans Paul Edwards (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, t. 3, 1967, p. 75-78].

4 Sur cette question, voir en particulier Maria Baghramian, *Relativism*, London/New York, Routledge, 2004, p. 5-9.

propres à chaque organe sensoriel, de sorte qu'un œil concave n'appréhendera pas le monde de la même façon qu'un œil à la surface plane ou convexe :

il est vraisemblable que pour cette raison aussi les impressions sont modifiées, et les chiens, les poissons, les lions, les humains et les sauterelles ne voient les mêmes choses ni égales en grandeur ni de forme identique, mais que c'est la vision, qui reçoit la chose apparente, qui produit une impression propre pour chaque chose<sup>5</sup>.

26

Si Sextus Empiricus, en bon pyrrhonien, ne saurait adopter une véritable position relativiste – ce qui ferait déjà de lui un dogmatique –, il ne se prive pas de relativiser nos certitudes les plus immédiates en les circonscrivant à l'une des cages de la grande ménagerie universelle. Mais dans la mesure où tous les êtres humains sont réunis dans le même ensemble, dans le même contexte de relativisation, le discours relativiste me semble ici postuler l'unité du genre humain plutôt que la remettre en question.

Il est d'autres cas, plus problématiques et plus proches de nos préoccupations, où les contextes de relativisation sont délimités au sein d'une humanité qui, par ses frontières internes et externes, ne coïncide pas avec la nôtre. Dans son *Historia Orientalis* composée vers 1220, Jacques de Vitry, soucieux de raviver la capacité d'émerveillement de ses lecteurs face aux « œuvres du Seigneur », relativise ainsi la notion de normalité physique, et par conséquent de norme esthétique, en convoquant la cohorte traditionnelle des races monstrueuses :

En effet, les Cyclopes qui ont un seul œil n'éprouveraient peut-être pas moins d'étonnement devant ceux qui ont deux yeux que nous si nous rencontrions l'un d'entre eux ou une personne qui aurait trois yeux. De même, nous tenons les Pygmées pour des nains, qui nous prendraient pour des géants s'ils voyaient l'un de nous au milieu d'eux. Dans la terre des géants, celui d'entre nous qui est plus grand que les autres passerait pour un nabot. Nous estimons les noirs Éthiopiens fort vilains, alors que chez ce peuple, le plus noir est aussi jugé le plus beau<sup>6</sup>.

Cet exemple, qui relève en somme d'un relativisme esthétique « raciste », montre que le relativisme peut parfaitement aller de pair avec une subdivision de l'humanité – dans la mesure où les Cyclopes et les Éthiopiens demeurent ici des hommes – en sous-groupes constitués autour de certaines caractéristiques physiques. Il va sans dire qu'une telle option anthropologique se situe aux

5 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14 [48], éd. Pierre Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 83.

6 Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, trad. Marie-Geneviève Grossel, Paris, Champion, 2005, p. 299. Ce texte est également cité par Jean Céard, *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle* [1977], Genève, Droz, 1996, p. 47.

antipodes de notre conception de l'unité du genre humain : mais, précisément, cette option me paraît très tôt marginalisée par les hommes de la Renaissance qui, lorsqu'ils expriment leur sens de la relativité des valeurs, délimitent de façon privilégiée le contexte de relativisation en fonction de critères que nous qualifierions de « culturels ». Les Cyclopes s'en trouvent dès lors congédiés, et les préférences chromatiques des Éthiopiens inscrites dans d'autres types de séquences.

Il y a là un seuil épistémologique d'importance, dont témoignent de nombreux textes répercutant le formidable élargissement des horizons géographiques qui caractérise la Renaissance. Un premier exemple peut être trouvé dans les célèbres *Décades* de l'humaniste Pierre Martyr d'Anghiera, que les pratiques cosmétiques des Mexicains rencontrés par Cortés conduisent à s'interroger sur la variabilité des critères esthétiques :

Ces indigènes sont de couleur basanée. Les deux sexes percent le lobe des oreilles, et y introduisent des pendants d'or. Les hommes percent l'extrémité de la lèvre inférieure jusqu'à la naissance des dents inférieures, de même que nous attachons des pierres précieuses à des bagues d'or dont nous entourons nos doigts, et dans ce trou des lèvres introduisent une lame d'or, plus grande qu'une bague, et qui le tend en avant. Cette lame est aussi grande qu'un carolus d'argent et épaisse d'un doigt. Je ne me rappelle pas avoir rien vu de plus hideux. Eux pensent qu'il n'y a rien de plus élégant sous le cercle lunaire. Cet exemple démontre la sottise et l'aveuglement de la race humaine [*gens humana*]. Il nous prouve combien tous nous nous trompons. L'Éthiopien ne pense-t-il pas que la couleur noire est plus belle que la couleur blanche, et le blanc n'est-il pas d'un avis opposé ? Un homme chauve se croit plus beau qu'un homme chevelu. Celui qui a de la barbe se rit de celui qui n'en a pas. Ce sont les passions qui nous poussent, ce n'est pas la raison qui nous conseille. Le genre humain [*genus humanum*] accepte des sottises de ce genre, et chaque pays se régît à sa guise<sup>7</sup>.

En relativisant sans distinction les préférences culturelles et individuelles, Pierre Martyr nous invite discrètement à considérer l'ethnocentrisme comme une forme collective d'égo-centrisme. Mais quelle que soit l'échelle choisie en matière de contexte de relativisation, la délimitation s'opère au sein même du genre humain tel que nous l'entendons, à propos duquel la juxtaposition des goûts contraires dispense en définitive une vérité générale, celle des fondements arbitraires des critères esthétiques. Par un retournement spectaculaire, qui

7 Pierre Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo/Les Huit Décades*, trad. Paul Gaffarel, Paris, Ernest Leroux, 1907, IV, chap. 7, p. 381-382. La traduction de Gaffarel est ici très fidèle au texte latin de la grande édition d'Alcalá (Miguel de Eguía, 1530, f. 60 v<sup>o</sup>-61 r<sup>o</sup>).

constitue très précisément l'objet de ma réflexion, la difformité qui révulse Pierre Martyr chez les Indiens du Mexique n'est donc pas la marque d'une scission menaçant l'unité du genre humain, mais bien celle d'une condition commune, l'humanité se trouvant universellement logée à l'enseigne de la beauté contingente.

Il est intéressant d'observer ce que devient le texte de Pierre Martyr dans sa première traduction française, parue en 1532 dans l'*Extrait ou Recueil des Isles nouvellement trouuees en la grand mer Oceane*. Prisonnier de son ethnocentrisme, le traducteur restitue de façon pour le moins biaisée les propos de l'humaniste italien :

28

Ceste gent est brune : et tant hommes que femmes percent les oreilles alentour, et y portent bagues pendantes d'or et de pierres precieuses. Et les hommes pertuisent la levre d'embas jusques à la racine des dentz d'embas. Et emplissent le pertuis rond d'une lamine d'argent grande comme ung carlin. Et est une chose tres laide à veoir, ja soit que ne estiment riens estre plus beau souzb le soleil. Ainsi le genre humain est venu en cecité. Ainsi l'Ethiope cuide la couleur noire plus belle que la blanche. Le barbu se estime plus beau que celuy sans barbe. Et celuy qui a rasure, que celuy qui porte cheveux. Ainsi chascun est mené de son appetit, et chascune province est gouvernee selon son sens<sup>8</sup>.

Outre qu'il supprime certaines analogies suggérant une équivalence fonctionnelle entre les pratiques américaines et européennes<sup>9</sup>, le traducteur anonyme s'efforce de réduire la portée critique du texte original en escamotant la présentation équitable des différences d'appréciation esthétique. La hiérarchisation qui s'instaure en faveur du jugement négatif de l'auteur (« Et est une chose tres laide à veoir ») se lit clairement dans la subordination syntaxique qui, jointe à la modalisation déjà présente, discrédite entièrement le point de vue mexicain (« *ja soit que ne estiment riens estre plus beau souzb le soleil* »). Reposant sur le constat du mauvais goût indien, la leçon de relativisme est ici minée dans ses fondements. Elle l'est d'autant plus que seuls les Éthiopiens voient désormais leurs préférences chromatiques rapportées à une forme d'ethnocentrisme, et que les Européens ne sont plus visés qu'au niveau individuel, à travers une dénonciation de l'égoïsme qui relève d'un discours topique sur la vanité. Ainsi tronqué et retravaillé, le texte laisse à peine entrevoir la relativité des normes : il ne favorise plus le mouvement de décentrement qui révélait au

8 Pierre Martyr, *Extrait ou Recueil des Isles nouvellement trouuees en la grand mer Oceane*, Paris, Simon de Colines, 1532, f. 148 v<sup>o</sup>.

9 Sont ainsi totalement gommées les deux références aux bagues européennes : « de même que nous attachons des pierres précieuses à des bagues d'or dont nous entourons nos doigts » et « plus grande qu'une bague ».

lecteur le fondement culturel de ses préférences. On notera cependant que ce processus de neutralisation ne modifie en rien l'idée que le « genre humain » constitue un tout, laquelle demeure commune au texte original et à son infidèle traduction. Or, si la dégradation d'un audacieux relativisme esthétique en plate dénonciation du goût des autres n'a pas affecté ce postulat, c'est que l'objet et les contextes de relativisation sont demeurés inchangés. En clair, la question de l'unité du genre humain n'est pas tant liée au degré de la relativisation qu'à sa structure même.

Dans le prolongement de Pierre Martyr bien plus que de son traducteur, Montaigne s'emploie à dresser dans son « Apologie de Raimond Sebond » le catalogue relativiste des difformités résultant d'un travail sur le corps. Nous ne savons ce qu'est la beauté :

[A] Les Indes la peignent noire et basannée, aux levres grosses et enflées, au nez plat et large. [B] Et chargent de gros anneaux d'or le cartilage d'entre les nazeaux pour le faire pendre jusques à la bouche ; comme aussi la balievre, de gros cercles enrichis de pierreries, si qu'elle leur tombe sur le menton ; et est leur grace de montrer leurs dents jusques au dessous des racines. Au Peru, les plus grandes oreilles sont les plus belles, et les estendent autant qu'ils peuvent par artifice : [C] et un homme d'aujourd'huy dict avoir veu en une nation orientale ce soing de les agrandir en tel credit, et de les charger de poisons joyaux, qu'à tous coups il passoit son bras vestu, au travers d'un trou d'oreille. [B] Il est ailleurs des nations qui noircissent les dents avec grand soing, et ont à mespris de les voir blanches ; ailleurs, ils les teignent de couleur rouge<sup>10</sup>.

Sous le poids des ornements les plus précieux, les visages se distendent et s'affaissent au point qu'un regard européen les jugerait défigurés. L'accumulation des notations descriptives semble de surcroît singer l'opération cosmétique comme pour redoubler l'effet d'une surcharge. La dilatation du texte prolonge celle des tissus ; le travail de représentation s'effectue et se dit sur le mode même d'une opération sur les corps : « Les Indes la *peignent* noire et basannée ». Mais si Montaigne se plaît ici à exhiber la difformité, il insiste aussi sur le fait qu'elle est le produit de l'artifice et non de la nature. Et si l'extrait cité peut donner à penser que seuls les peuples lointains modèlent ainsi la beauté à leur fantaisie, la suite du texte nous présente des caprices plus familiers : « Les Italiens la façonnent grosse et massive, les Espagnols vuidée et estrillée ; et, entre nous, l'un la fait blanche, l'autre brune ; l'un molle et delicate, l'autre forte et vigoureuse ; qui y demande de la mignardise et de la douceur, qui de la fierté

<sup>10</sup> Montaigne, *Les Essais*, II, 12, éd. Pierre Villey/V.L. Saulnier [1965], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 483.

et magesté<sup>11</sup> ». À travers l'évocation de mille formes particulières, Montaigne nous laisse par conséquent entrevoir un commun dénominateur à l'ensemble des êtres humains : la capacité à se forger, à travers un travail essentiellement symbolique, une conception singulière de la beauté.

L'essai « De la coutume » (I, 23), dans lequel Montaigne, amplifiant avec jubilation le dixième trope d'Énésidème, procure une liste vertigineuse des divergences morales entre les peuples, applique la même logique à un domaine autrement plus sensible. Afin que l'évocation massive de pratiques comme la prostitution masculine, la nécrophagie ou l'inceste ne semble pas menacer l'unité du genre humain, Montaigne met en place une stratégie formelle d'une redoutable efficacité. C'est ainsi que le paradoxe de la diversité unificatrice trouve sa parfaite transposition syntaxique dans la célèbre phrase gigantesque – et que l'on est toujours condamné à citer partiellement – où viennent se loger des relatives par dizaines :

30

Il en est [des peuples] où il se void des bordeaux publicz de masles, voire et des mariages ; où les femmes vont à la guerre quand et leurs maris, et ont rang, non au combat seulement, mais aussi au commandement. Où non seulement les bagues se portent au nez, aux levres, aux joues, et aux orteils des pieds, mais des verges d'or bien poissantes, au travers des tetins et des fesses. Où en mangeant on s'essuye les doigts aux cuisses et à la bourse des genitoires et à la plante des pieds. Où les enfans ne sont pas heritiers, ce sont les freres et nepveux ; et ailleurs les nepveux seulement, sauf en la succession du Prince. Où pour reigler la communauté des biens, qui s'y observe, certains Magistrats souverains ont charge universelle de la culture des terres et de la distribution des fruits, selon le besoing d'un chacun. Où l'on pleure la mort des enfans, et festoye l'on celle des vieillarts. Où ils couchent en des lits dix ou douze ensemble avec leurs femmes. Où les femmes qui perdent leurs maris par mort violente se peuvent remarier, les autres non. Où l'on estime si mal de la condition des femmes, qu'on y tuë les femelles qui y naissent, et achepte l'on des voisins des femmes pour le besoing. Où les maris peuvent repudier sans alleguer aucune cause, les femmes non pour cause quelconque. Où les maris ont loy de les vendre si elles sont steriles. Où ils font cuire le corps du trespasé, et puis piler, jusques à ce qu'il se forme comme en bouillie laquelle ils meslent à leur vin, et la boivent. Où la plus desirable sepulture est d'estre mangé des chiens, ailleurs des oiseaux<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 112-113.

Au moment même où se décline la variété morale la plus centrifuge, la subordination syntaxique réaffirme obstinément l'existence d'une relation, d'une attache commune. Cette impression de solidarité, et peut-être de communauté de destin, est renforcée par le fait que rien ne permet de localiser avec certitude les coutumes recensées. Peu importe ici l'identification ethnographique : l'accent est mis dans une perspective anthropologique sur le type de contextes de relativisation (les peuples) et non sur leur désignation particulière. Se dilatant sans jamais éclater, la phrase dont j'ai souligné ailleurs les rondeurs cosmographiques<sup>13</sup> accueille sans heurts la diversité et semble même s'en nourrir : j'y verrais bien aujourd'hui l'emblème du genre humain, uni dans sa variété même. Quoi qu'il en soit, cette formulation radicale d'un relativisme moral culturel produit moins l'impression d'une fragmentation que celle d'une commune appartenance.

Le dernier exemple que je voudrais convoquer, lui aussi bien connu, nous ramène à la culture jésuite, mais dans un contexte tout à fait particulier où, contrairement à ce qui sera le cas en Nouvelle-France, la différence la plus extrême prend les formes d'une civilité raffinée. Dans son *Traité sur les contradictions et différences de mœurs entre Européens et Japonais* rédigé en 1585, le jésuite portugais Luís Fróis établit, vraisemblablement sur le modèle de la description des Égyptiens par Hérodote (II, 35), une liste de 611 différences culturelles regroupées de façon thématique et numérotées. Qu'il s'agisse de coutumes vestimentaires ou de savoir médical, d'alimentation ou de goûts musicaux, d'écriture ou d'art de la guerre, le missionnaire fait à la fois preuve d'une grande finesse ethnographique et d'une étrange fidélité à son parti pris d'opposition systématique, qui l'oblige à ne sélectionner parmi les mœurs japonaises que celles susceptibles d'être présentées comme l'envers d'un usage européen. Témoins, par exemple, les quatre premières des soixante-huit différences énumérées en matière de gent féminine :

1. En Europe, l'honneur et le bien suprême des femmes sont la pudeur et le cloître inviolé de leur pureté ; les femmes du Japon ne font aucun cas de la pureté virginale, et la perdre ne les déshonore pas, ni ne les empêche de se marier.
2. Celles d'Europe se font tout pour avoir des cheveux blonds, et s'en honorent ; les Japonaises les ont en horreur et œuvrent tant qu'elles peuvent à les noircir.
3. Celles d'Europe se font une raie sur le front ; les Japonaises rasent leur front et cachent leur raie.

13 Voir Frédéric Tinguely, « "Mélanges géographiques" et relativisme culturel », dans Dominique de Courcelles (dir.), *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance à la Renaissance*, Paris, École des chartes, 2003, p. 131-140, en particulier 138-139.

4. Celles d'Europe parfument leurs cheveux avec des essences agréables ; les Japonaises sentent toujours mauvais l'huile d'olive dont elles les graissent<sup>14</sup>.

Même si le lecteur perçoit dans ce genre de dispositif un aspect ludique, un certain défi d'ordre rhétorique, il est amené à s'interroger sérieusement, au fil des pages, sur ce qui peut bien réunir les Japonais et les Européens au sein d'un même ensemble. Car si la mission du Japon suppose par son existence même la possibilité d'un dialogue, d'une rencontre, la description procurée par le missionnaire le plus expérimenté pourrait sembler, contre toute attente, creuser un fossé infranchissable entre les deux peuples.

32 Mais là encore, il se produit une manière de retournement en vertu duquel ce que l'on pouvait prendre pour le signe de l'incommensurable vient en réalité fonder une commune mesure. Montaigne entravait la dynamique de fragmentation en multipliant les attaches, en brouillant les frontières. Fróis opère de son côté un autre tour de force : par une sorte d'aïkido anthropologique, il parvient à retourner le cloisonnement contre le cloisonnement même. Non seulement le jeu des inversions tisse des liens forts entre les cultures, mais les structures de la société japonaise, la découpe qui est la sienne, répondent en miroir à celles de la société européenne et signalent au-delà des différences de surface une parenté profonde. Claude Lévi-Strauss l'avait évidemment vu, et rappelé dans sa préface à une réédition du *Traité* : « La symétrie qu'on reconnaît entre deux cultures les unit en les opposant<sup>15</sup> ». C'est paradoxalement dans la dimension systématique du geste de relativisation que Fróis découvre en quelque sorte les formes de l'unité du genre humain.

Au-delà des spécificités qui sont les leurs, Pierre Martyr d'Anghiera, Montaigne et Luís Fróis illustrent à mon sens un mouvement de « culturalisation » de la différence qui est l'une des grandes conquêtes de la Renaissance et qui est indissociable d'une conception unitaire du genre humain. On peut,

14 *Traité de Luís Fróis, s.j., (1585) 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, chap. II, p. 51. Pour le texte original, voir Luís Fróis, *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, éd. Rui Manuel Loureiro, [Macau], Instituto Português do Oriente, 2001. À ce jour, l'étude la plus complète sur le traité est à ma connaissance celle d'Engelbert Jorissen, *Das Japanbild im « Traktat » (1585) des Luis Frois*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988. Sur la représentation de la femme japonaise chez Fróis, voir Ana Maria Costa-Lopes, « Imagens do Japão. «Do que toca as mulheres, e de suas pessoas e costumes” no *Tratado [...]* de Luís Fróis » ainsi que Pierre F. Souyri, « Luis Frois et l'histoire des femmes japonaises », dans Roberto Carneiro et Artur Teodoro de Matos (dir.), *O Século Cristão do Japão*, Lisbonne, CEPCEP/ Centro de História de Além-Mar, 1994, respectivement p. 591-602 et 629-644.

15 *Européens & Japonais. Traité sur les contradictions & différences de mœurs, écrit par le R.P. Luís Fróis au Japon, l'an 1585*, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Chandeigne, 1998, p. 9.

bien entendu, repérer des traces de cette tendance dans des textes qui n'ont rien de relativiste, mais il semble qu'un moment relativiste soit logiquement lié à son émergence. Pour être crédible, ou tout simplement audible, celui qui substitue une conception culturaliste de l'altérité à une conception naturaliste doit faire la preuve qu'il n'est pas simplement enclin à sous-estimer les différences entre les hommes. Il lui faut bien plutôt les mettre en relief, les exacerber afin de montrer toute la puissance du modèle explicatif qu'il propose. Dans le processus qui a mené de l'idée des races monstrueuses à celle de l'unité du genre humain, le relativisme me semble par conséquent avoir joué un rôle décisif, celui d'un puissant opérateur de mutation épistémologique.



# L'HOMME, L'HISTOIRE ET LE CLIMAT À LA RENAISSANCE. BODIN ET MONTAIGNE, DU GLOBAL AU LOCAL

Jörg Dünne

La théorie des climats sera considérée dans les réflexions suivantes au niveau de la longue durée de l'histoire culturelle, qui dépasse largement la Renaissance<sup>1</sup>. Issue du monde ancien<sup>2</sup>, la réflexion sur l'influence du climat s'érige en « théorie » au plus tard à l'époque des Lumières<sup>3</sup>, et constitue une des bases de la géographie culturelle au XIX<sup>e</sup> et de la géopolitique au XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. D'une certaine manière, la théorie des climats a été réintroduite en France sous forme d'une « mésologie », telle que la défend actuellement Augustin Berque, qui s'appuie à son tour sur le philosophe japonais Tetsurō Watsuji et sa lecture « spatialisante » de Martin Heidegger<sup>5</sup>.

On peut se poser la question de savoir si, dans notre actualité immédiate, la tentative, voire la nécessité de concevoir un nouveau rapport entre l'homme et la nature à l'époque du changement climatique prolonge en quelque sorte la théorie des climats pour la renverser : nous sommes actuellement en train de comprendre le climat de moins en moins comme une constante qui détermine le comportement humain, mais comme une variable qui réagit à son tour à

- 1 Pour une approche générale, voir Clarence Glacken, *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 ; et pour un résumé de l'histoire de la théorie des climats : Marie-Dominique Couzinet et Jean-François Staszak, « À quoi sert la *théorie des climats* ? Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental », *Corpus*, n° 34, 1998, p. 9-44, ainsi que Hans-Dietrich Schultz, « Kulturklimatologie und Geopolitik », dans Stephan Günzel (dir.), *Raum: ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2010, p. 44-59.
- 2 Au sujet de la pensée aristotélique et hippocratique sur le climat, voir Jean-François Staszak, *La Géographie d'avant la géographie : le climat chez Aristote et Hippocrate*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- 3 Voir sur la théorie des climats selon Montesquieu, Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* [1963], Paris, Albin Michel, 1994, p. 691-736 ; et Stephan Günzel, « Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu bis Kant », *Aufklärung und Kritik*, n° 22 et 23, p. 66-91 et p. 122-144.
- 4 Voir Stephan Günzel, *Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin, Akademie-Verlag, 2001.
- 5 Voir Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, et sa traduction de Tetsurō Watsuji, *Fûdo. Le milieu humain*, Paris, Éditions du CNRS, 2011.

l'impact de la civilisation humaine sur la biosphère<sup>6</sup>. Depuis quelques années, on parle même d'une nouvelle ère géologique, à savoir « l'anthropocène<sup>7</sup> ». Dans le débat actuel, on constate un déplacement de la question de la traditionnelle théorie des climats vers le défi de penser la responsabilité de l'homme face au changement climatique. Ce déplacement nous contraint à penser d'une autre manière la *relation* entre l'action humaine et le milieu biologique : l'homme n'est plus seulement placé passivement dans une certaine zone climatique dont il subit de manière plus ou moins consciente les influences. Au contraire, l'homme se « climatise » lui-même sur la terre – l'expression est de Johann Gottfried Herder dans ses *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*<sup>8</sup>. Cette « climatisation » est due en partie à une conception moderne de l'organisme biologique, du vivant dans son milieu<sup>9</sup>. Mais elle est aussi un phénomène technique qui consiste en une création artificielle d'atmosphères, même au prix d'une exclusion de ces micro-milieus techniques par rapport à ce qui leur est extérieur – telle est l'anthropologie technique du climat conçue par le philosophe allemand Peter Sloterdijk dans le dernier tome de sa « sphérologie », qui, sans nier la violence de l'auto-enfermement humain dans des sphères climatisées, y voit tout de même un possible modèle d'avenir qui assurerait la survie de l'homme sur ce qu'il appelle les « îles anthropogènes<sup>10</sup> ». Le défi consiste actuellement à penser une relation de l'homme au climat qui ne soit ni géo-déterministe (comme c'est le cas surtout pour théorie des climats au XVIII<sup>e</sup> siècle) ni simplement bio- ou anthropocentrique (comme l'est souvent la théorie positiviste des milieux ou bien, au moins en partie, la philosophie des écumes de Sloterdijk).

Le but de cette contribution est de soulever la question de savoir quelle pourrait être l'importance de l'apport de la Renaissance à ce type de raisonnement sur la théorie des climats. Peut-être une certaine conception du

6 Voir au sujet de la transformation sémantique du mot *climat* Ralf Konersmann, « Unbehagen in der Natur. Veränderungen des Klimas und der Klimasemantik », dans *Das Wetter, der Mensch und sein Klima ; Begleitbuch zur Ausstellung in Dresden vom 11. Juli 2008 bis 19. April 2009*, Göttingen, Wallstein, 2008, p. 32-37.

7 Paul J. Crutzen, « Geology of mankind », *Nature*, n° 415, 2002, p. 23 ; et le « Projet anthropocène » (« Anthropozän-Projekt »), *Haus der Kulturen der Welt* à Berlin, [http://www.hkw.de/de/programm/2013/anthropozaen/anthropozaen\\_76723.phpv](http://www.hkw.de/de/programm/2013/anthropozaen/anthropozaen_76723.phpv).

8 Voir Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, dans *Werke*, éd. Wolfgang Pross, München/Wien, Hanser, 2002, vol. 3/1, surtout t. 7, chap. 2, p. 232, sur l'acclimatation de l'homme à tous les climats de la terre (« *Das eine Menschengeschlecht hat sich allenthalben auf der Erde klimatisiert* »), et, un peu plus loin, sur le climat propre à chaque homme, chaque animal et à chaque plante (t. 7, chap. 4, p. 248 : « *Jeder Mensch, jedes Tier, jede Pflanze hat ihr eigenes Klima* »).

9 Pour le milieu du vivant, voir surtout Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* [1965], Paris, Vrin, 1992, coll. « Le vivant et son milieu », p. 129-154.

10 Voir Peter Sloterdijk, *Sphären III: Schäume*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, surtout p. 357-490.

climat à la Renaissance jette-t-elle les bases d'une pensée contemporaine qui s'efforce de penser une relation non-unilatérale entre l'homme et la nature. Selon mon hypothèse, à côté d'un modèle global et « zonal », il se développe à la Renaissance aussi une pensée locale pour réfléchir sur le climat, pensée qui se base sur le mouvement et la mise en relation d'un lieu déterminé avec son environnement. Les réflexions qui suivent et qui reprennent sous cet angle particulier les travaux de Frank Lestringant<sup>11</sup>, se divisent en trois parties : je commencerai par quelques remarques générales sur la théorie des climats à la Renaissance. Ensuite, j'aborderai la fonction du climat comme base d'un modèle géométrique et global pour penser le monde chez Jean Bodin. Enfin je voudrais montrer comment chez Michel de Montaigne, ce modèle global se transforme en un modèle local qui pourrait donner lieu à une pensée où l'homme ne serait pas seulement localisé une fois pour toutes par rapport aux zones climatiques, mais où il deviendrait possible de comprendre comment l'homme contribue à « climatiser » son environnement.

#### LA THÉORIE DES CLIMATS COMME PENSÉE DU MILIEU

Le souci principal de la théorie des climats est, dès ses origines, de penser l'homme. Chez Hippocrate, elle fait partie d'un discours médical ; dans le cadre de la religion chrétienne, elle contribue à penser l'histoire de l'homme comme basée sur l'unité du genre humain. Tout en partant d'une origine « monogénique » de l'homme, la théorie des climats à l'ère chrétienne sert aussi et surtout à expliquer les différences entre les hommes qui se sont formées depuis la création divine, c'est-à-dire depuis Adam<sup>12</sup>. La théorie des climats est donc fondamentalement une pensée de l'unité de l'humain ; mais elle est en même temps une pensée des différentes formes que cette unité peut prendre à travers l'histoire. Cette histoire est souvent conçue moins comme une évolution ouverte que placée sous le signe de la chute biblique après la perte du Paradis ou bien sous le signe de la déchéance par rapport à une étape idéale et initiale de la vie humaine. La tradition de la théorie des climats est une théorie profondément ancrée dans l'idée d'une territorialité « normative »

11 Voir Frank Lestringant, « Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle », repris dans *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993, p. 255-275. Voir au sujet de Bodin également F. Lestringant, « Jean Bodin, cosmographe », *ibid.*, p. 277-289 ; et Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance : une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1997, surtout p. 163-187.

12 Voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale ; dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500 – 1700)*, Firenze, Nuova Italia, 1977.

par rapport à laquelle toute migration et toute transformation historique témoigne du péché originel ou d'une autre forme de déchéance. L'hypothèse de la sédentarité de l'homme contribue, surtout dans le contexte de ce qu'on a appelé la « dispute du Nouveau Monde<sup>13</sup> » au XVIII<sup>e</sup> siècle, à formuler toute une doctrine de la supériorité de l'homme européen face à l'homme américain qui ne serait arrivé que tardivement à ces lieux par une transmigration ou départ du monde ancien<sup>14</sup>. Contrairement à l'hypothèse polygénique de laquelle, selon Giuliano Gliozzi, serait issu le racisme moderne<sup>15</sup>, le monogénisme de la théorie des climats établit, d'une manière guère moins problématique, des divisions au sein de l'humanité même.

38

Si l'on veut aborder la théorie des climats par un autre biais, en apparence plus « neutre » et qui devient de plus en plus influent au XVI<sup>e</sup> siècle, à savoir par son côté mathématique, il convient de retenir que par son étymologie, l'expression « climat » renvoie au degré<sup>16</sup>, c'est-à-dire à l'inclinaison de l'axe du monde sur le plan de l'horizon<sup>17</sup>. Dans le monde ancien, la mesure du climat (et indirectement, du degré de latitude) se fait d'abord par la détermination de la durée du jour le plus long de l'année, ce qui amène Ératosthène à déterminer sept lignes (ou bandes étroites) marquant les latitudes entre lesquelles la durée du plus long jour augmente d'une demi-heure<sup>18</sup>. Encore dans le *Dictionnaire universel* de Furetière, le climat est défini comme un « [e]space de terre dans lequel les plus grands jours vont jusqu'à une certaine heure<sup>19</sup> ». Par extension de ces lignes, le climat désigne une « zone orbiculaire » dont la division mathématique repose à l'époque de la Renaissance sur la détermination du degré de latitude ; ainsi, dans le *Dictionnaire de l'Académie*, le climat est défini comme « l'estendüe du globe de la terre comprise entre deux parallèles<sup>20</sup> ».

Alors que les sept zones climatique d'Ératosthène ne concernent que l'*écoumène*, un autre modèle, transmis surtout par le commentaire de Macrobe

13 Voir Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica (1750 – 1900)* [1955], Milano, Adelphi, 2000.

14 Voir la contribution d'Andreas Motsch à ce volume.

15 Gliozzi néglige pourtant la doctrine de la « *limpieza de sangre* » dans le monde hispanophone, qui, tout en se basant sur l'hypothèse monogénique, aboutit néanmoins à une espèce de proto-racisme.

16 Voir à ce sujet François de Dainville, *Le Langage des géographes : termes, signes, couleurs des cartes anciennes, 1500-1800* [1964], Paris, Picard, 2002, p. 18 sq.

17 Ainsi la définition dans Marie-Dominique Couzinet et Jean-François Staszak, « À quoi sert la théorie des climats ? », art. cit., p. 10 (définition qui suit G. Aujac).

18 Voir Ernst Honigmann, *Die sieben Klimata und die poleis episēmoi. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, Winter, 1929.

19 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, s. v. « Climat », p. 693.

20 *Dictionnaire de l'Académie françoise*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694, t. 1, s. v. « Climat », p. 198.

au *Songe de Scipion* de Cicéron, partage tout le globe en cinq zones, dont seule la zone tempérée entre la *zona frigida* vers le pôle et la *zona perusta* vers l'Équateur était jugée habitable<sup>21</sup>. Au plus tard à partir de la cosmographie de Pierre d'Ailly au xv<sup>e</sup> siècle, les barrières entre la zone tempérée et les zones froides et la zone chaude autour de l'Équateur ne sont plus conçues comme infranchissables mais comme des frontières relatives entre différents peuples humains. Il se conserve toutefois une conception, héritée d'un certain aristotélisme, du « milieu » comme « centre », c'est-à-dire comme une zone particulièrement équilibrée, sur laquelle il faudra revenir<sup>22</sup>.

Cette conception zonale des climats présente l'avantage de fournir des frontières géométriques que l'on pourrait appeler « motivées » par un facteur naturel, en rapport avec la latitude, par rapport à d'autres frontières, qui sont en quelque sorte « arbitraires », à savoir les différences fournies par des degrés de longitude<sup>23</sup>. La théorie des climats privilégie donc l'opposition Nord-Sud par rapport à l'opposition Est-Ouest. Elle promet de traduire géométriquement des différences naturelles pour appliquer les divisions ainsi obtenues à différents domaines culturels, ainsi chez Jean Bodin qui utilise les zones climatiques comme grille herméneutique aussi bien pour l'évaluation de l'histoire que pour la jurisprudence ou la science politique.

Théoriquement, dans cette conception mathématique, les autres facteurs du climat qui étaient présents depuis Hippocrate sont relégués à un rang secondaire, comme par exemple l'exposition à l'est ou à l'ouest d'un certain site ou bien l'altitude qui peut contribuer à produire des « micro-climats » dont la théorie zonale ne saurait tenir compte au niveau global. Généralement parlant, la théorie des climats est une théorie qui fait le partage du global et non du local. De fait, il semble pourtant que le local se réinsère dans la théorie même, pour modifier et transformer cette grille globale et monocausale. Le local récupère sa place quand il s'agit de faire la transition d'une grille générale qui localise un phénomène politique et humain dans une certaine zone, et son interprétation, qui requiert normalement une compréhension beaucoup plus fine et différenciée, et qui ne saurait se contenter de différences simples.

Cette présence sous-jacente d'autres facteurs d'influence dans la théorie des climats comprend aussi la mise en relation entre les humeurs du corps et la

21 Voir Jean-Marc Besse, *Les Grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS Éditions, 2003, p. 53-59.

22 Voir pour le climat tempéré comme *mésotès* au sens aristotélique du terme, Stephan Günzel, « Geographie der Aufklärung », *Geophilosophie, op. cit.*, 1<sup>re</sup> partie, p. 70 sq.

23 On connaît les problèmes qu'avaient les navigateurs pour déterminer les méridiens jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle et les débats politiques autour du méridien zéro – problèmes causées justement par le caractère des lignes longitudinales, qui ne sauraient être déterminées sans un méridien de référence servant de point de comparaison « arbitraire ».

zone climatique. Cette analogie issue de la tradition hippocratique et qui est transmise au xvi<sup>e</sup> siècle par le biais de traités médicaux comme l'*Examen de Ingenios* de l'humaniste espagnol Huarte de San Juan<sup>24</sup>, est plus qu'une simple concession aux autorités anciennes. En tant qu'elle réinsère le local dans le global, elle ouvre aussi la voie vers une nouvelle pensée du lieu topographique, qui considère toujours plusieurs facteurs qui entrent en jeu si l'on considère la relation entre l'homme et son milieu à une échelle locale.

40 Dans cette perspective, la théorie des climats est non seulement une opération normative qui accorde une valeur spéciale à certains endroits privilégiés, mais une manière de penser et une tentative de comprendre la diversité humaine d'une manière plus fondamentale. Ainsi, la diversité du genre humain cesse également d'être perçue comme chute ou comme déchéance. La question est pourtant de savoir si (ou bien : jusqu'où) la pensée du climat à la Renaissance peut être conçue comme une pensée moderne de la « climatisation » où le milieu n'est pas simplement la zone qui rétablit l'équilibre entre deux extrêmes mais une mise en situation active, comme le veulent plus tard la mésologie et l'anthropologie de la culture et de la technique.

#### JEAN BODIN : LE CLIMAT GLOBAL ET LE MILIEU COMME CENTRE

Jean Bodin développe, dans sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, dans le cinquième livre de sa *République* et dans son *Universae Naturae Theatrum*, une théorie des climats qui se veut avant tout mathématique, la description dans la *Methodus* servant de point de référence aux deux autres textes, plus tardifs. Les climats y sont conçus comme trois zones par hémisphère qui comprennent, « *aequali ratione* », comme dit le texte latin de l'édition de 1572, chacune, 30 degrés de latitude : « *sic tamen ut xxx. partes calori, totidem frigori tribuamus : restabunt triginta temperatissim[a]e regionis in qua co[m]mode beateque vivi possit*<sup>25</sup> ». Par la suite, chaque zone est subdivisée en deux sous-zones de quinze degrés chacune<sup>26</sup>. À première vue, le modèle paraît assez rigide, surtout parce que Bodin insiste sur le fait que c'est uniquement la latitude qui doit être prise en compte pour sa grille de base, en affirmant que

24 Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* [1575], éd. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.

25 Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis, apud Martinum Juvenem, 1572, p. 122 ; « Nous en accorderons ainsi trente à la chaleur, trente au froid, et il en restera trente pour la région la plus tempérée où l'on peut vivre heureux et à son aise » (trad. Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941, p. 71).

26 Voir sur ce modèle, dont les subdivisions sont en fait beaucoup plus complexes, M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, op. cit., p. 172-178 ; ainsi que Wolfgang Zachariasiewicz, *Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik: Von der Mitte des 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert*, Wien/Stuttgart, Braumüller, 1973, p. 76-96.

la distinction entre méridiens n'a aucune influence sur la distribution qui en résulte : « *negant etiam Mathematici, ortus aut occasus ullum esse discrimen*<sup>27</sup> ». Pour la grille latitudinale, au contraire, ce sont la « nature et l'usage<sup>28</sup> » qui commandent ce procédé mathématique.

Alors que la rigidité mathématique de cette grille première a soin de se démarquer de la tradition des autorités anciennes en invoquant l'ordre de la « nature », cet ordre mathématique implique tout de même, lui aussi, des partis pris normatifs, d'abord en ce qui concerne la zone du « milieu » qui permet, selon Bodin, une vie agréable et heureuse. Même si, théoriquement, tous les hommes et toutes les Républiques dans cette zone sont destinés à une même vie, Bodin tente tout de même d'attribuer à cette zone, qui se situe au milieu entre deux autres zones, un centre local. Il explique que la zone la plus tempérée est comprise entre le 40° et le 50° parallèle, et ainsi, justement dans la zone où se situent l'Europe méridionale et centrale, mais surtout la France<sup>29</sup>. Outre cette mise en valeur de la situation centrale de la France, Bodin réintroduit, malgré son insistance sur la latitude comme facteur décisif, la différence Est-Ouest en affirmant que l'exposition à l'est rend une région encore plus tempérée, ce qui est pour lui surtout le cas de l'Europe et de l'Asie Mineure<sup>30</sup>. Par rapport à ces régions, il renvoie l'Amérique à une position moins privilégiée. En général, Bodin éprouve du mal à « situer » les Amériques et adopte une position qui attribue à toute l'Amérique une espèce de « zone blanche » de transition entre l'Est et l'Ouest – attribution qui correspond à la tendance générale que présente la *Methodus* de laisser de côté le Nouveau Monde, si pauvre, au moins selon

27 Jean Bodin, *Methodus...*, *op. cit.*, p. 120 ; « Les mathématiciens déclarent en effet qu'il n'y a aucune différence absolue entre le Levant et le Couchant » (trad. cit., p. 71).

28 « *natura ususque* » (Jean Bodin, *Methodus...*, *op. cit.*, p. 122). L'usage dont Bodin parle ici se réfère sans doute à la tradition cosmographique pour déterminer les zones climatiques, soit sous forme des cinq zones héritées de Macrobe soit sous forme des sept zones de l'*écoumène* telle qu'elle fut transmise par Ératosthène. Johannes de Sacrobosco joue un rôle crucial dans la transmission de ces zones avec sa *Sphaera mundi*, qui essaie de concilier les deux traditions différentes. Pour la représentation de *mappaemundi* issues de différentes éditions de Sacrobosco, voir Denis E. Cosgrove, « Images of Renaissance Cosmography, 1450-1650 », dans *The History of Cartography*, dir. J. B. Herley et David Woodward, vol. 3/1, Chicago/London, University of Chicago Press, 2007, p. 55-98 ; ici p. 62 sq. (cartes k, l, m). Pour la transmission visuelle des zones climatiques au Moyen Âge en général, voir Stefan Schröder, « Zur Hybridisierung mittelalterlicher Karten. Arabische, syrische und lateinische Illustrationen der sieben Klimazonen im Vergleich », dans Michael Borgolte *et al.* (dir.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin, Akademie-Verlag, 2011, p. 474-487.

29 Jean Bodin, *Methodus...*, *op. cit.*, p. 135.

30 « *Non erit igitur regio temperatissima, quae a trigesimo grado ad quadragesimum, sed qu[a]e a quadragesimo ad quinquagesimum fertur. Eoque temperatior, quo magis ad ortum spectat* » (*ibid.*) ; « La véritable région tempérée ne sera donc pas située entre le trentième et le quarantième degré, mais entre le quarantième et le cinquantième, et elle sera d'autant plus tempérée qu'elle se rapprochera du Levant » (trad. cit., p. 79).

Bodin, en témoignages historiographiques, pour mieux se concentrer sur les lieux bien décrits par l'historiographie des anciens<sup>31</sup>.

Un autre facteur encore contribue à ce que l'on pourrait appeler une « centralisation » de la zone tempérée chez Bodin, c'est son raisonnement par analogie<sup>32</sup>. Tout en sachant que ces analogies ne sont qu'approximatives, Bodin complète son schéma ternaire des zones climatiques par d'autres schémas également ternaires qui renforcent la centralité de la zone tempérée. Il rapproche cette zone au niveau du microcosme humain d'un équilibre balancé entre le corps qui prédomine, selon lui, parmi les peuples du Nord, et l'esprit qui prédomine au Sud. Et malgré sa position généralement critique envers l'astrologie et son influence<sup>33</sup>, il établit tout de même d'autres similitudes entre les zones climatiques et les planètes, en attribuant Mars (avec la Lune) aux peuples du Nord et au règne du corps, alors qu'il met Saturne (avec Vénus) du côté des peuples du Sud qui cultivent l'esprit. Finalement, Jupiter et Mercure sont associés avec les peuples de la zone tempérée<sup>34</sup>. D'un point de vue anthropologique cette tripartition correspond aussi à des activités humaines pour lesquelles les hommes et les peuples dans les différentes zones seraient particulièrement aptes, à savoir le travail manuel et les arts mécaniques dans le Nord et les sciences dans le Sud. Il est significatif qu'au milieu, dans la zone tempérée, se situent pour Bodin les activités les plus importantes, à savoir la politique et l'économie.

Je ne peux pas entrer dans le détail de la question de savoir si l'excellence politique et économique des Européens et d'autres peuples dans la zone moyenne doit être comprise plutôt sous le signe de Mercure, comme une médiation économique et diplomatique<sup>35</sup>, ou plutôt sous le signe de Jupiter, comme un règne souverain destiné à gouverner le monde et à en exploiter ses richesses. Ce qui est sûr, c'est que Bodin, au cours de ses réflexions sur le climat, reprend la tradition de la pensée politique aristotélicienne et transforme un milieu « neutre » et mathématique en un centre privilégié et normatif. On peut observer dans ses écrits, comment le modèle mathématique global se « recentre »

31 Voir *ibid.*, p. 136 : « *Sed de iis populis qui a trigesimo gradu ad sexagesimum continentur, praecipua disputatio est, quod eorum historias, de quibus iudicandum nobis est, hebemus, nullas fere aliorum* » ; « Mais notre analyse portera surtout sur les peuples qui sont placés entre le trentième et le soixantième degré, parce que nous possédons leurs histoires, sur la valeur desquelles nous pourrions nous prononcer, tandis que les autres peuples ne nous ont rien laissé » (trad. cit., p. 80).

32 Voir surtout *Methodus...*, p. 176 sq.

33 Voir à ce sujet W. Zacharasiewicz, *Die Klimatheorie...*, op. cit., p. 85-87.

34 Ainsi le modèle synthétique dans les *Six livres de la République*, Paris, Jacques Du Puy, 1578, p. 507.

35 Voir à ce sujet les remarques de Frank Lestringant sur la fonction qu'a la zone tempérée de « moyenner » la paix, suivant une expression dans le V<sup>e</sup> livre de la *République* (« Europe et théorie des climats... », art. cit., p. 264).

peu à peu, ce qui, tout en maintenant une dimension globale, introduit une hiérarchie et un jugement normatif plus ou moins marqués dans la grille climatique. La pensée climatique implique au moins virtuellement le contrôle géopolitique, soit en établissant des réseaux de communication et d'échange qui relient les extrêmes, soit par une domination politique sur le monde, qui est conçu dans sa totalité comme une « République universelle<sup>36</sup> ».

En somme, la pensée bodinienne du climat est principalement une pensée globale et qui établit son pouvoir de jugement à partir d'un point de vue statique afin de maintenir l'ordre des différentes zones. Pour le cas d'une mise en mouvement de cette situation statique, Bodin formule une idée liée à la tradition du monogénisme du genre humain et qui connaîtra une longue fortune par la suite : selon la *Methodus*, le fait de quitter de manière durable une zone climatique mène inévitablement à la déchéance, puisque Bodin voit l'homme de manière métaphorique comme une plante immobile qui, une fois déracinée et transplantée dans un autre sol, n'a plus la même vigueur qu'avant : « *at videmus homines [a]eque ac stirpes mutato solo paulatim degenerare*<sup>37</sup> ».

Néanmoins, cet ordre stable risque de s'ébranler quand Bodin se met à parler d'exemples tirés de l'historiographie pour le jugement desquels la *Methodus* veut établir une base sûre. Dans la *Methodus* comme dans les *Six livres sur la République*, on constate une dissémination de singularités qui montre que la grille zonale est certes une topique<sup>38</sup> utile pour localiser des cas particuliers pris des différents peuples du monde, sans pourtant pouvoir ramener tous ces *exempla* à un jugement sûr grâce à une logique monocausale (comme le modèle des zones le suggère au premier abord). De fait, les *exempla* allégués par Bodin pour confirmer la théorie l'obligent très souvent à différencier, à interpréter et à introduire d'autres facteurs locaux. Il s'annonce ici une autre lecture possible de la théorie des climats chez Bodin, à savoir une lecture à partir de la diversité topographique<sup>39</sup> telle que la pratique Michel de Montaigne, et cette autre lecture va de pair avec une autre conception possible du « milieu » climatique.

#### MICHEL DE MONTAIGNE : MILIEU ET CLIMAT LOCAL

Contrairement à Bodin, mais aussi à d'autres historiens et philosophes qui lui sont contemporains, comme Giovanni Botero, Montaigne ne développe pas

36 Voir les *Six livres de la République*, *op. cit.*, p. 506 ; ainsi que la *Methodus...*, *op. cit.*, p. 176.

37 Jean Bodin, *Methodus...*, *op. cit.*, p. 121 ; « Nous voyons au contraire les hommes, comme les plantes, s'ils changent d'habitat, dégénérer peu à peu » (trad. cit., p. 71).

38 Voir, sur l'importance de la topique géographique pour Bodin, M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 24.

39 Voir sur ce point F. Lestringant, « Europe et théorie des climats... », art. cit., p. 271.

une « théorie » mathématique du climat proprement dite, il utilise la notion de climat plutôt dans un sens que les dictionnaires contemporains qualifieraient de « vulgaire<sup>40</sup> ». Néanmoins, ses réflexions sur le climat, qui se trouvent surtout dans deux de ses *Essais*, à savoir dans l'« Apologie de Raymond Sebond » (II, 12) et « De la vanité » (III, 9), témoignent d'une bonne connaissance des écrits de Bodin et d'un renversement sceptique des certitudes que la théorie des climats devrait donner, dans sa version bodinienne, au jugement humain. Pour Montaigne, l'acte sceptique par excellence consiste non dans le jugement, mais plutôt dans sa suspension<sup>41</sup>. Par conséquent, il semble tout à fait logique que le climat ne serve pas chez lui de base pour rendre possible un jugement sûr à propos de l'histoire, le droit ou le domaine politique, mais plutôt comme un outil critique propice à ébranler l'hypothèse d'une base stable pour le jugement humain, indépendante de tout processus historique.

44

Pourtant, dans ses remarques sur le climat dans l'« Apologie de Raymond Sebond », Montaigne ne nie aucunement son influence sur l'homme : « par expérience nous touchons à la main que la forme de nostre estre despend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons<sup>42</sup> ». Ce qu'il met en doute, par contre, n'est rien moins que la stabilité des conditions climatiques elles-mêmes – le « climat » dont parle Montaigne s'apparente plutôt à la météorologie ou à « l'événement climatique<sup>43</sup> ». Concrètement, Montaigne fait de la nature même, avec ses saisons et ses différences locales, le paradigme de la diversité qui façonne la changeante nature humaine : « nous voyons [...] tel siècle produire telles natures et incliner l'humain genre à tel ou tel ply ; les esprits des hommes tantost gaillars, tantost maigres, comme nos champs<sup>44</sup> ». Montaigne va jusqu'à soulever la question d'une nature qui serait « en mesconte » à l'époque qui est la sienne – c'est ici l'humaine nature dont il parle, mais implicitement, ce

40 Voir Furetière, *Dictionnaire universel, op. cit.*, s. v. « Climat », p. 639 : « Le vulgaire appelle *climat*, une terre différente de l'autre, soit par le changement des saisons, ou des qualités de la terre, ou même des peuples qui y habitent, sans aucune relation aux plus grands jours d'esté ».

41 Voir Montaigne, *Les Essais*, II, 12, éd. Pierre Villey/V. L. Saulnier [1965], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 505. Sur le jugement chez Montaigne en général, voir Floyd Gray, *La Balance de Montaigne : exagium/essai*, Paris, Nizet, 1982.

42 *Les Essais*, éd. cit., II, 12, p. 575. La phrase de Montaigne est extrêmement complexe : Après une série de cinq propositions conditionnelles, dont l'extrait cité appartient à la troisième et qui couvre plus d'une demi-page, la proposition principale est une question sceptique (« que devient toutes ces belles prerogatives dequoy nous nous allons flatant ? »). L'ensemble syntaxique semble renvoyer, sinon vers une suspension, au moins vers un « délai » du jugement. Pour une lecture de la syntaxe de Montaigne par rapport à la relation diversité/unité, voir la contribution de Frédéric Tinguely à ce volume.

43 Voir à ce sujet Jacques Berchtold *et al.* (dir.), *L'Événement climatique et ses représentations (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) : histoire, littérature, musique et peinture*, Paris, Desjonquères, 2007 ; *Id.*, *Canicules et froids extrêmes : histoire, littérature, peinture*, Paris, Hermann, 2012.

44 *Les Essais*, éd. cit., II, 12, p. 576.

constat concerne aussi la nature qui entoure l'homme. En général, Montaigne ne distingue pas clairement nature « biologique » (ou bien nature première) et nature humaine (ou bien nature seconde), comme le fait la théorie bodinienne des climats, qui oppose clairement un élément déterminant à un élément déterminé. Pour Montaigne, les deux natures sont également instables et changeantes à travers le temps, elles forment un amalgame que l'on pourrait nommer, pour parler avec les termes de Mikhaïl Bakhtine, « chronotopique<sup>45</sup> ». Pour Montaigne, les zones climatiques agissent sur le plan spatial à peu près comme les siècles sur le plan temporel – ils produisent tous les deux un milieu mi-naturel, mi-culturel où la seule constante semble être la variabilité et le changement. Effectivement, partout où apparaît dans les *Essais* la notion de « climat », elle comprend une dimension spatiale et en même temps une dimension temporelle qui s'articulent sur un lieu déterminé et non sur une zone globale – c'est ainsi dès le premier livre où l'essai intitulé « Du jeune Caton » associe un « siècle plombé » et « nostre climat »<sup>46</sup>.

Quelle est alors la fonction de la pensée climatique chez Montaigne ? Dans certains cas, les changements climatiques et culturels qu'il évoque dans ses *Essais* semblent liés à une sorte de pessimisme historique. Mais en général, ces observations font partie d'une pensée du mouvement géographique et historique dont le modèle pour Montaigne est sans doute Loÿs Le Roy avec son traité *De la vicissitude et variété des choses dans l'univers*<sup>47</sup>. Montaigne, qui emprunte à Le Roy non seulement la pensée du mouvement mais aussi beaucoup d'exemples concrets, associe changement historique et mouvement spatial d'une toute autre manière que Bodin, qui voit dans le changement du climat le danger d'une déchéance quand il est lié à un déplacement par rapport à une appartenance initiale à une certaine zone. Si, dans son « Apologie », Montaigne reprend à son compte la comparaison qu'établit Bodin entre l'homme qui est loin de sa patrie et une plante déracinée, il en tire une conclusion tout à fait différente.

45 Mikhaïl Bakhtine, « Formes du temps et du chronotope », dans *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 235-398.

46 *Les Essais*, éd. cit., I, 37, p. 230. La même articulation se présente encore dans « Du repentir », où la formule « mon climat de Gascogne » devient le point de départ pour une réflexion sur les coutumes qui font qu'un phénomène relativement récent comme l'imprimerie qui assure à Montaigne sa réputation d'écrivain ailleurs, soit considéré comme une « drôlerie » dans sa région natale (III, 2, p. 809).

47 Loÿs Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, Pierre L'Huillier, 1579, surtout fol. 6-9. Sur le mouvement en tant que différenciation spatiale (« variétés ») et temporelle (« vicissitudes ») chez Le Roy, voir aussi Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula, 1997, p. 175-194, surtout p. 186. Au sujet de la relation entre Le Roy et Montaigne, voir la contribution de Philippe Desan à ce volume.

Selon les *Essais*, les hommes naissent « bons et mauvais, selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelle complexion si on les change de place, comme les arbres<sup>48</sup> ». Cette « nouvelle complexion » ne signifie cependant pas un déracinement dans le sens d'une dégénération, comme chez Bodin, même si l'exemple qui suit semble d'abord aller dans ce sens. Montaigne y mentionne les précautions de Cyrus, le roi des Perses, qui « ne voulut accorder aux Perses de abandonner leur país aspre et bossu pour se transporter en un autre doux et plain, disant que les terres grasses et molles font les hommes mols, et fertiles les esprits infertiles<sup>49</sup> ». Les craintes du roi des Perses sont tout à fait compatibles avec la théorie de Bodin qui maintient contre Hippocrate que c'est précisément la stérilité du milieu extérieur qui produit une grande activité de l'esprit et *vice versa*. Dans une logique bodinienne, qui est, comme on a vu, une logique « sédentaire », les Perses doivent donc éviter les régions fertiles loin de leur terre natale qui amènent inévitablement leur déchéance<sup>50</sup>. Mais ce n'est point la position que Montaigne adopte. Dans sa deuxième méditation sur le climat, dans « De la vanité », Montaigne revient sur l'exemple des Perses à l'époque de Cyrus, mais cette fois pour critiquer ouvertement leur habitude de rester toujours attachés aux mêmes lieux :

Nature nous a mis au monde libres et desliés ; nous nous emprisonnons en certains destroits : comme les Rois 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<sup>51</sup>.

Ce que Montaigne y propose est une alternative à une perspective sédentaire<sup>52</sup> sur la civilisation humaine, une perspective qui, selon lui, assume de manière erronée que tous les territoires étrangers sont un désert sans fin ou bien, climatiquement parlant, une zone torride inhabitable. Il dénonce ainsi l'implication sous-jacente de la climatologie bodinienne, qui opère à une échelle cosmographique et qui accorde à la patrie une prééminence sur toutes les autres zones. En critiquant les rois de Perse, Montaigne veut remplacer le point de vue statique et sédentaire du cosmographe qui juge le monde de son cabinet en

<sup>48</sup> *Les Essais*, éd. cit., II, 12, p. 575.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> D'après Pierre Villey, *Les Livres d'histoire utilisés par Montaigne* [1901], Genève, Slatkine, 1972, p. 189, l'exemple des Perses vient d'Hérodote ; pour le principe des contraires chez Bodin, voir W. Zacharasiewicz, *Die Klimatheorie...*, *op. cit.*, p. 80 sq.

<sup>51</sup> *Les Essais*, éd. cit., II, 9, p. 973.

<sup>52</sup> Quant au penchant naturel des hommes pour la migration, voir Le Roy, *De la vicissitude*, *op. cit.*, fol. 14<sup>r</sup> : « Il semble avoir ès hommes quelque désir naturel de changer leurs habitations & demeures, ayans, l'esprit muable, impatient de repos, & curieux de nouvelettez ». Voir aussi M. Jeanneret, *Perpetuum mobile*, *op. cit.*, p. 186.

regardant une *carte*, par une pratique du mouvement, par la mise en valeur du *parcours* du voyageur<sup>53</sup>.

Avec « De la vanité », Montaigne introduit effectivement dans la théorie des climats les notions de voyage et de mouvement<sup>54</sup> : il faut se rappeler que l'option topographique de Montaigne est en même temps l'option du voyage. Comme il dit dans « Des Cannibales », les topographes voyagent, et les *bons* voyageurs ont la qualité d'être des topographes attentifs aux différences culturelles et aussi aux différences climatiques<sup>55</sup>. Pour le voyageur qu'est Montaigne<sup>56</sup>, l'expérience du climat n'est point l'expérience d'une appartenance à une zone invariable, c'est tout au contraire l'expérience d'un perpétuel changement météorologique. Pour le voyageur, la prétendue unité des zones climatiques est ramenée à son contraire, à savoir la contingence de l'événement climatique. Voici le climat du vrai voyageur selon Montaigne : « Nulle saison m'est ennemye, que le chaut aspre d'un Soleil poignant [...]. J'aime les pluyes et les crotes comme les canes. La mutation d'air et de climat ne me touche point ; tout Ciel m'est un<sup>57</sup> ».

Cette expérience est loin d'être une expérience de la perte, tout au contraire elle est fort utile, mais seulement si l'on abandonne la volonté de connaître l'homme en général et son caractère et si l'on commence à appliquer la réflexion climatologique à soi-même. Il ne s'agit pas pour Montaigne de juger de son propre caractère, sinon en explorant comment l'homme se comporte face à la diversité du monde extérieur. C'est à ce niveau-là que le changement extérieur peut se retourner en tranquillité de l'âme à l'intérieur : « Je ne suis battu que des altérations internes que je produicts en moy, et celles là m'arriuent moins en voyageant<sup>58</sup> ».

Ce n'est pas dans une optique qui veut former système cosmographique que Montaigne enregistre les changements météorologiques, ni dans une optique

53 Évidemment, cette opposition renvoie à Michel de Certeau, « Parcours et cartes », dans *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 175-180.

54 Voir sur le mouvement en général chez Montaigne, Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement* [1982], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, surtout p. 420-449.

55 Voir *Les Essais* I, 31, éd. cit., p. 205 : « Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté ».

56 Pour étayer cette théorie, il faudrait également tenir compte du *Journal de voyage* de Montaigne. Voir à ce sujet Elisabeth Hodges, *Urban Poetics in the French Renaissance*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 103-130. À propos des lieux urbains décrits par Montaigne dans son *Journal*, Hodges parle de la « topophilie » du voyageur.

57 Voir *Les Essais*, éd. cit., III, 9, p. 974.

58 *Ibid.*

purement autobiographique qu'il observe ses « altérations internes<sup>59</sup> ». Une lecture autobiographique de l'expérience du voyage manque peut-être le point décisif qui consiste à prendre au sérieux la « mésologie » de Montaigne comme une tentative de penser les possibilités, mais aussi les limites de l'homme quant à la « climatisation » de son environnement. L'équilibre climatique ou plutôt météorologique de Montaigne ne part plus simplement d'une similitude (ou bien d'une dissimilitude) entre le microcosme humain et le macrocosme. Ce qu'il envisage, ce sont plutôt les possibilités de l'adaptation humaine à des milieux changeants, ainsi que les possibilités d'articulation entre la nature première ou la biosphère, et la nature seconde ou historique de l'homme, qui comprend également une technosphère culturelle<sup>60</sup>.

48

Ainsi, Montaigne, sans disposer du concept moderne de « milieu vital », développe à sa façon et sous les conditions historiques qui sont les siennes, une « mésologie » locale, historique et praxéologique, une mésologie qui articule l'ouverture anthropologique des possibilités de l'homme sur la variabilité du climat. Il n'aurait probablement jamais pu imaginer que l'auto-climatisation face aux intempéries de la nature irait un jour jusqu'à l'action effective de l'homme sur le climat, mais c'est peut-être justement à l'ère de « l'anthropocène » que cette pensée mixte qui permet de ne pas séparer la nature sociale de l'homme de sa nature « biologique » est plus actuelle que jamais<sup>61</sup>.

---

59 Pourtant, en entendant parler Montaigne de la « modérée agitation » que l'on reçoit en voyageant, on est tenté de penser au promeneur solitaire sur le lac de Bienne, qui a besoin d'un léger mouvement extérieur afin de pouvoir rêver à son aise : voir Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1959, p. 1047 (5<sup>ème</sup> promenade) : « Il n'y faut ni un repos absolu ni trop d'agitation, mais un mouvement uniforme et modéré qui n'ait ni secousses ni intervalles. Sans mouvement la vie n'est qu'une léthargie ».

60 Voir, à ce sujet, Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2012.

61 Une question qui ne peut pas être approfondie ici, est celle de savoir comment Montaigne concilie le « local » et le « global » dans son projet d'auto-climatisation, autrement dit, comment il arrive à mettre en relation une « cosmopolitique » moderne (voir Bruno Latour, « Whose Cosmos? Which cosmopolitics? », *Common Knowledge*, n° 10/3, 2004, p. 450-462) avec le cosmopolitisme de la Renaissance.

LE POLYGÉNISME ET LA DIVERSITÉ DES CULTURES  
COMME EXPRESSION DE L'UN.  
GIORDANO BRUNO DÉFENSEUR DES INDIENS  
CONTRE L'IDÉOLOGIE COLONIALE

*Sébastien Galland*

Dans *Le Souper des cendres*, Giordano Bruno se livre à une attaque en règle de la conquête et de la domination occidentale du Nouveau Monde en se fondant sur une éthique non pas des intentions mais des conséquences. Les grands navigateurs, ces modernes Tiphys au premier rang desquels figure Christophe Colomb, ont surtout « découvert le moyen de troubler la paix d'autrui, de violer les génies ancestraux des peuples, de confondre ce qu'avec prévoyance la nature avait distingué, de redoubler les maux du monde par les effets du commerce, de créer une chaîne de vices d'une génération à l'autre, de propager avec violence des folies sans précédents, de semer des désordres inouïs sur des terrains encore vierges<sup>1</sup> ». L'irruption des Européens au Mexique, dans les Andes, les Caraïbes ou au Brésil produit le chaos, les altérations et les discordes, en renversant les appareils politiques, les hiérarchies ancestrales et les enseignements traditionnels en usage dans les sociétés indigènes, que ce soit avec les guerres, les déportations, les épidémies, l'interdiction des pratiques idolâtres ou plus simplement avec la juxtaposition, puis l'imbrication, de groupes humains anciens et nouveaux – les envahisseurs n'étant pas non plus épargnés par les tumultes, contraints à s'adapter du fait de l'éloignement de leur patrie<sup>2</sup>. Sur la politique coloniale, Bruno adopte un jugement déjà en cours chez des dominicains tels que Bartolomé de Las Casas ou Domingo de Betanzos, lequel ne craint pas d'incriminer « les épreuves, les expériences, les changements et les nouveautés qui furent sur le point de mettre un point final à la question indienne<sup>3</sup> ». Dans une perspective voisine,

- 1 G. Bruno, *Le Souper des cendres*, éd. G. Aquilecchia, trad. Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994, I, p. 44. Voir, pour un commentaire approfondi : G. Aquilecchia, « Bruno e il Nuovo Mondo », *Rinascimento* VI, 1955, p. 168-1970 ; S. Ricci, « Infiniti mondi e Mondo Nuovo. Conquista dell'America e critica della civiltà europea in Giordano Bruno », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1990, p. 204-221 ; M. A. Granada, « Giordano Bruno y América », *Geocritica*, n° 90, Barcelone, 1990.
- 2 S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2012, p. 58-86.
- 3 Cité *ibid.*, p. 74.

le franciscain Bernardino de Sahagun rappelle combien les indigènes « ont été, à l'évidence, extrêmement dévots avec leurs dieux, extrêmement préoccupés de leur république, extrêmement bien élevés et d'une grande rigueur<sup>4</sup> », quand Diego Duran ose écrire qu'en matière « de gouvernement et de civilisation, d'obéissance et de respect, de grandeur et d'autorité, d'énergie et de courage, je ne vois personne qui les dépasse<sup>5</sup> ». L'originalité de Bruno ne se situe pas dans la critique de la colonisation, même s'il est l'un des rares italiens avec Girolamo Benzoni à dénoncer les exactions perpétrées ; elle apparaît plutôt au niveau du fondement physique qui légitime cette critique. Inscrite entre une défense de l'héliocentrisme de Copernic, « désigné par les dieux comme une aurore annonçant l'apparition du soleil de l'antique et vraie philosophie », et un éloge du Nolain, l'homme qui a « franchi les airs, traversé le ciel, parcouru les étoiles, outrepassé les limites du monde » en posant que l'univers était infini et peuplé d'une infinité de mondes, la diatribe contre les *conquistadores* suggère que toutes les découvertes ne se valent pas. Quand bien même toutes auraient leur lot de désorientations, la découverte seule de l'infini serait une révolution, en tant qu'elle ouvrirait, ou réouvrirait, à l'idée de l'unité, négatrice de l'universalité de la religion chrétienne et de sa conception de l'histoire. L'évangile brunien n'exigerait qu'une conversion philosophique.

L'occidentalisation, qui « recouvre l'ensemble des moyens de domination introduits en Amérique par l'Europe de la Renaissance<sup>6</sup> », repose pour Bruno sur une méconnaissance profonde de la puissance divine, plus exactement de l'unité, non pas pure et statique, mais bien multiple et dynamique, qui préside à la production diversifiée du réel. La vicissitude qui emporte royaumes, institutions, êtres ou éléments dans la roue des transmutations ne contredit pas au monisme de l'Un, dès l'instant où cet Un illimité se dispense à travers des modes, des formes et des figures infiniment variables, lesquels attestent une vie continue et éternelle. Or la conception d'un fondement monogénique de l'humanité passe précisément pour l'un de ces préjugés engendrés par la méconnaissance de ce qu'est l'unité, sur la foi du texte biblique et des exégèses anciennes ou modernes, qu'il s'agisse de Lactance<sup>7</sup>, Augustin<sup>8</sup>, Postel<sup>9</sup> ou

4 B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva Espana* [1582], Mexico, Porrúa, 1977, t. I, p. 305. Cité dans S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde*, Paris, La Martinière, 2004, p. 259.

5 D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva Espana e Islas de la Terra Firme*, [1579-1581], Mexico, Porrúa, 1967, t. I, p. XXV, 187. Cité par S. Gruzinski, *loc. cit.*

6 S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, *op. cit.*, p. 87.

7 Voir N. Ordine, *Le Mystère de l'âne*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 178 note 2.

8 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XV, 11, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points sagesse », 1994, t. II, p. 212.

9 G. Postel, *Des admirables secrets des nombres platoniciens*, éd. J.-P. Brach, Paris, Vrin, 2001, p. 61.

Du Plessis-Mornay<sup>10</sup>. Bruno rejette à la fois l'idée d'une souche unique de l'humanité à partir de Noé et de ses trois fils : Japhet, Sem et Cham, et celle d'une migration ou d'une navigation possibles pour expliquer la présence d'hommes dans l'autre hémisphère. L'autonomie des continents, pareille à l'autonomie des mondes dans l'infini, est matérialisée géographiquement par les océans qui en délimitent les aires respectives sous l'effet d'une providence naturelle, la nature étant une expression de Dieu. Les océans sont des limites à l'intérieur d'un univers illimité, ce qui introduit aux paradoxes de l'unité brunienne. La limite et l'illimité, le multiple et l'unité ne sont pas incompatibles pour qui pense que les contraires, de procéder d'un même principe et de manifester une même puissance absolue, coïncident nécessairement et réciproquement dans l'ordre naturel. La providence naturelle consiste à unir et distinguer, à rassembler et différencier dans le même instant éternel. De là vient que Bruno opte pour l'hypothèse du polygénisme, qui milite en faveur de l'apparition et de la séparation de divers foyers d'humanité, et ce contre le refus augustinien de l'existence des Antipodes et contre la fable du Déluge universel :

Nous répondons à l'argument suivant qu'il n'est pas plus besoin d'un tel commerce, bon et civil entre les différents mondes, qu'il n'est besoin que tous les hommes soient un seul homme, ou que tous les animaux soient un seul animal. Je laisse le fait que l'expérience nous montre que la nature, pour le plus grand profit des êtres animés de ce monde, a distribué les races entre les mers et les monts. Et lorsque par les artifices de l'homme ils ont pu avoir entre eux quelque commerce, rien de bon ne leur a été ajouté, mais ils y ont plutôt perdu, attendu que par la communication les vices redoublent plutôt que ne peuvent s'augmenter les vertus<sup>11</sup>.

Dans l'*Expulsion de la bête triomphante*, Bruno raille les tentatives plus ou moins ridicules de sauver l'universalité du Déluge et le monogénisme après la découverte du Nouveau Monde. Ainsi Jupiter envoie-t-il le Verseau expliquer « le fait que des nations d'hommes ne se trouvent pas sur différents continents à la manière de nombreuses autres espèces animales qui sont sorties du sein de la terre, mais par l'effet des transports et grâce à la navigation, et qu'elles furent, par exemple,

<sup>10</sup> Voir Ph. Du Plessis-Mornay, *De la Vérité*, Leyde, B. et A. Elsever, 1651, p. 148, qui évoque : « le pays, où premier multiplia le genre humain au sortir de l'Arche, à savoir tout ce trait, depuis le mont Taurus [...] auquel nous comprenons la Palestine, comme le milieu qui pour sa petitesse est par les Historiens anciens, Grecs et Latins, qui étaient rudes en la Géographie, attribué aux plus grandes régions qui l'environnent », cité dans G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. G. Aquilecchia, trad. J. Balsamo, Paris, Les Belles Lettres, 1999, t. II, p. 576 note 104.

<sup>11</sup> G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, éd. G. Aquilecchia, trad. J.-P. Cavaillé, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 364.

conduites sur ces navires qui existaient avant que l'on inventât la navigation<sup>12</sup> ». Les partisans du monogénisme alléguaient de lointaines navigations et colonisations carthaginoises par-delà les colonnes d'Hercule pour justifier la présence d'hommes aux antipodes<sup>13</sup> – ce dont Bruno se moque dans la mesure où ces premières navigations, comme du reste l'explication de la présence d'hommes aux Amériques en relation au mythe platonicien de l'Atlantide<sup>14</sup>, ne sont pas compatibles avec l'âge du monde traditionnellement estimé à six mille ans à partir des calculs d'Eusèbe de Césarée et d'Augustin :

52

On vient de découvrir une nouvelle partie de la Terre, appelée Nouveau Monde, où l'on trouve des documents de plus de dix mille ans ; si ces années sont, comme je vous le dis, entières et rondes, c'est parce que leurs quatre mois correspondent aux quatre saisons, et parce que, lorsque les années sont divisées en moins de mois, ces mois sont plus longs. Mais que le Verseau, pour éviter les inconvénients que vous pouvez apercevoir par vous-mêmes, maintienne fermement la croyance ancienne, en trouvant quelque beau moyen d'arranger ces années, et qu'il nie audacieusement ce qu'il ne peut ni gloser ni justifier, en disant que l'on doit accorder plus de foi aux dieux, dont il portera les bulles et les lettres patentes, qu'aux hommes qui sont tous des menteurs<sup>15</sup>.

Le recours à ces computations ayant une visée polémique, il n'exclut pas, tant s'en faut, que Bruno se retourne contre Augustin et la chronologie biblique lorsqu'il argue de l'antiquité de la civilisation égyptienne relativement aux Hébreux ; ce qui revient implicitement à faire valoir l'antiquité des civilisations amérindiennes contre ceux qui, tel Juan Ginès de Sepúlveda, utilisent Augustin et l'histoire sacrée pour légitimer la conquête espagnole<sup>16</sup>. Bruno n'accorde

12 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 450.

13 Les partisans du monogénisme se fondaient en l'espèce sur un texte attribué à Aristote, le *De Mirabilibus Auscultationibus*, 84.

14 Platon, *Critias*, 111 b. Platon datait de neuf mille ans le déluge qui aurait submergé l'Atlantide. En 1552, Francisco Lopez de Gomara, dans son *Historia general de las Indias*, établit une concordance entre les Amériques et l'Atlantide, comme plus tard en 1572 Pedro Sarmiento de Gamboa dans son *Historia general llamada Indica* (voir P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 69).

15 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 450.

16 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVIII, 40, éd. cit., t. III, p. 63 : « C'est donc présomption la plus vaine et une ridicule démangeaison de parole qui fait dire à plusieurs que depuis le temps où l'Égypte a observé le cours des astres, on compte plus de cent mille années. Et dans quels livres ont-ils relevé ce calcul, eux qui il n'y a guère plus de deux mille ans, ont appris d'Isis à connaître les lettres ? [...] Comme en effet depuis le premier homme, depuis Adam, il n'y a pas encore six mille ans révolus, ne doit-on pas plutôt raillerie que réfutation à ceux qui avancent des opinions si étranges et si contraires à cette vérité reconnue ? [...] Mais nous, en ce qui touche l'histoire de notre religion, appuyés sur l'autorité divine, nous ne doutons pas que tout ce qui la contredit ne soit très faux, quoi que les témoignages profanes établissent, qui, vrais ou faux, n'ont aucune importance pour notre amendement ou notre félicité ».

pas davantage de crédit aux hypothèses de Diego Duran pour qui les Indiens descendent des tribus égarées d'Israël<sup>17</sup>. L'antichristianisme de Bruno s'avère un anté-christianisme qui valorise les diverses formes de paganisme. Le désordre des espaces s'accompagne du désordre des temps. Le temps chrétien ne peut rendre compte de la réalité préhispanique, pour ne rien dire de la confrontation avec le temps des indigènes qui n'attachaient pas moins d'importance « au compte des temps » dans leur cosmologie<sup>18</sup>. La révolution brunienne contrevient à l'eschatologie chrétienne, elle réintroduit une pensée cyclique qui lui est commune avec les mythes précolombiens<sup>19</sup>. L'histoire des hommes est circulaire et non pas linéaire. Les Anciens sont les Modernes et les Modernes les Anciens<sup>20</sup>, la renaissance étant une autre façon de mener le divers à s'unifier par et dans la roue du temps et de ses mutations, qu'il y aille des individus ou des ethnies.

La difficulté à situer les Amérindiens dans le temps pose la question de leur appartenance à l'humanité. Les conquistadors n'étant ni Juifs ni Maures, que sont-ils donc ? Le premier voyage de Colomb suit la *Reconquista* de la péninsule Ibérique, au point que la mondialisation ibérique est une mondialisation de la religion catholique. Or ne pas reconnaître dans les indigènes des personnes ne saurait se concevoir pour Bruno. Momus développe l'argument qui, au nom du monogénisme, retranche les Amérindiens de l'humanité :

Il me semble préférable de justifier la vieille croyance de cette manière, en prétendant, par exemple, que les habitants des terres nouvelles ne font pas partie de l'espèce humaine, parce que ce ne sont pas des hommes, bien qu'ils leur soient très ressemblants par les membres, l'aspect et le cerveau et que, en de

- 17 S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, *op. cit.*, p. 205-206. Ceci correspond aussi à l'hypothèse de Juan Suarez de Peralta en 1589 qui, à partir du livre apocryphe d'Esdras, XIII, 40-44, reconstitue la filiation hébraïque des Indiens. Prisonnières du roi Salmanasar, les tribus auraient franchi l'Euphrate et traversé la région d'Asareth, « en suivant un si long chemin vers l'Orient qu'elles se sont retrouvées du côté du Ponant », et finirent par parvenir dans les Indes occidentales : voir S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde*, *op. cit.*, p. 135-136, et *Quelle heure est-il là-bas ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 48.
- 18 *Ibid.*, p. 67-68. On se souvient que Christophe Colomb avait pris à son bord un médecin juif fraîchement converti au christianisme, Luis de Torres, pour dialoguer avec ces Israélites égarés en Inde ou en Chine.
- 19 Voir K. Taube sur les cinq mondes ou soleils, avec un cycle de création et de destruction, et le mythe d'un déluge massif duquel réchappèrent Tata et Nene (*Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 65-71).
- 20 G. Bruno, *Le Souper des cendres*, *éd. cit.*, p. 58 : « Antérieurement à cette philosophie conforme à votre cervelle, il y a en a eu une qui se conforme à notre tête : celle des Chaldéens, des Égyptiens, des mages, des orphiques, des pythagoriciens et d'autres encore, dont la mémoire remonte aux origines. Autant de philosophes contre lesquels se sont d'abord révoltés ces logiciens et mathématiciens, aussi vains qu'insensés, qui étaient encore plus étrangers au vrai qu'ennemis de l'Antiquité. Cessons donc d'invoquer l'antique et le nouveau, puisqu'il n'est rien de neuf qui ne puisse être ancien et rien d'ancien qui n'ait été neuf, comme l'a bien remarqué notre cher Aristote ».

nombreuses circonstances, ils se montrent plus sages et moins ignorants dans le culte qu'ils rendent à leurs propres dieux<sup>21</sup>.

54

Derechef, l'argument est emprunté à Augustin dont un passage équivoque de *La Cité de Dieu* autorisait l'assimilation de l'indigène à l'animal – ce qui préservait l'histoire biblique et l'origine noachique de l'humanité<sup>22</sup>. Ce à quoi Mercure rétorque : « Mais je pense qu'il serait bon d'inventer quelque jolie raison, quelque souffle de vent ou quelques baleines qui, en chemin, aurait englouti les habitants d'un pays et seraient allées vomir les survivants en d'autres lieux et sur d'autres continents<sup>23</sup> ». L'erreur appelle l'errance, la théologie devient fable et les fables chrétiennes ne sont pas moins fantaisistes que les fables aztèques ou mayas. Lors de la controverse de Valladolid en 1550-1551, Sepúlveda se fondait sur Aristote pour établir la servitude naturelle des Amérindiens. Bruno y objecte en 1584 en mettant en avant la persistance d'un lien philanthropique entre les hommes, notion qui provient tant du platonisme et du stoïcisme que de l'aristotélisme. La philanthropie brunienne fait de l'éros cosmique ou âme du monde un éros politique, le seul lien capable d'unir durablement les hommes car l'amour est le « *vinculum vinculorum* » (le « lien des liens ») : « Une force divine repose en toutes choses : c'est l'amour lui-même, père, source et Amphitrite des liens. Voilà pourquoi Orphée et Mercure l'appellent – et ils n'ont pas tort – le Grand Démon<sup>24</sup> ». L'amour est le lien des liens, car c'est le lien premier, le lien unique qui fait tous les hommes, et les faisant les décentre en les ouvrant à l'autre, à l'ami<sup>25</sup>. La philanthropie interdit de voir dans les indigènes des bêtes, des sauvages ou des barbares ; au contraire, elle invite la politique et la religion catholique à se métamorphoser à l'unisson de la nature<sup>26</sup>. Bruno se présente

21 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 452.

22 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVI, 7, éd. cit., t. II, p. 263 : « Mais il est intéressant de savoir comment les espèces animales, qui ne sont pas sous la tutelle de l'homme, qui naissent, non de la terre, comme les grenouilles, mais seulement de l'union du mâle et de la femelle, tels les loups et autres animaux de ce genre ; comment, dis-je, après le déluge, où périrent tous les êtres que l'arche ne renfermait pas, ces espèces ont pu se trouver même en ces îles, s'il est vrai qu'elles n'aient été reproduites que par les couples sauvés dans l'arche. Quelques-uns ont dû passer à la nage, mais aux îles voisines de la terre. D'autres îles, en effet, sont tellement distantes des régions continentales qu'il ne semble pas qu'aucune de ces espèces ait pu nager jusque-là. Mais que les hommes aient pris et amené ces espèces avec eux dans ces îles, qu'ils les aient ainsi naturalisées au lieu de leur séjour, c'est un fait que la passion de la chasse rend assez probable, et l'on ne saurait nier, d'autre part, que Dieu en ait pu commander ou permettre la translation par le ministère des anges ».

23 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., loc. cit.

24 G. Bruno, *Des liens*, XII, trad. D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2001, p. 72.

25 *Ibid.*, XIII, p. 73.

26 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 288 : « Voici Éthique, ce avec quoi tu sauras, avec prudence, avec sagacité, avec bienveillance et généreuse philanthropie, instituer les religions, ordonner les cultes, fixer les lois et exécuter les jugements, approuver, confirmer, conserver et défendre tout ce qui est bien institué, ordonné, fixé et exécuté ».

volontiers tel le « citoyen familial du monde », sa philanthropie se double alors d'un cosmopolitisme incompatible avec « la raison du plus fort »<sup>27</sup>. La loi de nature enseigne à ne pas réputer « honteux ce que la nature rend digne », elle est la norme universelle qui sert de critère dans « la réalisation de la société des hommes ». Répondant à Sofia, Saulino déclare : « Jupiter a eu raison de l'ordonner et de l'imposer. Car, qu'elle vienne du ciel ou qu'elle sorte de la terre, on ne doit pas approuver ni accepter l'institution ou la loi qui n'apporte pas d'utilité ou de commodité, et qui ne conduise pas à la meilleure fin<sup>28</sup> ». Le décentrement induit par la mondialisation, signe du décentrement propre à l'infini physique, doit produire une réforme globale contre un catholicisme dont l'universalisme est trompeur car statique, clos et obtus. De mettre l'unité au-dessus du pluriel, la catholicité perdrait et la richesse du pluriel et la fécondité de l'unité, au profit d'un monogénisme « monoforme ».

Encore ne faut-il pas omettre que dès 1537 le pape Paul III avait signifié par la bulle *Sublimis Deus* que les Indiens étaient des hommes et que, possédant une âme, ils étaient capables d'être convertis – bulle qui ne fut acceptée ni par l'empereur Charles Quint ni par l'Église espagnole. Pour autant, la philanthropie brunienne se distingue des positions de Paul III relayées par Las Casas, elle n'affirme pas l'unité du genre humain à des fins d'évangélisation et d'extension de la foi catholique : son fondement relève du naturalisme et non de la révélation, il s'agit de philosophie naturelle et non de théologie. Bruno ne se rapproche pas davantage de Francisco de Vitoria, même si tous deux partagent une même condamnation de la brutalité espagnole et une même référence au droit naturel universel des peuples à la liberté et à la souveraineté. La « *communitas orbis* » (la « communauté terrestre ») du dominicain repose sur une unification mercantile du monde<sup>29</sup>, alors que c'est le commerce qui pour Bruno cause le traitement cruel des Indiens<sup>30</sup>. Quand il s'agit d'identifier l'Avarice, Momus déclare qu'elle lui semble « être le pantamorphe des bêtes brutes », ce que Mercure ne dément pas en précisant « qu'il s'agit d'une bête multiforme : elle paraît être une, et elle est une, mais elle n'est pas uniforme, car c'est le propre des vices d'avoir de nombreuses formes, dans la mesure où ils sont informes et n'ont pas de visage qui leur soit propre, au contraire des vertus<sup>31</sup> ». L'Avarice produit

27 G. Bruno, *Le Souper des cendres*, éd. cit., p. 44.

28 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 196.

29 D. de Courcelles, *Faire l'histoire, écrire des histoires dans le monde hispanique*, Paris, Vrin, 2008, p. 121 et 128 ; *Ead.*, « Histoire, théologie et droit dans un scintillement de plumes. Une mosaïque de plumes mexicaine offerte à un Pape au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Messe de saint Grégoire. Œuvre anonyme, Mexique, XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Ophrys, 2011, p. 50.

30 T. Dagron, « Giordano Bruno et la théorie des liens », *Études philosophiques*, n° 4, 1995, p. 467-487.

31 G. Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*, éd. cit., t. II, p. 248.

une unité frauduleuse, inversement à la Libéralité ou la Justice qui sont « une et simple ». L'unité du genre humain réside dans le lien de sympathie qui structure le cosmos. La société des hommes doit se fonder sur la « *lex amoris* » (la « loi d'amour ») qui parcourt l'univers, laquelle invalide l'empire d'une civilisation sur les autres. Dans l'infini, les centres sont relatifs, aucun ne peut se prévaloir d'une quelconque supériorité, aucun n'occupe une place privilégiée. La pensée de l'infini entraîne un décloisonnement des lieux, des temps et des secteurs, elle suscite une égalisation généralisée contre les systèmes hiérarchiques : la pensée des liens connecte les régions, les cultures et les peuples. Tout est centre, tout est Europe, tout est Amérique. Un principe unique s'enveloppe dans l'infinité des réalisations individuelles, ou collectives.

56

Le polygénisme implique l'idée d'une génération spontanée des hommes dont Bruno trouve le modèle chez Lucrèce. L'action de la chaleur et de l'humidité entraîna une fermentation de la matière, la terre produisit les hommes, des matrices « fixées au sol par des racines » poussèrent, d'où sortirent les nouveaux-nés « dont l'âge fuyait l'eau et recherchait les airs »<sup>32</sup>. Les soleils agissent sur les terres froides et humides qui sont fécondées par leurs rayons, un lien amoureux préside à l'union des mondes vivants. Les terres et les soleils sont placés à une distance appropriée pour que la vie se reproduise à partir d'une harmonie des contraires. La séparation des mondes dans l'espace est analogue à la séparation des continents sur les Océans. La vie se propage par génération spontanée et séparée à partir de l'action des soleils sur les terres grosses de semences, et cette vie se déploie séparément sur les divers continents<sup>33</sup>. La matière brunienne est une puissance qui est en acte tout ce qu'elle peut être, elle contient toutes les dimensions de l'être, elle est non pas femme en attente de l'acte qui la féconderait, mais mère déjà porteuse des formes diverses qui vont la revêtir, et qui, l'ayant revêtue, y retournent et se renouvellent<sup>34</sup>. Les variations du vivant, ses vicissitudes et ses mutations, sont le déploiement de la matière unique et éternelle. L'unité brunienne inclut la différence et le devenir qui en sont les modalités, de sorte qu'elle ne saurait échapper à la nécessité de produire toujours et autrement. L'unité est perpétuellement décentrée, elle est moins racine unique que rhizome, c'est-à-dire diversification infinie. L'univers étant peuplé d'une infinité de mondes, il existe une infinité de foyers d'humanités indépendants les uns des autres. Le polygénisme est

32 Lucrèce, *De la nature des choses*, V, 783-825, éd. José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993, p. 359-361.

33 Voir G. Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, éd. cit., p. 266 et 364 ; *Cabale du cheval pégaséen*, éd. G. Aquilecchia, trad. T. Dagron, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 92-94.

34 G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un*, éd. G. Aquilecchia, trad. L. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 188-190 ; *Des liens*, éd. cit., XV, p. 77-78.

sans limites<sup>35</sup>. L'unité ne cesse d'inventer, de tisser, de croiser. Hommes, peuples et nations sont l'auto-production diversifiée de la matière, ils sont les expressions singulières, locales, temporelles et provisoires d'une puissance absolue dont le renouvellement continu institue entre les réalités des rapports de proximité. De même que rien ne meurt et que tout se transforme, de même rien ne subsiste isolément, définitivement ou uniquement, toute chose étant prise dans un réseau de relations physiques ou symboliques<sup>36</sup>. Le polygénisme est l'une des modalités de ce réseau que constitue la matière, qu'elle unifie et dont elle combine les formes sans fin. La puissance divine excédant infiniment ses réalisations par son caractère inépuisable, la réalité naturelle, humaine ou politique est nécessairement excentrée, comme l'unité du genre humain qui n'est jamais un état défini ou définitif, mais un processus en voie de réalisation continue et éternelle. Le polygénisme est une réalisation de l'Un. L'Un est enveloppé dans chaque peuple qui fut, est ou sera singulièrement, aussi vrai que tous les peuples sont le développement de l'Un qui leur est immanent. L'unité véritable ne réside pas dans les conversions forcées au catholicisme, mais dans les transformations qui attestent une source de vie inépuisable. La roue des métamorphoses tranche sur la politique d'uniformisation de la langue, de la loi et de la religion instaurée par l'administration coloniale dont le jésuite José de Acosta s'est fait l'écho :

La multitude des Indiens et des Espagnols forment une seule et même communauté politique, et non deux entités distinctes l'une de l'autre, ils ont tous le même roi et sont soumis aux mêmes lois, un seul tribunal les juge, et il n'y a pas de droit différent pour les uns et pour les autres, mais le même pour tous<sup>37</sup>.

Dans les faits, cette politique d'intégration censée transférer la Castille en Amérique n'allait pas sans métissages, même si, comme l'observe Gruzinski, l'indigène a été l'un des acteurs de cette reproduction occidentale<sup>38</sup>. Un humanisme indigène s'est développé, patent à travers les fresques de la *Maison du Doyen* à Puebla où les peintres *tlacuilos* indianisent la mythologie ovidienne<sup>39</sup>, comme ce fut aussi le cas dans les *Cantares mexicanos* tissés d'allusions à l'aristocratie nahua, à ses valeurs guerrières et à ses mythes<sup>40</sup>.

35 G. Bruno, *De Immenso*, I, 2, dans *Opera latine conscripta [...]*, Naepoli/Florentiae, apud D. Morano, 1879-1881, réimpression anastatique, Stuttgart/Bad Cannstatt, F. Frommann/G. Holzboog, 1962, p. 278 et p. 284.

36 L. Salza, *Métamorphose de la Physis*, Paris/Naples, Vrin/La Città del Sole, 2005, p. 272.

37 Cité dans S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, op. cit., p. 89-90.

38 *Ibid.*, p. 103.

39 *Ibid.*, p. 112-123.

40 *Ibid.*, p. 225-275.

Des contaminations réciproques expliquent ces croisements, à un moment où les langues parlées de la Nouvelle-Espagne, du Brésil ou des Caraïbes, distinctes des langues officielles et administratives, se créolisent au gré des divers brassages ethniques.

Bruno n'est pas éloigné de cette pensée métisse qui, si elle n'est pas assumée comme telle, n'en transparait pas moins dans ses derniers opuscules magiques pour des motifs cosmologiques. L'univers infini est parcouru de liens qui ont pour cause « Dieu, le Démon, l'Esprit, l'Être animé, la Nature, et enfin le Sort, la Fortune ou le Destin<sup>41</sup> ». La métaphore de la « main lieuse » traduit ce réseau continu aux « apprêts » divers, qui repose sur une réciprocité des êtres, des choses et des éléments :

Les choses, dans l'univers, sont ordonnées en telle façon qu'elles se situent dans une certaine ordonnance réciproque, telle qu'est possible, comme en un flux continu, un passage progressif de toutes choses vers toutes choses<sup>42</sup>.

58

L'homme, qui participe nécessairement de cette complexité relationnelle, peut en user artificiellement, activant tel ou tel lien au moment le plus propice. Adéquat au lien naturel, le lien politique, social ou religieux, idéal, imaginaire ou fantasmatique, manifeste l'autoproduction variée de la puissance divine. Les similitudes veulent que, de même que la matière contient en elle-même « l'ébauche de toutes les formes », de même le lien contienne en général les applications de tous les autres liens<sup>43</sup>. Naturel ou artificiel, le lien brunien est « une tristesse gaie, une gaîté triste<sup>44</sup> ». De conjuguer les contraires, il est un point de coïncidence entre l'unité et le multiple, l'identité et la différence, comme lorsque les éléments indigènes et les éléments occidentaux s'ajustent. Par la tension bipolaire qui l'anime, le lien est en mutation continue, il se transforme, se trame et se ramifie :

Dès lors, aucun lien n'est éternel : ce sont vicissitudes d'enfermement et de liberté, de liaison et de déliement – ou plutôt c'est la migration depuis une espèce de lien vers une autre. Et comme tout ceci est naturel, et précède, accompagne et suit la condition éternelle des choses, la nature lie par la variété et le mouvement, et l'art, émule de la nature, multiplie les liens, les varie, les diversifie, ordonne et compose en une certaine succession<sup>45</sup>.

La variété préside à toute chose, le lien se renouvelle sans fin :

---

41 G. Bruno, *Des liens*, éd. cit., t. I, p. 9.

42 *Ibid.*, XI, p. 70.

43 *Ibid.*, XIV, p. 75.

44 *Ibid.*, IX, p. 69.

45 *Ibid.*, XI, p. 42.

Ainsi donc, le lien par lequel les choses veulent être là où elles sont, et ne pas perdre ce qu'elles ont, ne laisse pas d'être aussi celui par lequel elles veulent être partout, et avoir ce qui leur manque<sup>46</sup>.

Comme la nature est mutation, le lien n'est jamais fixe ni uniforme – il est en proie à des transmutations infinies de formes, de lieux et de temps<sup>47</sup>. D'être ici ou là, de devenir une chose puis une autre, le lien est lui-même global en vicissitude, il est un tout singulier et chaque lien s'avère un tout différent, puisque chacun est pris dans la diversité, l'altération et le mouvement<sup>48</sup>. De se transformer, le lien est un flux qui révèle combien l'espace est lui-même une puissance active qui varie comme varient les astres, les empires et les royaumes. Le lien dessine un mouvement circulaire où les réalités sont animées par une puissance productrice qui les pousse à se nouer, se dénouer. Décentrant parce que décentré, le lien brunien est toujours autre à lui-même, ouvert à l'altérité ; à l'inverse du lien mercantile qui, de dissocier l'un et le pluriel, s'enferme dans ses préjugés. Le lien est polygénique, il est un foyer infini de relations. Le polygénisme est lien, il est un foyer infini de vies, les deux n'excluent pas l'unité si l'unité est puissance, métamorphose, liaison.

Si ouverte soit-elle, la pensée brunienne de l'uni-diversité comporte un certain nombre de limites, qui marquent la prégnance de l'eurocentrisme. L'éloge du décentrement, de la mutation et du divers ne donne lieu à aucune pénétration des éléments de la culture indigène dans la réflexion de Bruno. Son polygénisme, comme du reste son rejet de la colonisation, se conçoit et se justifie en des termes purement occidentaux. Certes Bernardino de Sahagun, Diego Duran, Alonso de Molina ont pu s'éduquer aux sagesses amérindiennes, mais sans qu'il en résulte un programme de diffusion massif, ces « fables » idolâtres ne pesant pas lourd face à la scolastique enseignée dans les universités du Nouveau Monde sur le modèle des universités rénovées de l'Europe<sup>49</sup>. Bruno n'était pas sans connaître l'existence de ces cultures indigènes, mais il ne disposait pas, lui non plus que Patrizi, della Porta ou Campanella, des moyens d'y accéder et de les méditer profondément. La mnémotechnique brunienne, qui aurait pu utiliser les glyphes des codex mexicains collectionnés par les Médicis ou la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés agrémentée de dessins inspirés de codex préhispaniques, ne comporte aucune allusion à ce système pictographique que des humanistes tels que Pierre Martyr, Felipe de Guevara

46 *Ibid.*, XIII, p. 71

47 *Ibid.*, VII, p. 66.

48 *Ibid.*, XV, p. 76-78.

49 S. Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde*, *op. cit.*, p. 374-394.

ou Albrecht Dürer rapprochèrent des hiéroglyphes d'Horapollon<sup>50</sup>. La pensée brunienne des correspondances, similitudes et sympathies demeure prisonnière d'un horizon perse, égyptien, grec et latin, qui renvoie à Zoroastre, Hermès, Empédocle, Plotin ou Marc-Aurèle, sans jamais entrevoir la possibilité, comme le font Las Casas ou Motolinia<sup>51</sup>, d'une analogie entre les sagesse précolombiennes et occidentales, entre les mythes et religions de la nature. Pourtant le concept amérindien d'« *ixiptla* », qui affirme la contiguïté des êtres et des choses à l'intérieur d'une pensée de l'émanation, des cycles et des images, n'eût pas été éloigné des préoccupations de Bruno, et ce d'autant plus que cette notion désigne le pouvoir d'articuler le séparé, d'unir le différent<sup>52</sup>. L'eurocentrisme de Bruno montre que si l'Indien le questionne, ce n'est certainement pas en tant qu'il serait ce bon sauvage montaignien témoin d'un âge d'or auquel le philosophe lucrétien ne croit pas et dont il ne veut pas par attachement à l'effort, à la sollicitude, à l'action et au progrès de l'humanité ; c'est plutôt parce qu'en servant l'argument du polygénisme, il permet d'ébranler les fondements du christianisme au profit non pas tant d'un paganisme rénové que d'une pensée moderne, réformiste, nouvelle philosophie, nouvelle politique et nouvelle religion, qui, de s'orienter sur l'éros naturel, privilégie la philanthropie, vectrice de loi, de paix et d'œuvre. Si Bruno ne peut pénétrer la pensée amérindienne, comme le font Sahagun, Duran ou Molina, il n'en demeure pas moins paradoxalement qu'il se porte beaucoup plus loin, en sortant des cadres de la scolastique et du christianisme où se maintenaient ces érudits.

---

50 S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, op. cit., p. 185-188.

51 *Ibid.*, p. 178.

52 *Ibid.*, p. 264-266.

« LES HOMMES SONT TOUS D'UNE ESPECE » :  
DIVERSITÉ ET UNITÉ DE L'HOMME D'APRÈS MONTAIGNE

*Philippe Desan*

Existe-t-il une unité du genre humain pour Montaigne ? La première réponse qui vient à l'esprit, et comme le laisse entendre une célèbre citation des *Essais* (« Les hommes sont tous d'une espece<sup>1</sup> ») est évidemment positive et sans appel. Et pourtant, nous aimerions défendre ici l'idée que les notions de race et de genre humain, telles qu'elles se présentent à la Renaissance, ne permettent pas vraiment à Montaigne d'être Montaigne, c'est-à-dire l'observateur des différences humaines et le fondateur de ce que l'on pourrait concevoir comme une des premières anthropologies descriptives de l'homme. Nous allons voir que les notions de race et de genre sont par excellence prescriptives au temps de Montaigne et donc assez dangereuses à utiliser quand on a pour objectif de représenter la variété et les vicissitudes des choses et des hommes en l'univers (pour reprendre le titre du livre de Loÿs Le Roy publié en 1575).

Commençons par la notion de race dont nous relevons vingt-six occurrences dans les *Essais* : *race humaine*, *race lettrée*, *race des Ottomans*, *race royale*, mais aussi *race d'artisan*, *race cordonnrière*, etc. On voit qu'une définition est impossible à partir de ces occurrences et que l'idée de race dépasse de loin l'idée que nous avons aujourd'hui de ce terme. Cette richesse linguistique s'étend d'ailleurs à toutes sortes de domaines, aussi bien sociaux qu'artistiques. Ainsi, une race peut également s'appliquer à un style de vie pour Montaigne. En qualité de gentilhomme, l'auteur des *Essais* n'hésite pas à utiliser l'expression *ma race* (parlant de sa noblesse) pour réaffirmer qu'il vit noblement, sans avoir recours à la « mercadence ». Pourtant, comme on le sait, Montaigne ne se préoccupe jamais de faire l'histoire de sa famille et reste toujours vague sur ses origines. Nous ne possédons par exemple que des remarques imprécises sur

1 *Essais* EB, I, 14, f. 16. Notons que sur l'Exemplaire de Bordeaux Montaigne remplace « façon » (1580 et 1588) par « espece ». Nous citons Montaigne dans les éditions originales de 1580 (Bordeaux, Simon Millanges), 1588 (Paris, L'Angelier) et Exemplaire de Bordeaux, noté EB (Paris, L'Angelier, 1588, exemplaire augmenté d'ajouts manuscrits ; voir la *Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne*, éd. P. Desan, Fasano/Chicago, Schena/Montaigne Studies, 2002).

ses grands-parents ou arrière-grands-parents, aussi bien du côté paternel que maternel. Bien entendu, Montaigne nous parle de son père et de ses frères, mais il demeure pratiquement muet sur ses ancêtres. Nous savons seulement qu'il est né « d'une race fameuse en preudhomie<sup>2</sup> », ou encore que sa noblesse remonte « au delà de cent ans<sup>3</sup> ». Il existe une bonne raison pour souligner qu'il se situe lui-même au-delà de la barre des cent années. En effet, au xvi<sup>e</sup> siècle les règles d'appartenance à la noblesse varient en fonction des régions.

62 Dans son *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés*, François de L'Alouëte propose que les nobles soient contraints de faire « une fois en leur vie description et genealogie de leur race dont ils viennent et descendent de pere et de mere jusques à quatre degrez, et au dessus tant qu'ils pourront plus avant monter et s'étendre<sup>4</sup> » et de déposer ces descriptions entre les mains des baillis ou sénéchaux pour y avoir recours en cas de besoin. En Aquitaine, la coutume requiert cent années de vie noble sur sa terre avant que l'on puisse prétendre être noble « par prescription<sup>5</sup> ». On peut comprendre que Montaigne ait voulu garder un sens assez vague au mot *race* pour se mettre à l'abri de reproches éventuels sur une prescription de noblesse non encore atteinte. À l'inverse de cette définition quantitative, il préfère une définition qualitative de la noblesse (souvent considérée de façon assez approximative) et mentionne sa *race* à plusieurs reprises pour rassurer le lecteur qu'il se comporte bien en seigneur et vit noblement sur ses terres sans déroger à ses devoirs et obligations de gentilhomme.

Appartenir à la noblesse d'épée<sup>6</sup>, la seule race noble, c'est aussi faire la guerre. Montaigne adhère pleinement à ce que l'on a appelé l'esprit « soldatesque » de la noblesse<sup>7</sup>, même s'il n'a pas traîné l'épée comme son père. Cette adéquation entre l'ordre social et l'activité principale des membres de la noblesse est

2 *Essais* 80, II, 11, p. 135.

3 *Essais* 88, III, 11, f. 441 v<sup>o</sup>.

4 François de L'Alouëte, *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés*, Paris, Guillaume de La Noue, 1577, f. 32v<sup>o</sup>-33r<sup>o</sup>.

5 Etienne Dravasa, « *Vivre noblement* : Recherches sur la dérogeance de noblesse du xiv<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècles », *Revue juridique et économique du Sud-Ouest, série juridique*, vol. 16, n<sup>o</sup> 3-4, 1965, p. 135-193 ; vol. 17, n<sup>o</sup> 1-2, 1966, p. 23-129.

6 Le terme *noblesse d'épée* est assez rare comme qualificatif nobiliaire et n'apparaît qu'au xvii<sup>e</sup> siècle, presque toujours en opposition à la notion de *noblesse de robe*. Voir Robert Descimon, « *Nobles de lignage et noblesse de service*. Sociogénèses comparées de l'épée et de la robe (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle) », dans Robert Descimon et Élie Haddad (dir.), *Épreuves de noblesse. Les expériences nobiliaires de la haute robe parisienne (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 409, n. 63. Nous utilisons néanmoins cette expression comme catégorie sociale valide à l'époque de Montaigne car elle illustre assez bien la différence structurelle qui permet d'opposer les « nobles de race », c'est-à-dire ceux qui portent l'épée, et les « nobles de service » qui portent quant à eux la robe longue.

7 Jean Balsamo, « Montaigne, le style (du) cavalier, et ses modèles italiens », *Nouvelle revue du seizième siècle*, t. XVII, n<sup>o</sup> 2, 1999, p. 253-267.

fréquemment mise en avant dans les *Essais*. Par contre, le monde du commerce et de la marchandise reste un sujet tabou. Pour Montaigne, l'argent pervertit les rapports humains au point où la communication entre les hommes devient elle-même médiatisée par l'argent, cette marchandise qui corrompt les valeurs traditionnelles et est préjudiciable à l'esprit de la noblesse. Race et marchandise sont contradictoires. Montaigne préfère les champs de bataille aux marchés. Il suffit de voir la façon dont il parle des Indiens du Nouveau Monde et projette sur eux l'idée qu'il se fait de la noblesse pour se rendre compte qu'il adhère pleinement aux principes guerriers et chevaleresques qui définissent l'idéal nobiliaire à son époque. C'est dans cette idéalisation des valeurs guerrières et leur transformation en vertu que Montaigne nous rappelle que son père avait jadis participé à des campagnes militaires en Italie lors de la conquête et la perte du Milanais par François I<sup>er</sup>. Il se qualifie lui-même de soldat bien qu'il ne participât à aucune bataille et n'assistât qu'à un seul siège militaire (La Fère) – peut-être deux – en tant qu'observateur plutôt que chevalier au service du roi.

Plutôt que de développer une analyse des races et du genre humain, Montaigne préfère décrire ce qu'il observe ou ce qui a été constaté directement (et sans truchement) par d'autres. Ainsi, les réflexions de Montaigne sur les mœurs et les coutumes ne doivent pas être perçues comme des commentaires philosophiques sur une condition humaine abstraite. Pour cette raison, on ne peut pas parler d'ontologie montaignienne<sup>8</sup>. Montaigne s'évertue à comprendre ses propres mœurs – toujours dans leur contexte politique, religieux et culturel –, dans ce qu'elles ont de particulier et de ponctuel, c'est-à-dire en dehors des écoles et des systèmes de pensée. Une lecture même superficielle des *Essais* permet de dégager un postulat : Montaigne ne croit pas en l'essence ! Tout est forme, ou plutôt *formes*, car la diversité est inhérente à la condition humaine. C'est précisément en mettant l'accent sur la pluralité des opinions dans le monde que Montaigne choisit de clore ses *Essais* de 1580 : « Et a l'avanture ne fut il jamais au monde deus opinions entierement et exactement pareilles non plus que deux visages. Leur plus propre qualité c'est la diversité et la discordance<sup>9</sup> ». La variété est le principe moteur de l'humanité et de son histoire. Les livres des Anciens, comme les Cannibales du Nouveau Monde, sont autant de témoins de la complexité de la pensée humaine et de ses pratiques. Doit-on pour autant rester ébahi devant l'altérité et la différence ? Est-il possible de faire un inventaire des hommes et du monde et d'en retirer quelques règles fondamentales ? Ces questions sont toujours présentes dans les *Essais*.

8 Sur ce point, voir notre livre : *Montaigne. Les Formes du monde et de l'esprit*, Paris, PUPS, 2008.

9 *Essais* 80, II, 37, p. 649-650.

Épistémologiquement, et cela jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, la ressemblance avait suffi à donner l'illusion d'une logique, d'un ordre caché qui regroupait tout ce qui paraissait, au premier abord, contradictoire. On connaît à ce sujet la célèbre déclaration de Montaigne selon laquelle « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition<sup>10</sup> ». Dieu aurait donné aux hommes cette essence commune, visible de tout temps et en tous lieux. Il faut pourtant se méfier de cette vision essentialiste de l'homme que Montaigne n'hésite pas à contredire fréquemment par la pratique de ses observations. L'essence est certes une quête, mais seule la différence des existences est observable. C'est peut-être là la grande découverte faite par Montaigne. Loin d'une logique de la ressemblance, l'auteur des *Essais* s'évertue à relever les différences et préfère concevoir la condition humaine dans ses dissemblances et à partir du principe de *distinguo*. Pour Montaigne, la condition humaine n'est perceptible que dans des cas particuliers. C'est donc l'homme dans ce qu'il a d'individuel et de matériel qui est au centre de son enquête.

L'usage que Montaigne fait du mot *forme* peut d'ailleurs être perçu comme contradictoire. D'un côté, l'auteur rejette la possibilité de saisir l'universel et de considérer l'homme comme substance : « Les autres forment l'homme, je le recite et en représente un particulier, bien mal formé<sup>11</sup> », et, de l'autre, il reconnaît la présence d'un fonds commun, qu'il nomme un « patron au dedans<sup>12</sup> », une « maîtresse forme<sup>13</sup> », une « forme naturelle<sup>14</sup> », ou encore une « forme universelle<sup>15</sup> ». Cette contradiction apparente s'explique par le fait que Montaigne doit reconnaître l'existence d'un point de référence accepté par l'opinion commune et la tradition chrétienne et humaniste. C'est de cette façon que la « forme maîtresse » – ou encore la notion d'« humaine condition » – renvoie à des référents universels dont Montaigne ne peut se passer au niveau discursif s'il prétend communiquer avec le lecteur. Il lui faut bien se servir d'un langage commun. La démarche de Montaigne indique pourtant que son activité critique se cantonne à l'observable, principalement à partir de sa propre expérience, ou encore celle de ceux qu'il considère suffisamment proches dans le temps et dans l'espace pour rendre compte d'un témoignage probable<sup>16</sup>.

Cette « quête faussée » (fausse piste) de l'universel permet à Montaigne de prendre conscience de sa démarche illusoire et l'oblige par la même occasion

10 *Essais* 88, III, 2, f. 351 r<sup>o</sup>.

11 *Essais* 88, III, 2, f. 350 v<sup>o</sup>.

12 *Essais* 88, III, 2, f. 352 r<sup>o</sup>.

13 *Essais* EB, I, 50, f. 126 r<sup>o</sup> ; et II, 32, f. 309 v<sup>o</sup>.

14 *Essais* EB, II, 17, f. 273 r<sup>o</sup>.

15 *Essais* 88, III, 2, f. 355 r<sup>o</sup>.

16 Voir Andrea Frisch, *The Invention of the Eyewitness. Witnessing and Testimony in Early Modern France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

à réaffirmer la temporalité et le relativisme de toute définition de l'homme et du monde. C'est en pensant chercher l'essence de l'homme et du monde que Montaigne découvre une multitude de comportements aussi variés que contradictoires qu'il regroupe au sein d'une catégorie mentale plus large vaguement appelée *humaine condition*. Le vrai travail de l'observation se situe au niveau du particulier, l'unique niveau qui permet la description des hommes dans leur environnement politique et culturel. Même la pensée est empreinte de ce pragmatisme qui détermine ce à quoi elle peut accéder. Sa forme se confond alors avec ce qui lui apparaît essentiel. L'observable prend une dimension historique dont on ne peut faire l'impasse ; c'est même l'objet principal du discours. L'aspect soi-disant essentialiste d'une recherche faussée des universaux est variable en fonction des âges et des espaces culturels. Ce qui ne change pas, c'est précisément le mécanisme qui configure la pensée et l'autorise à effectuer des choix.

Impossible donc de disserter sur l'essence de l'homme ; seuls des comportements observables peuvent faire l'objet d'une description et d'un jugement. Faute d'atteindre des vérités universelles, la pensée se replie alors sur des observations ponctuelles qui se transforment en connaissance. La philosophie, pour Montaigne, se résume à cette tentative qui ne peut être qu'un échec, mais un échec nécessaire par rapport à une fin inatteignable et imaginaire (l'essence de l'homme). La difficulté à parler du genre humain comme de sa race résulte d'une simple observation. Il semble préférable d'étudier le cheminement de la pensée plutôt que sa finalité – élaboration de préceptes, de systèmes, de dogmes. On pourrait dire que Montaigne s'intéresse à la logistique de la pensée ; il analyse les opérations complexes de l'esprit et s'évertue – certes avec difficulté – à naviguer entre les systèmes de pensée plutôt qu'à vouloir véritablement les accoster. Sa position critique ne privilégie aucun lieu ; il s'adapte au terrain qui se déroule devant lui. Il en va de même pour cette catégorie du genre humain malléable à l'infini en fonction d'observations nouvelles. L'homme est un devenir plutôt qu'une création philosophique ou divine.

Si les hommes sont bien tous d'une espèce – catégorie qui se révèle *avant* la race –, leur existence observable fait ressortir des différences évidentes. La préoccupation majeure de la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle est bien de faire apparaître cette diversité au sein d'une même espèce. Cette pratique d'une écriture de la différence à partir d'une science de la description fait la force de Montaigne, mais va à l'encontre de plusieurs de ses déclarations, il faut bien le reconnaître. En ce sens, l'Europe de Montaigne n'est plus l'Europe d'Érasme. L'universalisme de l'humanisme s'efface peu à peu et les préoccupations nationales et patriotiques s'affirment de jour en jour à l'époque de Montaigne. Les frontières physiques font place à des frontières culturelles et mentales. À

l'époque où Montaigne rédige ses *Essais*, être Français représente une prise de position politique – le culturel n'intervient qu'ensuite. Un sentiment patriotique s'affirme dans beaucoup de textes de l'époque ; il s'agit par exemple de démontrer que les origines françaises remontent plus loin que celles de nos voisins. Ainsi, être Français à l'époque de Montaigne renvoie principalement à la perception d'une différence par rapport aux autres peuples et nations. Les mythes francs et gaulois fonctionnent comme les garants d'une spécificité française. Cette spécificité s'exprime presque toujours par une comparaison à ce que c'est que d'être allemand, anglais, italien ou espagnol.

66

On pourrait avancer l'hypothèse suivante : l'humanisme radieux de la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, même s'il permit de redécouvrir les Anciens et de donner un élan fondamental à la science et à de nouveaux modes de pensée, ne pouvait pourtant pas permettre d'aborder les différences humaines à partir de critères positifs. Expliquons-nous. Ce mouvement centripète de la pensée (mouvement qui tend à unifier par un rapprochement du centre) qui permit à l'individu de se positionner au centre de la connaissance et qui entraîna par exemple des avancées considérables, notamment dans le domaine de la comptabilité à partie double et d'autres techniques qui mettent l'individu au cœur de toute démarche intellectuelle ou commerciale, ne permettait pas de penser la différence des peuples. Nous restions prisonniers d'une perception théologique de l'homme : Dieu ayant créé l'homme à son image, on pouvait s'étonner des différences rencontrées. Certes l'humanisme rassemble, mais le rassemblement des peuples est en soi dangereux, car il demande une définition stable de l'humain, généralement élaborée par ceux qui la mettent en place. On peut ici donner pour exemple le débat sur l'âme des Indiens du Nouveau Monde durant la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle. Cette quête humaniste fut en fait un frein à une approche radicalement différente fondée sur le respect de la différence. En tant que mouvement, on pourrait arguer que l'humanisme ne possédait pas les outils suffisants pour penser la différence. Ce n'est qu'une fois que l'autorité des Anciens sera remise en cause qu'on pourra sérieusement douter d'une connaissance universelle applicable à tous les peuples et observable en tous lieux. À quoi sert de savoir si les Indiens sont proches de nous ? L'auteur des *Essais* ne se pose pas cette question. Il constate d'emblée leur différence et ne fait aucun effort pour rapprocher le Nouveau Monde de l'Europe. Plutôt que de débattre s'il fallait ramener les peuples dans le giron de l'humanité, il se livre à une description anthropologique qui se contente de pointer du doigt les différences.

Un penseur contemporain de Montaigne, Loÿs Le Roy, représente sur ce point un exemple intéressant, car il part d'une constatation identique à celle effectuée par Montaigne sur la variété et la diversité des choses en l'univers, mais

fonctionne encore à partir d'un modèle de regroupement au sein d'une logique qui met en avant la notion de civilité – civilisation –, un concept absent dans l'œuvre de Montaigne, du moins dans le sens d'une progression vers un état plus avancé – et donc désirable – des mœurs. C'est en ce sens que Le Roy apparaît comme l'antithèse de Montaigne, car il reflète certainement mieux le sentiment national et patriotique qui se répand comme une traînée de poudre en France à partir de 1575. Arrêtons-nous un instant sur Le Roy afin de présenter ce qui fait figure de norme à cette époque.

Une véritable histoire du progrès est exposée dans *De la vicissitude et variété des choses en l'univers*. Nous apprenons ainsi qu'« au commencement les hommes estoient fort simples et rudes en toutes choses peu differens des bestes<sup>17</sup> ». Le progrès découle ici d'une transformation des besoins ; chaque civilisation créant de nouvelles demandes culturelles, il lui faut trouver des solutions « pratiques » et adaptées à ses exigences historiques. L'ordre des sociétés et des nations résulte d'une adaptation rapide et constante aux besoins matériels rencontrés. L'homme évolue par son propre travail ; tout s'acquiert par les exigences culturelles qui prouvent en quelque sorte le degré de sophistication atteint par une société donnée. C'est ainsi que l'on peut résumer la thèse défendue par Loÿs Le Roy. Une chaîne de développements successifs est possible à partir de la prise de conscience de ces exigences : « De là a prins commencement la religion, police, judicature, ont esté introduicts commerces par mer et par terre, establies loix, creez magistrats, inventez mestiers innumerables, basties maisons, constructis villages et bourgs : consequemment villes, citez, et forteresses, puis dressez Royaumes et Empires<sup>18</sup> ». Chaque étape rend possible un niveau supérieur de ce que Le Roy appelle la « civilité ». Car Le Roy, comme bon nombre de ses contemporains, croit dans le progrès des civilisations et utilise cette certitude pour créer un ordre entre ces sociétés. Être Français renvoie pour lui à une place bien précise dans cette hiérarchie des races et des nations qu'il se propose d'établir. En ce sens, La Roy est un humaniste sur le tard.

Ainsi, selon Le Roy, la dernière étape du progrès d'une civilisation est marquée par la quantité de temps qu'elle passe à étudier les lettres et à produire des objets artistiques. En effet, « entre tant de commoditez, croissant l'oysiveté avec l'opulence et ayse, ils [les hommes] s'appliquerent à l'estude des lettres<sup>19</sup> ». L'oïveté favorise l'étude et permet aux civilisations – qui jusqu'alors n'exerçaient qu'une domination militaire – d'élargir leur empire et d'augmenter leur pouvoir sur les autres civilisations en développant et en imposant leur

17 Loÿs Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* [1575], éd. Philippe Desan, Paris, Fayard, 1988, p. 105.

18 *Ibid.*, p. 104.

19 *Ibid.*, p. 112.

culture comme modèle à suivre. La plume suit l'épée et les premiers jalons du colonialisme sont ainsi posés. Les arts et les sciences deviennent ainsi possibles et la civilisation connaît une nouvelle étape décisive vers le progrès. Nous avons ici, de façon assez succincte, les différentes étapes nécessaires au développement de toute civilisation. La philosophie de l'histoire de Le Roy prend en compte ces étapes qui sont ensuite appliquées d'une façon comparative à toutes les grandes civilisations du passé jusqu'au présent.

68

Dans cet ordre des nations – aussi bien sur le plan synchronique que diachronique –, la première explication qui vient à l'esprit de notre auteur est d'ordre climatique et géographique. Il n'est en fait pas le premier à expliquer les spécificités nationales par un recours à la théorie des climats. Le Roy intitule un chapitre « De la variété des choses selon la différence des lieux » où il explique les comportements humains en fonction de l'espace où vivent ces peuples. C'est sur le plan spatial qu'il tente d'élucider une bonne partie des différences présentes dans la nature. Nous retrouvons le même genre d'argument climatique dans la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Jean Bodin. Le Roy développe à plusieurs reprises l'influence du climat sur la race : « Les Ethiopiens prochains du soleil qui les brusle de ses rais, sont noirs ayans les cheveux avec la barbe frisez, et recroquillez. Au contraire les habitans és regions froides et glaciales, ont la peau blanche et deliee, les cheveux blonds et unis : estans naturellement cruels les uns et les autres par l'excessive froidure et chaleur<sup>20</sup> ». Mais il y a plus qu'un déterminisme géographique chez Le Roy. En effet, d'une explication naturelle ayant trait à la morphologie humaine et à la différence entre races, nous débouchons bientôt sur une explication sociologique touchant au comportement culturel de ces races et sociétés. Dans ce chapitre, Le Roy combine par exemple le naturel (noirs, frisés) et le social (cruels) pour nous offrir une interprétation culturelle d'où découle en fait une théorie évolutionniste (forme de darwinisme social) avant l'heure.

Le Roy s'efforce ainsi de montrer pourquoi les habitants des pays du nord n'ont jamais atteint une civilisation comparable à celles des Grecs et des Romains. Il invoque pour cela la rudesse de l'hiver, d'où les mœurs cruelles. De même, les habitants du Sud, les Arabes par exemple, n'ayant aucune habitation durable et vivant principalement dans le désert n'ont pu quant à eux développer les lettres. Au contraire, « les gens estans en la moyenne habitation du monde sont bien entendus et disposez aux armes et aux lettres, ayant par nature courage et intelligence ensemble<sup>21</sup> ». Le climat tempéré leur permet de s'épanouir et de renforcer les deux agents nécessaires au développement des sociétés et des

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 57.

civilisations : les armes et les lettres. Il faut noter que les deux sont intimement liés (les lettres suivant forcément les armes), et c'est à ce point que Le Roy fait intervenir son déterminisme technologique. Pour lui, le degré de maturité des civilisations se calcule en fonction de l'usage qu'elles font des techniques à leur disposition : « les Allemans par l'abondance de l'humeur et du sang qui empeschent la speculation, s'appliquent plus aux choses sensibles et aux ars mecaniques, à sçavoir à la recherche des metaulx et conduite de mines, erain, esquels sont admirables ayans inventé la Canonnerie et Imprimerie<sup>22</sup> ». La corrélation entre inventions et climat est renforcée et sert à évaluer la « civilité » des sociétés. Dans tous les cas, les peuples acquièrent un degré de civilité qui se calcule en fonction des régions habitées et des outils produits pour subvenir à leurs besoins.

Après une longue discussion des civilisations antiques, Le Roy aboutit finalement à la France et nous trouvons dans ses écrits les traces d'un nationalisme qui devient de plus en plus actuel à la fin de la Renaissance. La France sert en fait de point de repère à partir duquel il devient possible de parler des autres nations. Comme on l'a justement souligné, l'œuvre de Le Roy « est intimement liée à une nouvelle histoire, celle des civilisations, et à un nationalisme naissant<sup>23</sup> ». La France devient ainsi l'exemple parfait pour prouver toutes les lois avancées par Le Roy dans son livre. Elle est le meilleur témoin de la « civilité » de la Renaissance et permet de faire l'histoire d'une « race d'hommes » hors du commun. Le discours progressiste de Le Roy atteint son apothéose quand il démontre la supériorité de la France sur les autres pays :

Comme en France, ou nature s'est monstree autant favorable qu'ailleurs, ne creant les François inferieurs aux autres, en assiete, fertilité et commodité de pays, bonté d'esprits, civilité de mœurs, equité de loix, police, et duree de Monarchie, habilité és ars liberaux et mecaniques, varieté de toutes choses croissantes au pays ou apportees d'ailleurs, abondance de termes propres usitez en leur langue, pour les signifier et experimenter, multitude d'escholes publiques bien privilegiees et richement fondees pour l'institution de la jeunesse, et entretenement de professeurs<sup>24</sup>.

On pourrait certes dire que Montaigne n'est pas exempt des stéréotypes culturels – parfois à caractère racial. Mais ceux-ci ne se situent dans aucun ordre et sont purement descriptifs. Aucune hiérarchie n'en découle. Par exemple, être Français renvoie avant tout à une comparaison aux autres nations, rien de plus.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>23</sup> Myriam Yardeni, « Idée de progrès et sentiment national en France au XVI<sup>e</sup> siècle : Bodin, Le Roy et Pasquier », *Scripta Hierosolymitana, Studies in History*, vol. XXIII, 1972, p. 165-183.

<sup>24</sup> Loÿs Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, éd. cit., p. 440.

Les années 1580 produisent pourtant un discours xénophobe et raciste et les stéréotypes vont bon train. On donnera l'exemple d'un pamphlet de l'année 1590 qui nous paraît typique de cette façon de procéder quand il s'agit de définir un peuple : « Considérez l'inégalité de ces deux naturels : le François est liberal fidele, brave, magnanime, courtois et amateur de simplicité : l'Espagnol est superbe, avare cruel, envieux, soupçonneux, insolent, grand vanteur, grans ostentateur par tout incompatible<sup>25</sup> ». Les généralisations de ce genre abondent dans les textes de l'époque. Montaigne ne reste pas étranger à ce type de pratique ; ainsi, les Suisses sont des « hommes simples », « nation peu vaine et mensongiere<sup>26</sup> ». Il ne faut pourtant pas confondre les stéréotypes culturels présents dans l'œuvre de Montaigne et leur récupération à des fins politiques.

70

Appartenir à une nation, c'est en fait accepter un moule idéologique plutôt que partager des différences naturelles. Bref, la culture précède toujours ce que l'on considère à tort comme un état naturel. Montaigne remarque à ce sujet que « les subjects ont divers lustres et diverses considerations : c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions. Une nation regarde un subject par un visage, et s'arreste à celui là ; l'autre, par un autre<sup>27</sup> ». Tout est dans le regard, pourrions-nous dire. La même diversité et le même lustre existent chez tout individu qui, comme le dit Montaigne, possède la forme entière de l'humaine condition. Cette forme entière tient plus du discours que de l'observation. Catégorie par excellence idéale, elle n'organise jamais les peuples observés. Ce qui fait un Français, ce sont bien certaines considérations qui échappent à l'homme, car l'homme est homme de par son universalité ; quand on commence à parler des Français, des Allemands et des Suisses on a déjà dépassé le stade de l'universalité pour retomber au niveau du particulier dans son rapport au politique et à l'idéologique.

Parce qu'il est toujours conscient de l'importance de l'environnement culturel et social quand il s'agit de parler de l'homme, Montaigne ne tombe pas dans le piège des définitions normatives. L'auteur des *Essais* ne se veut jamais moraliste (dans le sens où toute morale est par définition prescriptive), son champ est celui de la description pure. Il laisse aux autres le soin de chercher un ordre du monde et des peuples. Le progrès des civilisations ne l'intéresse guère. En bon anthropologue, Montaigne tourne son regard vers l'Autre et tente de comprendre sa spécificité culturelle : « Chaque nation a des opinions particulieres, touchant leur usage<sup>28</sup> ». L'empire de la coutume nous fait confondre les qualités universelles de l'homme avec l'importance

---

25 *Manifeste de la France aux Parisiens et à tout le peuple français*, s.l., 1590, p. 16.

26 *Essais* 80, I, 21, p. 103.

27 *Essais* 80, II, 12, p. 581.

28 *Essais* 88, II, 37, f. 338 r<sup>o</sup>.

que nos sociétés accordent à ces « qualités ». Être Français n'est en fait rien d'autre qu'appliquer les coutumes propres à ce pays. L'application de coutumes tend même à modifier la physiologie de l'homme : « Vous faites malade un Aleman de le coucher sur un matelas, comme un Italien sur la plume, et un François sans rideau et sans feu. L'estomac d'un Espagnol ne dure pas à nostre forme de manger, ny le nostre à boire à la Souysse<sup>29</sup> ». L'argument développé par Montaigne est en fait tout l'inverse de ce que Jean Bodin et Loÿs Le Roy voulaient démontrer. Pour ces derniers, le climat et les différences raciales entraînaient la coutume alors que, chez Montaigne, c'est tout l'inverse : seule la coutume fait loi, sans considération aucune pour le climat ou la race.

Montaigne se targue de pouvoir s'adapter à toutes les situations. Les *Essais* regorgent de ces moments délicats où l'auteur tente de faire comme ses hôtes. Essayer l'autre, c'est se comprendre soi-même. Prenons un exemple : les habitudes de la table. Jamais la spécificité d'une culture et d'un pays n'est plus évidente que dans ses habitudes de table. Le lecteur du *Journal de voyage* connaît l'importance de ces comportements culturels sur lesquels Montaigne et son secrétaire s'attardent fréquemment. Le secrétaire de Montaigne nous dit par exemple que son maître ne regretta que trois choses lors de son voyage en Italie : 1) ne pas avoir emmené un cuisinier avec lui afin de l'instruire sur les plats qu'il goûta en Allemagne et en Italie, ceci pour que le cuisinier puisse ensuite reproduire ces plats lors de son retour à Montaigne, 2) ne pas avoir un valet allemand au lieu d'un « bélière de guide<sup>30</sup> », et 3) ne pas avoir emporté avec lui de guide de voyage qui lui aurait permis de « l'avertir des choses rares et remarquables de chaque lieu<sup>31</sup> ». Ces trois points soulevés par l'auteur des *Essais* dénotent non seulement une avidité à découvrir et expérimenter la différence des coutumes étrangères, mais aussi à intégrer ces différences dans son propre mode de vie. Le secrétaire de Montaigne nous explique comment, durant son voyage en Allemagne et en Italie, son maître « mesloit, à la vérité, à son jugement un peu de passion du mespris de son païs, qu'il avoit à haine et à contrecœur pour autres considerations ; mais tant y a qu'il preferoit les commodités de ce païs là sans comparaison aux françoises, et s'y conforma jusqu'à y boire le vin sans eau<sup>32</sup> ». Cette capacité à vouloir vivre comme l'autre représente une exception remarquable par rapport aux autres voyageurs de l'époque qui languissent généralement de se retrouver parmi des peuples si différents et ne peuvent comprendre l'étranger qu'en établissant une comparaison avec les us et coutumes françaises, expression de la meilleure civilité.

<sup>29</sup> *Essais* 88, III, 13, f. 478 r<sup>o</sup>.

<sup>30</sup> Montaigne, *Journal de voyage*, éd. François Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

En fait, le discours xénophobe et patriotique de la Renaissance n'est guère différent de celui que nous rencontrons aujourd'hui. Montaigne semble pourtant tirer une certaine connaissance de la variété qu'il loue à tout instant :

J'ay la complexion du corps libre, et le goust commun, autant qu'homme du monde. La diversité des façons d'une nation à autre ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison. Soyent des assietes d'estain, de bois, de terre, bouilly ou rosty, beurre ou huyle de nois ou d'olive, chaut ou froit, tout m'est un, et si un, que vieillissant, j'accuse cette genereuse faculté, et auroy besoin que la delicatesse et le chois arrestat l'indiscretion de mon appetit et par fois soulageat mon estomac. [EB] Quand j'ay esté ailleurs qu'en France et que, pour me faire courtoisie, on m'a demandé si je vouloy estre servy à la Françoisie, je m'en suis mocqué et me suis tousjours jetté aux tables les plus espesses d'estrangers<sup>33</sup>.

72

Témoignage étonnant que celui de cet homme qui déclare se jeter aux tables « les plus espesses d'estrangers ». À une époque où la xénophobie semble une entrave réelle à la concorde des peuples et à l'achèvement d'une Europe unie, il est rassurant de relire Montaigne qui pourrait à bien des égards nous servir de modèle.

Au lieu de se poser en défenseur d'une idée de la France et de tomber dans le piège des origines gauloises ou galliques, Montaigne préfère se livrer à une compréhension synchronique des peuples, une démarche qui passe inmanquablement par la description la plus exhaustive possible et se veut uniquement anthropologique. Ses remarques sur les peuples et les nations qui entourent son pays ne possèdent jamais aucune connotation normative et restent toujours au niveau de la description. Aucune règle morale n'est tirée d'un comportement donné. Montaigne n'est pas Ramus, Hotman ou même Pasquier pour qui la spécificité française a toujours besoin d'être défendue historiquement et de façon diachronique. Nul discours des origines dans les *Essais* (aussi bien des peuples comme de sa famille). Là où la plupart des penseurs de la fin de la Renaissance s'efforcent de renforcer les différences entre les peuples, Montaigne s'attache pour sa part à les effacer. L'homme est un et seule la coutume nous fait croire qu'il existe des différences naturelles fondamentales et incompatibles. Ces paroles de Montaigne devraient nous permettre de réfléchir plus longuement sur ce qu'être Français, à la Renaissance comme aujourd'hui, représente véritablement.

« Les hommes sont tous d'une espece » marque le point de départ d'une réflexion plutôt qu'une conclusion. Il ne faudra pas commettre l'erreur

---

33 *Essais* 88-EB, III, 9, f. 435 r<sup>o</sup>.

de trouver chez l'autre les traces ou les manques de l'espèce humaine. La philosophie de la Renaissance – celle que nous relevons chez Montaigne – ne prétend pas encore réduire l'homme à une ontologie. C'est au xvii<sup>e</sup> siècle que ce souci d'amalgame commencera véritablement à prendre l'ascendant et donnera naissance à la philosophie moderne. Le malheur est qu'elle créera en même temps une idée harmonieuse de l'homme visant à gommer les différences comme de simples effets culturels, plaçant trop souvent la nature avant la culture, l'essence avant l'existence. La question posée par Montaigne se situe en amont de ce moment, elle respecte la diversité sans se poser véritablement la question de l'humaine condition, comme nous avons essayé de le démontrer. Montaigne cherche cette humaine condition, mais finalement ne trouve que des comportements contradictoires. De façon paradoxale, cette quête faussée de l'humaine condition représente probablement une victoire pour une meilleure compréhension de la race humaine dans son infinie diversité.



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*

« Lieutenants du Roi de France en l'île de Maragnan », les sieurs de La Ravardière et de Razilly, nommés par Marie de Médicis au début du XVII<sup>e</sup> siècle, représentent l'autorité royale dans l'éphémère colonie de la France Équinoxiale, au Brésil. Des missionnaires capucins sont également envoyés pour exercer leur apostolat auprès des tribus Tupinamba infidèles. Un vaste corpus d'écrits, composé de lettres apologétiques envoyées du Brésil par les capucins Claude d'Abbeville et Arsène de Paris, est issu de cette présence coloniale. Deux récits majeurs s'y ajoutent : l'*Histoire de la mission des Peres capucins en l'Isle de Maragnan*, publiée par d'Abbeville en 1614, et la *Suite de l'Histoire des choses memorables advenues en Maragnan ès années 1613 & 1614* qu'Yves d'Evreux publia en 1615, de retour du Brésil. Cette histoire est restée ignorée du public puisque les exemplaires de cet ouvrage ont été détruits dans les ateliers de l'imprimeur François Huby. Pour des raisons diplomatiques, liées au projet de mariage du jeune roi Louis XIII avec l'infante Anne d'Autriche, la fille de Philippe III de Habsbourg, Marie de Médicis renonce au projet d'établissement colonial du Maranhão. Malgré les efforts redoublés du protestant La Ravardière, du catholique François de Razilly et des capucins, engagés dans un projet messianique de conversion, la politique pacificatrice de la régente l'emporte et l'on préfère écarter tout risque d'incident diplomatique. Les mariages espagnols, célébrés en novembre 1615, symbolisent de fait la fin de cette France Équinoxiale<sup>1</sup>.

Choisi parmi les siens pour évangéliser les Tupinamba du Maranhão au Brésil, le capucin Yves d'Evreux cherche toutefois à mobiliser d'autres arguments que ceux traditionnellement évoqués dans les théories monogéniques et polygéniques, réalimentées à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle par la « révolution acostienne »,

1 Sur les causes de cet échec voir Nicolas Fornerod, « La France Équinoxiale du Maranhão. Enjeux et incidences d'un échec colonial », dans J.-Y. Mérian (dir.), *Les Aventures des Bretons au Brésil à l'époque coloniale*, Rennes, Les Portes du Large, 2007, p. 103-125.

pour expliquer les origines des Indiens<sup>2</sup>. Déterminé à prouver qu'ils sont hommes, Yves d'Evreux procède à une analyse anthropologique inspirée des théories des passions, qui connaissent un vif engouement au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans son ouvrage de 1615 sur la justification de l'expédition coloniale, le capucin invite à réévaluer le regard porté sur la barbarie indienne au lendemain des guerres de Religion. Le schéma universaliste des passions qu'il élabore introduit le Tupi dans une « communauté émotionnelle » analogue à celle des chrétiens. Révélatrice des caractères spécifiques à l'homme, cette analyse des passions tupies – en particulier la colère et la haine – atteste une unité du genre humain et chrétien que le Christ est venu sauver.

78

En ce sens, Yves d'Evreux ne cherche-t-il pas à établir une humanité « à parts égales », une humanité décentrée voire sublimée, celle de l'Indien, doué de raison ? « À parts égales », au sens où les regards portés sur l'homme Tupi et sur l'homme chrétien s'équilibrent. Romain Bertrand utilise cette notion pour traduire l'idée d'une étude historique non européenocentrée entre Malais et Hollandais<sup>3</sup>.

Les sciences anthropologiques permettent à notre auteur de distinguer trois arguments essentiels qui concourent à établir l'unité du genre humain : l'universalité des passions de l'âme, l'usage vertueux de la raison tupie contre les passions vicieuses et l'existence d'une charité chrétienne naturelle.

#### LE SAUVAGE DU PÈRE YVES D'EVREUX OU L'HUMANITÉ « À PARTS ÉGALES »

##### Le modèle analogique des passions de l'âme

À la différence des théories du XVI<sup>e</sup> siècle, centrées sur le seul argument de l'autorité biblique, celles du XVII<sup>e</sup> accentuent les recherches de nouvelles preuves dans l'étude scientifique et savante des langues et des mœurs pour expliquer, par des raisons naturelles et sociales, la barbarie des Américains<sup>4</sup>. Cette conceptualisation s'avère plus subtile que les anciennes théories bibliques sur la malédiction chamitique. Si le père Yves d'Evreux

2 Voir à ce sujet : Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale, des généalogies bibliques aux théories raciales, 1500-1700*, Lecques, Théâtète, 2000, p. 311-335. Les thèses orthodoxes sur l'origine non adamique des Américains circulaient dans les milieux européens les plus libres de préjugés quand Acosta fit publier en 1590 son *Historia natural y moral de las Indias*, défense de la position monogénique.

3 Romain Bertrand, *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.

4 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde, op. cit.*, p. 514-515. L'image du sauvage est peu à peu libérée des voiles déformants du droit sacré, de la généalogie biblique et de la malédiction prophétique, au profit d'aspects plus mondains et plus proches de la réalité de la vie de l'indigène américain.

n'engage aucun débat au sujet des origines adamiques des Indiens et écarte toute considération monogénique ou polygénique, il souhaite prouver et démontrer scientifiquement leur humanité contre les idées reçues, par un chemin détourné :

Je ne sçay si quelques-uns ne vont point jusques là d'estimer les peuples barbares, plutost du genre des Magots<sup>5</sup> que du genre des hommes. Je dy moy & par exemple ie le prouveray, qu'ils sont hommes, & par consequent capable de science et de vertu<sup>6</sup>.

Il s'intéresse pour ce faire à ce nouvel « art de connaître les hommes », à cette science naturelle des âmes qu'une nouvelle anthropologie encourage autour du genre naissant du traité des passions. Il opère ainsi sa démonstration en prouvant que la nature a donné à tous les hommes les fondements et les semences de la vertu. Il le prouve

par les sciences, pour lesquelles apprendre, il faut que les trois facultez de l'ame concourent, la volonté, l'intellect, & la mémoire : la volonté fournit à l'homme le desir d'apprendre, par lequel nous surmontons toute espee de travail & difficulté : l'intellect donne la vivacité de comprendre & la mémoire reserve & conserve ce qui est cogneu & appris<sup>7</sup>.

Cette subdivision aristotélo-thomiste de l'âme se retrouve chez l'ensemble des moralistes et théoriciens des passions. La violence récente des guerres de Religion les invite à sonder le for intérieur de l'individu et à questionner l'impact des passions sur le corps de l'homme comme sur le corps social. La transposition de ce schéma des passions à l'Indien du Brésil favorise l'image d'un « cannibale débarbarisé », si bien analysé par Denis Crouzet<sup>8</sup>, grâce à la prise de conscience d'une barbarie en soi et non d'une unique barbarie externe, véhiculée par le *topos* de la violence cannibalique. L'universalisme d'une passion non diligentée par la raison, au risque que la haine brutale ne surgisse, n'est-il pas *in fine* le fondement même de l'humanité et de l'homme ? Le père Manuel de Nobrega, supérieur des jésuites au Brésil de 1549 à 1557, expose aussi ce stéréotype sur la violence intrinsèque de l'Indien : « ils sont tellement bestiaux, que nulle notion

5 Dans le *Dictionnaire* de Furetière, le magot désigne un « gros singe » et, au sens figuré, « des hommes difformes, laids, comme sont les singes ».

6 Voir Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig/Paris, A. Franck, coll. « Bibliotheca americana », 1864, chap. XIX (« Que les Sauvages sont tres aptes pour apprendre les sciences et la vertu »), p. 68.

7 *Ibid.*, p. 69.

8 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La Violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, t. II, chap. XIII, p. 148 sq.

de Dieu ne leur entre dans le cœur<sup>9</sup> ». Il rejoint toutefois son coreligionnaire capucin puisqu'il tend à prouver, au moyen d'un dialogue didactique entre deux frères jésuites, que les Barbares sont avant tout hommes, porteurs des trois puissances de l'âme : l'entendement, la mémoire et la volonté<sup>10</sup>. Yves d'Evreux établit aussi par cette filiation théologique un parfait mimétisme de la structure des passions de l'âme entre les chrétiens et les Tupis en s'inscrivant dans une démarche scientifique en plein renouveau.

80 En 1614, en effet, quelques mois avant la parution de la relation du capucin, l'évêque de Belley, Jean-Pierre Camus, fait paraître un *Livre des passions de l'âme* dans le IX<sup>e</sup> tome de ses *Diversitez* et revendique la paternité du genre<sup>11</sup>. La même année, le jésuite François Loryot, aumônier de la reine Marguerite et ancien prédicateur du roi Henri IV, rédige deux traités volumineux rassemblant *Les Fleurs des secrets moraux sur les passions du cœur humain*<sup>12</sup>. L'évêque de Genève, François de Sales, toujours en 1614, publie son *Traité de l'amour de Dieu* dont le troisième chapitre théorise les passions de l'âme. Enfin, le capucin Laurent de Paris édite aussi son *Palais de l'Amour divin*, qui connut un grand succès dans son ordre et dans la spiritualité mystique. Il expose une théorie du pur amour de Dieu et rappelle l'importance centrale des passions de l'âme afin que chaque « commençant » puisse les domestiquer. Coïncidence étonnante, Marie de Médicis inaugure en 1614 la statue équestre d'Henri IV sur le Pont-Neuf dont le piédestal figure les passions funestes du corps social que le roi-chevalier, rênes en mains, bride. Yves d'Evreux postule l'universalité de cette science de l'âme naissante jusqu'aux Indes occidentales.

#### L'universelle passion de vengeance ou « l'humaine glotonnerie » en question

L'homme tupi d'Yves d'Evreux constitue l'exact contrepoint des représentations cartographiques des cosmographes qui exagèrent à dessein la barbarie et les horreurs de la vie sauvage, comme dans la carte éditée par Walter Raleigh en 1614, peuplée de monstres antiques et d'êtres fabuleux<sup>13</sup>. À l'instar aussi de cette estampe, éditée au retour de l'expédition au Brésil du père d'Evreux

9 Manuel de Nobrega, *Dialogo sobre a conversão do Gentio* (1556-1557), cité dans Andrea Daher, *Les Singularités de la France équinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, Paris, Champion, 2002, p. 206.

10 « [Gonçalo, humble forgeron :] — Ont-ils une âme comme nous ? [Nugueira, prêcheur :] — Cela est clair, puisque l'âme a trois puissances, entendement, mémoire et volonté, qu'ils ont tous » (*ibid.*).

11 Jean-Pierre Camus, *Diversitez. Livre XXXI, traitant des Passions de l'Ame*, Paris, C. Chappelet, 1614, t. IX, *Epistre*, h.p.

12 François Loryot, *Les Fleurs des secrets moraux sur les passions du cœur humain*, Paris, C. Desmarquets, 1614.

13 Walter Raleigh, *Nieuwe Caerte van het wonderbaer ende goudrijcke landt Guiana, gelegen onder de Linie Aequinoctiael tusschen Brasilien ende Péru. J. Hondius excudit 1594*, s.l., s.d., Bibliothèque de l'Arsenal, Atlas factice, Fol H 180 [57].



Fig.1 : Pierre Frens, « Le Baptême de Trois Sauvages Tououpinanbous, qui furent baptizez en l'Eglise des Capucins... », Paris, Michel Malebourse, 1613, BnF, Cab. des Est., Qb1, 1613, M. 88 978

pour commémorer le baptême de trois Tupi, qui souligne leur « humaine gloutonnerie » et leur rage à répandre le sang de leurs semblables (fig. 1)<sup>14</sup>. Miroir de l'homme chrétien, l'homme tupi du capucin est formé d'un corps et d'une âme composée de trois facultés et de deux appétits, l'irascible et le concupiscible, qui logent dans le cœur (fig. 2). À défaut d'être diligentées par un usage vertueux de la raison, les passions font de l'individu un « homme criminel », selon les moralistes. Le premier XVII<sup>e</sup> siècle a privilégié l'élaboration d'une imagologie des peuples à partir de stéréotypes nationaux, souvent étayés à partir de l'analyse de leurs humeurs. Dans son XX<sup>e</sup> chapitre, le capucin décrit les vices et les vertus des Indiens, certes consubstantiels à toute humanité, mais particularisés en fonction des peuples. Le plus redoutable de leurs vices serait ainsi leur propension à la vengeance, coextensive au rituel cannibalique<sup>15</sup>, mais néanmoins freinée par la

14 « Ils ne sont plus maintenant si barbares qu'ils souloient estre, la cruauté n'est plus si manifeste qu'elle a esté, & les creatures humaines ne servent plus tant ordinairement de pasture et de refection à l'humaine gloutonnerie qu'elles faisaient par le passé, ils ne repandent plus si coutumierement le sang de leurs semblables, leurs rages sont plus modestes & plus sobres au carnage qui estoit iadis si frequent que c'estoit tout leur exercice ».

15 Sur le débat autour du rituel cannibalique et de la vengeance, voir Frank Lestringant, *Le Cannibale : grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.

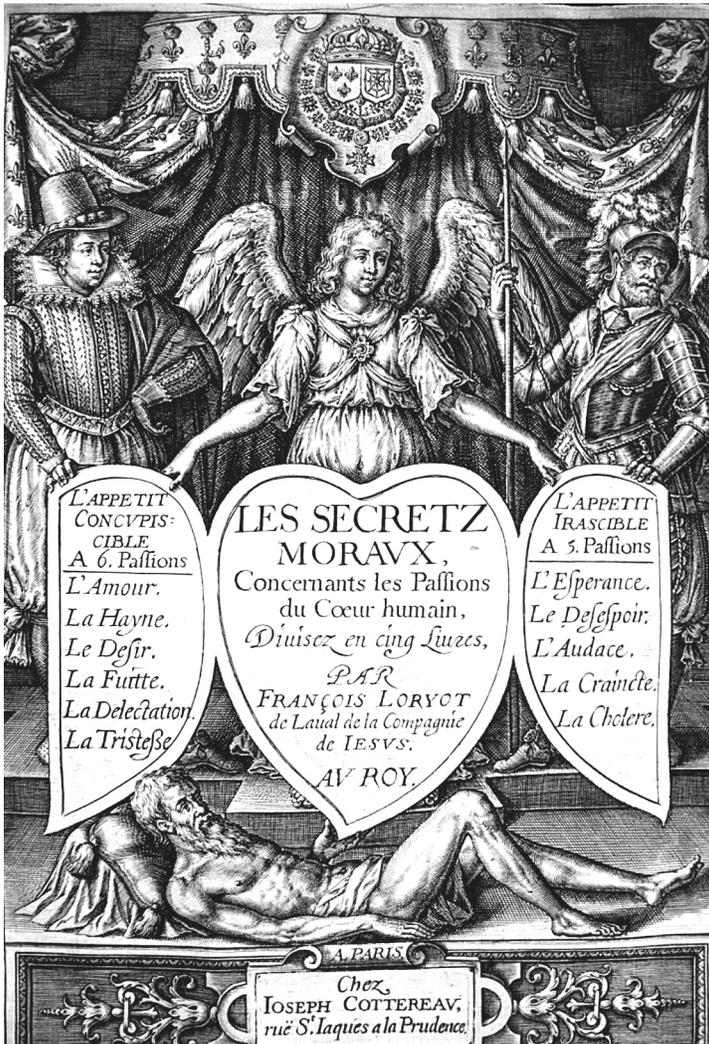


Fig. 2 : François Loryot, *Les Fleurs des Secrets moraux* [...], 1614, frontispice gravé, BnF D-8596

bonne intelligence de l'alliance franco-tupie. Encore parvient-il à minimiser cette passion en niant que sa provenance soit celle de l'appétit naturel, ce qui signifierait qu'elle leur soit intrinsèque, puisque la raison ne peut pas agir sur l'âme végétative. Il dénie aussi qu'il s'agisse d'un mauvais usage de la raison.

Les actions brutales, comme manger leurs ennemis, ne proviennent pas d'une faute de jugement, ains d'une erreur hereditaire qui a tousiours esté entr'eux, que leur honneur dependoit de la vengeance<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., chap. XIX, p. 71. Sur la pratique de leur « vengeance perpétuelle », voir aussi p. 72.

Un argument audacieux et provocateur, à destination d'un lectorat curial. La suite ne laisse aucun doute sur son intention puisqu'il établit une comparaison entre la pratique cannibale et la pratique des duels en France, qu'il ne juge pas davantage excusable. En d'autres termes, l'anthropophagie duelle comme le duel anthropophage résultent de pratiques culturelles, voire socioconstructivistes, relevant d'une identité nobiliaire similaire fondée sur l'« hérédité » et « l'honneur ». Arlette Jouanna n'a pas manqué de souligner combien cet idéal de l'honneur a structuré l'identité du gentilhomme et son rapport au souverain<sup>17</sup>. Le capucin renverse ainsi l'argument d'une nature bestiale structurelle et fait de l'humanité indienne le parfait miroir de l'humanité, fut-elle celle de la *sanior pars* de la société française, la noblesse. Cette relativisation des passions tupies se retrouve dans le discours universaliste de Claude d'Abbeville dans son *Voyage au Brésil*. Le lecteur ne saurait être convaincu sans cette comparaison avec l'homme occidental :

Ne voyons nous pas plusieurs maladies arriver à beaucoup de personnes de cholere, de tristesse, de crainte & d'autres affections dereglées ? [...] Mais dans ce pais là ils ne sont ordinairement maleficiés ou accidentez, au contraire ils sont de bonne & forte complexion<sup>18</sup>.

Si Yves d'Evreux ne cache pas leurs perverses inclinations, la légèreté, l'inconstance, la paresse, les Sauvages apparaissent, chez les capucins, moins enclins aux passions vicieuses que les Européens. Ils vivent pacifiquement ensemble, ils sont libéraux, doux, équitables, peu avarés, compatissants et respectueux. Miroir de l'âme occidentale, l'Indien semble bonifié par des qualités morales que le capucin souligne d'autant plus volontiers qu'il n'en semble pas coutumier. L'analyse des caractères de la colère chez les Tupinamba offre à cet égard un exemple passionnant de sa démonstration anthropologique.

#### LE SYNDROME DES *POROMOTARE-VIM* OU LA RAISON VERTUEUSE DU SAUVAGE

Haine et colère : des « humeurs incompatibles » avec le tempérament des Sauvages

Les spécificités pathiques des Indiens observées par les Occidentaux se rapportent la plupart du temps, nous l'avons évoqué, à leur cruauté sanguinaire. Yves d'Evreux démontre à l'inverse leur douceur et leur tempérament pacifique, d'où l'incompatibilité avec leur tempérament de certaines humeurs comme la colère et la haine.

17 Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La Noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989.

18 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Peres capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, F. Hubry, 1614, p. 287.

Ces humeurs funestes, incriminées dans le dérèglement tragique de la société civile, sont celles qui semblent le plus menacer la *polis*. En pleine guerres de Religion, le magistrat gallican Guy Du Faur de Pibrac, alors au service du roi Henri III, inaugure la troisième session de son *Discours sur l'Ire* à l'Académie du Palais en 1576 par l'évocation de la colère et de la haine<sup>19</sup>. Il s'appuie sur les philosophes antiques, Cicéron, Lactance et Plutarque, qui s'étaient intéressés en leur temps aux impacts de la colère sur l'individu et la société. Dans ses *Caractères des Passions*, le moraliste Cureau de la Chambre a fait de la colère la passion la plus à craindre car c'est elle « qui cause les plus grands désordres dans le monde<sup>20</sup> ». En reprenant à son tour cette question emblématique, posée pendant, puis après le déferlement des violences fratricides, Yves d'Evreux l'aborde au sujet de la barbarie des Indiens, qui seraient plus enclins à s'abîmer dans ces passions. Il débute son XXV<sup>e</sup> chapitre en citant Socrate et Plutarque à propos de la colère. Ce dernier rapporte que le son aigre des chaudrons et pots cassés mettent les tigres en colère si bien qu'ils se jettent à corps perdu sur ceux qui viennent leur chanter aux oreilles ces motets si importuns :

aussi sont les mauvaises complexions & humeurs, parmi les societez des hommes. Nous avons recongneu la pratique de cecy estre fondée en la nature, considerant combien ces Sauvages fuyent les humeurs agrestes & complexions austeres<sup>21</sup>.

Pour éviter de céder à la cruauté des tigres et à la contagion de cette passion, les Indiens préfèrent fuir et haïssent à bon escient l'homme en proie à de telles passions.

Contre toute attente, le capucin, en bon théologien scolastique, recourt à l'ambivalence pathique des passions, ni bonnes ni mauvaises par essence, en démontrant que la haine tupie ne relève pas d'une passion vicieuse mais vertueuse. De même que Guy du Faur de Pibrac avait justifié l'usage royal d'une juste colère (*justa ira*) sur le modèle du *De ira Dei* de Lactance, Yves d'Evreux prouve que les Sauvages haïssent à bon droit. Il reprend la définition thomiste de la haine, mouvement de fuite du mal pour préserver le bien.

Ils hayssent sur toutes choses, quand ils voyent un des leurs agacer son voisin, ce qu'ils appellent en leur langue, *Moiïaron*, ou bien quand ils voyent qu'ils debattent par ensemble de paroles, ce qu'ils nomment *Oroacap* : quand ils

19 Loris Petris, « Le magistrat gallican et l'Académie du Palais. Discours de l'Ire de Pibrac », *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, n° 22/2, 2004, p. 57-82.

20 Marin Cureau de la Chambre, *Les Caractères des Passions. Où il est traité de la Nature & des effets des passions courageuses*, Paris, P. Rocolet, 1645, t. II, p. 310.

21 Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, *op. cit.*, chap. XXV, « Des humeurs incompatibles avec les Sauvages », p. 99.

trouvent de semblables humeurs, ils les fuyent, & se gardent le plus qu'ils peuvent, de tomber en debat avec iceux<sup>22</sup>.

Aussi donne-t-il de nombreux exemples concrets d'Indiens qui fuient les hommes courroucés de peur d'en être affectés, et évitent ainsi de le devenir eux-mêmes. Ceux qui s'y adonnent sont bannis des villages et vivent en ermites, de crainte que leur humeur ne déteigne sur toute la société villageoise et ne l'anéantisse.

J'ay veu toute une famille changer de village, seulement pour éviter le voisinage d'un Sauvage, subject à ces mauvaises humeurs<sup>23</sup>.

L'humanité de l'Indien se perçoit ainsi en filigrane par sa capacité à domestiquer sa colère et à faire un usage vertueux de la haine pour en préserver sa communauté. L'humanité de l'Indien semble être érigée en un modèle, un modèle sanctificateur et vertueux, par le renversement du paradigme traditionnellement admis.

#### ***Aïmogerecoap* : de l'usage d'une sainte et vertueuse colère**

De longues pages sont ainsi consacrées à une véritable anthropologie-ethnologie de la colère et à l'étude linguistique de l'expression des passions tupies. L'attention que portent les Indiens à domestiquer les passions collectives pour éviter la destruction entière de leur village parfait leur humanité. Cette humanité capable de tempérer et de raisonner ses passions, à l'heure où l'idéal de la tempérance néostoïcienne est prôné comme un idéal politique et religieux, est érigée en un modèle à imiter. Le capucin voit en eux cet idéal de réforme anthropologique d'hommes capables de diligenter leurs passions. Il prétend avoir vu un commerçant qui avait abandonné ses marchandises à son acheteur pour éviter la « dispute de paroles ». Il conclut cette anecdote, parmi d'autres, en déclarant :

Ils apprehendent merveilleusement les gens coleres qu'ils nomment *Poromotare-vim*, & s'entr'advertissent quand ils sont en colere, disans *Chèporomatate-vim*, je suis en colere, & lors personne ne dit mot, ains on l'adoucit tant que l'on peut : ce qu'ils appellent *Mogerecoap*, c'est-à-dire, adoucir un autre, *Aïmogerecoap*, j'adoucis celui qui est en colere<sup>24</sup>.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 99-100.

24 *Ibid.*, p. 100-101.

Ce modèle de tempérance intra-communautaire, identifié et exprimé au moyen d'une véritable pharmacopée linguistique, rejoint cet idéal de douceur salésienne que les capucins mettent eux-mêmes à profit dans leurs missions de conversion. La projection de cet idéal réformateur dévot ne manque pas de faire des Indiens Tupis les modèles d'une douceur innée. *Le Palais de l'Amour divin* du capucin Laurent de Paris, publié en 1614, développe aussi la mystique exaltée du pur amour de Dieu et de la sainte haine de soi. Dans un paragraphe consacré aux moyens de lutter contre les passions, lui aussi fait de la douceur la clef de toute sainteté et invite à se comporter « avec douceur, sans violence furibonde<sup>25</sup> ». Yves d'Evreux constate que les Indiens exercent naturellement cette haine vertueuse contre l'homme courroucé :

J'ay pris garde plusieurs fois, que quand ils voyoient un François en colere, ils estoient comme hors d'eux-mesmes, changeans de couleur en face, & se retiroient arriere de sa voye, disans l'un à l'autre, *Ymari touroussou*, Il est grandement en colere, il est grandement fasché : *Ché-asséqueié-seta*, il me fait grande peur<sup>26</sup>.

Leur propension collective à se préserver de toutes passions destructrices et à établir une communauté émotionnelle vertueuse suscite l'admiration du capucin. Ce dernier voit dans leur comportement l'expression de la passion originelle entée par Dieu dans sa créature et définie par la scolastique comme un mouvement de fuite du vice pour préserver la vertu. François de Sales ne s'exprime pas autrement dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Il faut fuir, écrit-il, l'ire de l'homme qui n'opère pas la justice de Dieu :

les esprits aigres, chagrins, présomptueux et médisants, servant à leurs inclinations, humeurs, aversions et outrecuidances, veulent couvrir leur injustice du manteau du zèle, et chacun, sous le nom de ce feu sacré, se laisse brûler à ses propres passions<sup>27</sup>.

Il invoque la traduction du stoïcien Épictète par le supérieur de la congrégation des feuillants, Eustache de Saint-Paul Asseline, auteur également d'un traité des passions<sup>28</sup>. Rares sont les querelles mais si elles se produisent sous l'effet

25 Laurent de Paris, *Le Palais de l'Amour divin entre Jesus & l'ame chrestienne, auquel toute personne tant seculiere que religieuse peut voir les regles de parfaitement aimer Dieu & son prochain en cette vie*, Paris, C. Chastellain, 1614, chap. CCLXVII, p. 798-799.

26 Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., chap. XXV, p. 101.

27 *Traité de l'Amour de Dieu*, dans saint François de Sales, *Œuvres*, éd. A. Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, t. I, chap. XVII, p. 403.

28 *Ibid.*, chap. XVI, p. 862. Le supérieur des feuillants a écrit une *Summa philosophiae quadri partita* (1609) sur la division de l'âme et sur les passions, qui connut un grand succès éditorial. Voir, à ce sujet, Pierre Benoist, *La Bure et le Sceptre. La congrégation des feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers (vers 1560- vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

d'une « colère facheuse », ils « s'entre-blessent » (*ioüachap*), « s'entre-battent » (*ionoupan*), ils brûlent leurs loges et le village tout entier peut être incendié<sup>29</sup>. Cette métaphore éloquente rend compte des effets dévastateurs de la colère constatés par les moralistes quant aux mauvais usages des passions. Ne s'agit-il pas *in fine* d'une leçon morale adressée à l'orgueil du chrétien devant l'humilité et l'ingénuité des Tupi, devenus malgré eux les modèles de parfaits courtisans ou de parfaits chrétiens, maîtres de leurs passions ? La fin de son chapitre le suggère puisqu'il nie tout recours à la *singularité* pour décrire leur comportement et l'inscrit au contraire dans la pure tradition patristique, comme s'ils en étaient les héritiers spirituels :

Il ne se faut pas estonner, si ces Sauvages fuyent de telle façon la colere & ses effects, puisque cette passion repugne immediatement au naturel de l'homme, & le faict devenir totalement brute, ainsi que dict Saint Basile le Grand, en l'Homelie 10 qu'il a faict de l'ire : *Hominem penitus in feram convertu*, que la colere change l'homme totalement en une furieuse beste<sup>30</sup>.

Doit-on y voir une manière de se positionner dans le débat monogénique en le dépassant par l'observation d'une pratique naturelle des Tupi aux vertus chrétiennes ? Il insiste sur ce caractère naturel et logique, profondément humain, du refoulement de la colère :

Ce n'est donc point chose tant nouvelle, ny si hors de propos si ces Sauvages craignent, se tirent à part quand ils voyent un homme en colere, specialement un François<sup>31</sup>.

## SCIENCES DE L'ÂME ET DES CORPS : L'HUMANITÉ CHRÉTIENNE SUBLIMÉE DU SAUVAGE

### La lecture physiognomonique des corps tupis

Aux sciences de l'âme, le capucin ajoute les sciences physiognomoniques, censées apporter une caution supplémentaire à l'humanité tupie. La Renaissance avait repris le développement des théories physiognomoniques avec Pierre d'Abano, Michel Scot, Albert le Grand, Barthélemy della Rocca, dit Coclès, ou Alexandre Achellini. À la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, après une reprise méthodologique des auteurs grecs et quelques livres de vulgarisation, on assiste à un véritable

29 Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., chap. XXV, p. 101.

30 *Ibid.*, p. 102. Il poursuit son propos en s'appuyant sur Grégoire de Nysse qui, dans l'*Oraison II : De la béatitude*, compare la colère à ces vieilles sorcières du paganisme ancien « qui par enchantemens transmuoient & changeoient en la forme de diverses bestes furieuses, maintenant en Sanglier, une autrefois en Panthere : La colere faict chose pareille : Et Saint Gregoire le Grand, au livre cinquiemes de ses Morales, chap. trentiesme dict, que le cerveau du colere, est le trou ou s'engendrent les viperes ».

31 *Ibid.*, p. 103.

renouveau autour de la figure de Della Porta qui fait paraître sa *Physiognomonie humaine* à Naples en 1586, plusieurs fois rééditée. La physiognomonie, art de juger d'après les apparences physiques, apparaît comme une science des passions élaborée à partir d'un protocole de déchiffrement du corps, miroir de l'âme<sup>32</sup>. Depuis la *Physiognomonica* d'Aristote à ce sujet, il est établi que les passions de l'âme se répercuteraient à la surface des corps. Le père Yves d'Evreux ne choisit pas la méthode ethnologique, procédé visant à établir la caractérologie des peuples, mais la simple méthode anatomique.

Son chapitre XXVIII est ainsi consacré au soin que les Sauvages ont de leur corps. Il constate que la Nature les a formés beaux et bien faits mais il définit ce qu'il entend par cette beauté corporelle : « Je dy que ce n'est pas au visage, où il faut remarquer la forme & beauté d'un homme<sup>33</sup> ». Il donne l'exemple de Démosthène qui rétorque aux ambassadeurs d'Athènes louant la beauté du visage du roi Philippe de Macédoine, que cette beauté est aussi commune aux courtisanes. Yves d'Evreux précise ainsi qu'il faut plutôt s'intéresser à la « stature du corps, proportion des membres, & phisionomie de grandeur & de noblesse », d'autant que leur visage est gâté par les incisions, et les fanfares de peintures et d'ossements qu'ils pratiquent. Si pour les physiognomonistes le visage est assimilé à une « condensation de l'âme » ou à un « tableau en raccourci »<sup>34</sup>, le capucin voit dans la perfection anatomique du corps indien, la constance et la tempérance de leur âme. Il multiplie ensuite les exemples de cette *mensura* tupi dans tous les domaines : la frugalité de leur repas constitue d'après lui un excellent exemple au point que leur maigreur les oblige parfois à s'engraisser pour reprendre des forces. Un domaine, remarque-t-il avec ironie, où « les François imitent en cela les Sauvages<sup>35</sup> ». Leurs corps ne sont ainsi pas assujettis aux viles passions et justifient que les missionnaires puissent convertir les Tupi par la seule parole en s'adressant à leur raison dépassionnée.

#### La charité naturelle de l'Indien ou l'unité de l'humanité chrétienne

La conclusion de son chapitre sur le corps tupi, en apparence hors-sujet pour son propos, ne se comprend pas sans cet arrière-plan de l'analyse physiognomonique, révélatrice de leur perfection morale. Il interpelle son lecteur après avoir évoqué leur grande générosité à l'égard des Français : « Admirez, je vous prie, en passant, le grand amour de Dieu vers les hommes, lequel a imprimé naturellement la

32 Voir, à ce sujet, Lucie Desjardins, *Le Corps parlant. Savoirs et représentations des passions au XVII<sup>e</sup> siècle*, Laval/Paris, Presses de l'université Laval/L'Harmattan, 2001.

33 Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., chap. XXVIII, p. 106.

34 Jacques Courtine et Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (du XVI<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Payot, 2007, p. 52.

35 Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., p. 109.

charité du prochain<sup>36</sup> ». Il oppose alors « la charité naturelle » des *Sauvages*, exercée sans pouvoir mériter la gloire, à la « charité surnaturelle » des chrétiens, qui espèrent la récompense en la vie éternelle. Le capucin Laurent de Paris appelle cet amour intéressé, dans l'attente d'une récompense céleste, l'« amour servile et mercenaire » qui relève de l'amour-propre. Tout son traité vise à déraciner cet amour-propre pour restaurer un amour pur et désintéressé de Dieu. En faisant de l'Indien le dépositaire d'une charité naturelle désintéressée, il sublime son humanité non corrompue et vertueuse à laquelle aspire tout mystique dévot. En ce sens, l'Indien appartient à une humanité pré-adamite, préservée du péché originel. L'Indien trouve ainsi sa place dans l'unité du genre humain et dans la loi naturelle qui fait de tout homme un être créé par Dieu à son image. La disposition de l'Indien à apprendre les sciences de la vertu, à faire usage de sa raison et à domestiquer ses passions justifie ainsi la pratique d'une pastorale de la douceur, mise en œuvre par les capucins pour convertir les Tupi.

#### Unité de la raison humaine et pastorale de la douceur

La méthode de conversion choisie par les capucins, une pastorale de la douceur sur le modèle salésien, se justifie par la docilité des Tupi et leur capacité à ne pas céder à leurs passions. L'estampe publiée à Paris à l'occasion du baptême de trois Tupi en 1614 indique en légende que les capucins convertissent « sans aultres armes que celles de la parolle de Dieu, s'y sont maintenuz et y ont seiourné en toute seureté » (fig. 1). La douceur salésienne redéfinit le saint zèle comme un surplus de charité amoureuse, préservé de toute colère et de toute haine :

bien qu'au contraire, le vrai zèle ne se serve presque jamais de la colère, car, comme on n'applique pas le fer et le feu aux malades que lorsqu'on ne peut faire autrement, aussi le saint zèle n'emploie la colère qu'ès extrêmes nécessités<sup>37</sup>.

Dans le *Discours et Congratulation à la France : Sur l'arrivée des Peres capucins en l'Inde nouvelle*, l'auteur insiste sur la conquête pacifique de ces cœurs anthropophages « qui de brutalité entreront en raison, et tu es choisie ô France, pour faire telle guerre ? En ton ame dy-moy n'est-ce pas là une guerre à sceptre de lis, à roses, et à fleurs<sup>38</sup> ? » La méthode capucine constitue à la fois un véritable plaidoyer en faveur de l'unité du genre humain, dans la droite ligne de Bartolomé de Las Casas, et un manifeste lusophobe contre ceux qui optaient pour une conversion violente par les armes.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 109-110.

<sup>37</sup> François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, éd. cit., chap. XV, p. 859.

<sup>38</sup> *Discours et Congratulation à la France : Sur l'arrivée des Peres capucins en l'Inde nouvelle de l'Americque Meridionale en la terre du Bresil*, recueilli dans Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., p. 367.

Si les principales raisons de la censure de l'ouvrage d'Yves d'Evreux relèvent de circonstances diplomatiques et politiques, le capucin renverse l'argumentation traditionnelle et s'appuie sur une anthropologie rationnelle en montrant combien les Tupi font partie de la même humanité que le Christ est venu sauver. Peut-être sa position en faveur d'une humanité « à parts égales » explique-t-elle la censure d'un ouvrage qui remettait en cause les méthodes de conversion hispano-portugaises, dans un contexte de rapprochement diplomatique entre les couronnes de France et d'Espagne. Cette unité du genre humain une fois prouvée, le second traité spirituel d'Yves d'Evreux insiste sur l'urgente nécessité de la conversion pour que cette humanité naturellement vertueuse bénéficie toutefois de la rédemption chrétienne. Si l'objectif de ce traité est d'abord institutionnel – trouver des financements pour œuvrer à la conversion française du Maranhão –, son objectif est aussi moral. L'originalité de son approche sur l'humanité indienne invite aussi le chrétien à s'interroger sur ses propres vertus et à questionner la nature de la barbarie et de sa propre barbarie. Le modèle universel des passions qu'il introduit annonce pleinement les schémas théoriques élaborés par la plupart des moralistes sur les passions de l'âme qui dépassent les clivages confessionnels. Dans ses *Peintures morales où les passions sont représentées*, publiées en 1640, le jésuite Pierre Le Moyne écrit :

La Hayne aussi & la Colere ne sont pas moins cruelles sous nostre Ciel, que sous celui des Sauvages ; elles se battent en Duel en France, elles donnent des Poisons en Italie, & au Brasil elles tuent avec des massuës & des flèches : nos Arts & nos Sciences les ont bien aguerries [...] : mais elles ne les ont pas pourtant adoucies, ny ne leur ont osté le venin & la malice. Il en est de mesme de toutes les autres Passions<sup>39</sup>.

L'universalité de la haine et de la colère met en exergue l'image de ce « cannibale débarbarisé<sup>40</sup> » à l'aune d'une violence apatride, partout observable et partout observée... L'humanité, qu'elle eût été tupie ou européenne, n'était-elle pas avant tout celle de cet homme criminel universel, abîmé dans ses passions, insuffisamment animé de charité et détourné du pur amour de Dieu ? L'unité du genre humain n'était-elle pas à chercher, pour Yves d'Evreux, dans cette aspiration mystique à une sainteté déiforme ?

39 Pierre Le Moyne, *Les Peintures morales ou les passions humaines sont représentées par tableaux par Caracteres & par Questions nouvelles & curieuses*, Paris, S. Cramoisy, 1640, t. I, livre III, chap. IV, s. 2, p. 313.

40 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu, op. cit.*, t. II, p. 166.

L'HUMANITÉ À LA LUMIÈRE SPECTRALE.  
L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN DANS LE *TRAITÉ DES SPECTRES*  
DE PIERRE LE LOYER (1586-1608)

Caroline Callard

La découverte du Nouveau Monde, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, (re)place, on le sait, humanistes et théologiens face à un redoutable défi : articuler l'affirmation de l'universalité de la Révélation, le dogme de l'unité du genre humain avec la découverte ou le constat de la diversité des religions, des races, des coutumes. Parmi les figures possibles de ces chevilles dialecticiennes, je voudrais proposer d'examiner celle du spectre, dont l'universalité de la croyance devient un objet d'étude anthropologique dans la querelle dont il fait l'objet à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle en Europe.

L'ouvrage le plus complet sur la question émane du catholique Pierre Le Loyer, conseiller du roi au présidial d'Angers, qui publie quatre livres *Des spectres* en 1586, augmentés de huit livres en 1605, et réédités à peine modifiés en 1608<sup>1</sup>. Ce texte s'inscrit, certes, dans une polémique qui oppose catholiques et protestants sur la question des fantômes<sup>2</sup>. La suppression du Purgatoire

- 1 Pierre Le Loyer, *III Livres des spectres ou Apparitions et visions d'esprits, anges et démons se montrans sensiblement aux hommes*, Angers, Georges Nepveu, 1586. L'ouvrage est considérablement augmenté en 1605 sous le titre : *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons et âmes, se montrans visibles aux hommes, divisez en huit livres, esquels par les visions merveilleuses & prodigieuses apparitions venues en tous siecles, tirees & recueillies des plus celebres autheurs tant Sacrez que Prophanes, est manifestee la certitude des Spectres & visions des Esprits : & sont baillees les causes des diverses sortes d'Apparitions d'iceux, leurs effects, leurs differences, & les moyens pour recognoistre les bons & les mauvais, & chasser les Demons. Aussi est traicté des extases et ravissements : de l'essence, nature, & origine des Ames & de leur estat apres le deceds de leurs corps : Plus des Magiciens & Sorciers, de leur communication avec les malins Esprits : Ensemble des remedes pour se preserver des illusions & impostures Diaboliques*, Paris, Nicolas Buon, 1605. En 1605, une traduction de l'édition de 1586 est publiée en Angleterre. Le livre est à nouveau réédité en France en 1608. Sur Pierre Le Loyer, voir Timothy Chesters, *Walking by night: Ghost stories in late Renaissance France*, Oxford/New York, Oxford UP, 2011.
- 2 Sur ce débat, voir Stuart Clark, « The Reformation of the Eyes: Apparitions and Optics in Sixteenth and Seventeenth Century Europe », *The Journal of Religious History*, t. 27, n° 2, juin 2003, p. 143-160, repris et augmenté dans le chapitre 6 de *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern Culture*, Oxford, Oxford UP, 2008. Voir aussi Daniela Solfaroli Camillocci, « La grande rôtisserie des nécromants. Le discours réformé autour du purgatoire au xvi<sup>e</sup> siècle,

dans le monde protestant a eu pour dommage collatéral la suppression de la possibilité du retour des âmes. Le spectre devient un marqueur confessionnel et le revenant, un personnage catholique. Toutefois, ce n'est pas aux protestants que Le Loyer adresse en premier lieu son ouvrage, mais aux « athées », « libertins » et « épicuriens », qui nient la survivance de l'âme après la mort<sup>3</sup>. En se donnant semblable priorité, il adopte une position conciliante à l'égard des réformés auxquels il désigne un ennemi commun. Si son orthodoxie ne fait aucun doute, le protestant reste pour lui une personne à convaincre, comme l'indique la dédicace de son dernier livre à Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre, qu'il appelle à retourner dans le giron catholique en ramenant ainsi son peuple à l'obéissance de la religion catholique, apostolique et romaine. L'aspiration à la Chrétienté universelle commande l'ensemble de sa réflexion.

92

Pour fonder l'existence des spectres, Le Loyer tâche de retrouver leur trace sur l'ensemble du globe. Le constat de l'abondance de la matière, qui, dit-il, est « babillarde », s'impose à lui : les cas d'apparitions sont innombrables. Mais face à la prolifération de son objet, à la diversité des histoires singulières auxquelles il donne lieu, il cherche un outil qui lui permettrait de résoudre le danger que cette multiplication fait peser sur son projet d'arrondissement des spectres. Son texte produit ainsi une cosmographie et, sans doute porté par cette ambition, une histoire du peuplement des hommes, dans la compagnie des spectres. Mais il s'agit autant d'attester cette compagnie que de la refouler : en classant, triant, rejetant les vraies apparitions des fausses. Comme le soulignait Jacques Derrida, « dès qu'il y a du spectre, l'hospitalité et l'exclusion vont de pair. On n'est occupé par les fantômes qu'en étant occupé à les exorciser, à les mettre à la porte ». De ce point de vue, « l'hostipitalité » du spectre tend un miroir inattendu à l'histoire des modalités selon lesquels les hommes habitent le globe<sup>4</sup>.

---

entre polémique religieuse et défi pédagogique », dans Guillaume Cuchet (dir.), *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 103-116.

3 Voir la dédicace à Catherine de Médicis de l'édition de 1586 où Le Loyer déclare que le premier sujet qui l'a « excité de composer ces livres des spectres, fut pour rembarer quelques anciens philosophes Athées et libertins [...], comme j'ai fait contre quelques esprits et cerveaux mal bâtis de notre temps, inventeur d'étranges et bizarres opinions, & contre les nouveaux Dogmatistes, lesquels pour insinuer secrètement, comme je crois, ès esprits des hommes une erreur Epicurienne, qu'il ne demeroit rien des ames après le décès, ont nié l'apparition d'icelle » (h.p.).

4 Jacques Derrida parle d'« hostipitalité », pour faire surgir l'étymologie ambivalente dont pourrait dériver la notion – fusion d'*hostis* (l'ennemi) et d'*hospes* (l'hôte) (*Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993).

Le projet de Le Loyer est de fonder l'existence des spectres sur des bases qu'il qualifie de « scientifiques ». Sa science emprunte au modèle judiciaire. Il s'agit de « faire élite », c'est-à-dire de faire élection, d'un certain nombre de cas puisés auprès des meilleurs auteurs :

Il nous faut prouver leur apparition (celle des anges) par exemples pris de bons auteurs, et feront élite en cela, usant du précepte des jurisconsultes, ne prenant pas tout ce qui pourrait se présenter, ni de tous semblablement. Car de pouvoir établir les Spectres, qui est notre matière proposée, sans exemple, ce serait chose impossible<sup>5</sup>.

C'est sur leur autorité que se fonde la science des spectres. Il procède d'abord avec orthodoxie : les autorités qu'il convoque sont les écritures sacrées, le *corpus* des Pères de l'Église et de la théologie, puis la philosophie classique. Mais il va plus loin : son traité s'élargit en une somme encyclopédique concernant les apparitions, allant du Coran à la Cabale juive, du *corpus* juridique aux récits de voyages.

Entre 1586 et 1605, Le Loyer augmente considérablement son ouvrage. Or, comme l'a déjà remarqué Timothy Chesters, les récits de découvertes sont pour beaucoup responsables de cet allongement<sup>6</sup>. La bibliothèque de voyage de Le Loyer est celle d'un curieux, non d'un collectionneur : elle comprend des manques étonnants (en particulier Thevet ou Belleforest, mais aussi Benzoni ou López de Gómara), et s'appuie principalement sur les grandes entreprises éditoriales qui, dès les années 1550, forment des sortes d'anthologies de récits de voyage : Le Loyer possède celle de Giovanni Battista Ramusio (publiée au milieu du siècle), de Théodore de Bry (dans les années 1580), probablement celle de Thomas Hakluyt (1598-1600). Les « autorités » sur lesquelles Le Loyer appuie sa démonstration comprennent ainsi les précurseurs, marchands et navigateurs d'Orient et d'Afrique (Marco Polo, Nicolo de Conti, Léon l'Africain ou Pigafetta), les sommes indiennes des Espagnols (Oviedo, José de Acosta), les lettres du Japon du missionnaire jésuite Emanuel Acosta, les auteurs français décrivant les colonies du Canada, du Brésil et de Floride (Cartier, Jean de Léry, René de Laudonnière), et même, *via* Léry, la Virginie de Harriot<sup>7</sup>.

5 Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, *op. cit.*, p. 218.

6 Timothy Chesters, « Pierre Le Loyer et la cosmographie du spectre », dans G. Holtz et T. Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUPS, 2008, p. 183-192, ainsi que *Walking by night*, *op. cit.*, en particulier le chapitre « Ghosts abroad: New World/Old world », p. 154-164.

7 Entre 1586 et 1605 s'inscrivent en effet la publication d'ouvrages majeurs cités par Le Loyer : *L'Histoire des Indes* de José de Acosta, dans l'édition latine de 1588 ; la traduction anglaise

Comme l'a montré Frank Lestringant, les récits des voyages vers le nouveau monde vérifient l'adage cicéronien selon lequel « il n'y a *aucun peuple*, civilisé ou sauvage, qui ignore l'existence de Dieu » et sont mis au profit de l'établissement du « dogme de l'unité du genre humain »<sup>8</sup>. Pour autant, nuance-t-il aussitôt, ce dogme ne joue pas nécessairement en faveur de l'affirmation de l'unité des religions. L'histoire de la colonisation française, en particulier de la Floride huguenote, atteste l'exportation des querelles confessionnelles dans le nouveau monde et l'identité confessionnelle des auteurs n'est pas toujours indifférente dans la description des cultes indiens.

94

Le Loyer semble pour sa part indifférent à la confessionnalisation des récits : jamais il ne mentionne que René de Laudonnière ou Jean de Léry sont huguenots. Or, si le texte de Laudonnière respectait une certaine neutralité du point de vue religieux, ce n'était pas le cas du texte de Jean de Léry<sup>9</sup>. Lorsque ce dernier évoque la croyance des Tupinamba selon laquelle le chant de certains oiseaux rapporte les nouvelles des défunts depuis l'au-delà, le protestant soulignait avec ironie que les Américains au moins, contrairement aux papistes, ne croyaient pas au retour des âmes et se contentaient de croire au chant des oiseaux. Ce n'est pas la lecture que Le Loyer fait de l'épisode : lecteur de Léry, il évoque bien l'oiseau tupinamba, qu'il range au chapitre des « superstitions », mais il supprime le sarcasme de l'auteur protestant à l'égard de la croyance des catholiques au retour des âmes. Car pour Le Loyer, le récit des voyages sert avant tout un principe unitaire, les religions sont comparées les unes aux autres et sont rapprochées suivant le principe de l'analogie<sup>10</sup>. Aussi ne fait-il pas de distinction entre auteurs protestants et catholiques – le seul critère qu'il retient concerne la pertinence des récits au regard des questions religieuses.

S'il ne s'agit pas de retrouver l'existence d'une *prisca theologia* chez les Indiens, Le Loyer ménage toutefois la possibilité d'une reconnaissance ponctuelle

---

de Cartier (puisque'il cite la troisième relation sur le Canada) et de Laudonnière (Floride) dans l'édition de Richard Hakluyt (celle de 1598-1600 ?), *L'Histoire du voyage fait en la terre du Bresil par Jean de Léry* (dont il ne cite pas l'édition pour des questions de censure puisqu'il s'agit d'un texte genevois, il s'agit probablement de la 3<sup>e</sup> édition de 1599) ; les *Commentarios* d'Alfonso de Albuquerque. Ces ouvrages s'ajoutent à d'autres lectures plus anciennes, mais fondamentales, en particulier *L'Histoire naturelle et générale des Indes, îles et terres fermes de la grand'mer océane* d'Oviedo, traduite en français depuis 1555, les trois volumes des *Navigazioni e Viaggi* de Giovanni Battista Ramusio où il trouve en particulier le récit de Pigafetta, Léon l'Africain, Marco Polo, Nicolo de Conti (1550, 1553 et 1559) ; les lettres du jésuite portugais Emanuel Acosta, dont l'ouvrage est traduit par le R. P. Maffei sous le titre *Rerum a societate Jesu in Oriente gestarum usque annum 1568* (Diligae, apud S. Mayer, 1571), qui contient deux lettres sur les missions du Japon, abondamment citées par Le Loyer.

<sup>8</sup> Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage : essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*, Paris, Champion, 1999, p. 107.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>10</sup> Voir Grégoire Holtz, « Démonologues et voyageurs. Le démon de l'analogie », dans *Voyager avec le diable, op. cit.*, p. 165-181.

d'éléments de la Révélation chez les peuples « barbares qui ont simplement la nature pour guide, & n'ont jamais savouré et goûté les secrets de l'Éternité, ni ce que c'est que la création de l'homme, *qu'à l'aventure et par avis de pays*<sup>11</sup> ». Ces mots sont significatifs de sa démarche : certes, en toute orthodoxie il condamne les cultes des peuples « barbares », Indiens idolâtres qui ont la nature pour guide. Mais outre le fait que cette « nature » reste sans doute préférable au dévoiement et à la bâtarde des hérétiques qui se sont détournés de la vraie foi, il laisse en outre ouverte la possibilité d'une connaissance de la révélation chez ces peuples, « à l'aventure et par avis de pays », qu'il confie à la singularité des situations.

#### Le purgatoire Chicoras

Épistémologiquement justifié par le modèle jurisprudentiel qui est le sien, le cas particulier fait preuve chez Le Loyer. Aussi fait-il l'objet d'un traitement stratégique, selon qu'il lui permet d'étayer sa thèse ou non. On peut l'observer à propos de l'usage qu'il fait de la notion de Purgatoire.

Le dogme du Purgatoire est cardinal dans la démonstration de Le Loyer : c'était sur la base de la suppression de cette croyance que les protestants, Ludwig Lavater en tête, s'étaient appuyés pour nier la possibilité du « retour des âmes ». Le Loyer consacre de longues pages de son traité à réfuter Lavater et à prouver l'existence du Purgatoire par l'existence des spectres. Pour cela, il est capable d'annexer bon nombre de croyances empruntées aux religions apparentées au christianisme. Évoquant le Thalmud, il note :

*De ce tourment du sepulchre les Thalmudistes forgent assez de fables qui ne se peuvent toutefois être tant ridicules que parmi la paille et le bongrain n'y ait quelque montre du bon grain de la tradition saine et entière du Purgatoire*<sup>12</sup>.

Il poursuit : « des juifs et des Samaritains, les Arabes voisins auraient appris le purgatoire qu'ils croyent<sup>13</sup> ». Enfin, il ajoute à sa liste les Éthiopiens, qui l'aurait appris des Apôtres<sup>14</sup>. Si la démonstration s'appuie ici sur une l'idée d'une transmission plus ou moins floue, elle peut emprunter un argumentaire plus abstrait encore, reposant sur la seule analogie. C'est ainsi que Le Loyer repère un purgatoire chez les Indiens Chicoras :

<sup>11</sup> Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 591 (je souligne).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>14</sup> Évoquant Platon, « lequel tout payen qu'il étoit, et toutefois conduit avec le bon naturel qu'il avoit de ne say quel rayon de divinité, confesse que les Ames ont quelque puissance après la mort et se soucient des affaires des hommes [...]. C'est grand cas qu'un Payen reconnoissant l'immortalité des Ames est contraint de dire que les Ames n'ont point dépouillé le soin qui les suit après la mort de leur corps, & un hérétique pour diffamer la mémoire des Saints, et pour faire plaisir au Diable [...] leur ôte tout soin et toute envie de bien faire aux vivants » (*ibid.*, p. 603).

Ceux de Chicora auparavant la venue des Hespagnols auroient tenu qu'après la mort du corps leurs Ames faisoient leur Purgatoire ès lieux froids, et de là passoient en des contrées plaisantes, amenes & délicieuses où elles vivoient une vie heureuse et joyeuse<sup>15</sup>.

L'épisode est emprunté au récit de Pierre Martyr d'Anghiera dont le *De Orbe novo* (1516) venait d'être republié à Paris en 1587 par Richard Hackluyt et que cite explicitement Le Loyer<sup>16</sup>. Évoquant les coutumes des Indiens du Sud de la Floride, l'Italien au service des rois d'Espagne rapporte les croyances des habitants du Chicora :

Ils disent que les âmes rejoignent d'abord un Arctique glacé et des régions enneigées, et qu'elles expient leurs péchés auprès du roi seigneur de ces terres, appelé *Mateczunga*, puis elles se dirigent vers les régions australes, dominées par un autre grand chef, appelé *Quexuga*, qui, doux et généreux, mais boiteux, leur offre mille jouissance<sup>17</sup>.

96

Pierre Martyr, on le voit, n'invoquait aucunement la notion de Purgatoire et de manière générale il n'opérait pas de rapprochements entre la religion catholique et celle des Indiens<sup>18</sup>. Toutefois, de telles comparaisons deviennent plus fréquentes dans la seconde moitié du siècle. Dès 1554, dans son *Histoire générale des Indes*, Francisco Lopez de Gomara rapportait le passage de Pierre Martyr en traduisant par « enfer » le lieu des régions froides et nommait « Quejuga » le dieu bienfaisant<sup>19</sup>. François de Belleforest achève le parallèle et mentionne un paradis, symétrique d'un enfer éternel dans son *Histoire universelle* :

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>16</sup> Pietro Martire d'Anghiera, *De Orbe novo Petri Martyris Anglerii [...] Decades octo [...] annotationibus illustratae suoque nitori restituae [...] industria Richardi Hakluyti*, Parisiis, apud G. Auvray, 1587. L'épisode se trouve au livre 3 de la VII<sup>e</sup> décade. Le Loyer cite en effet « Petrus Martyr » parmi ses sources.

<sup>17</sup> « [Quo animas profisci opinentur post hanc vitam] Ad gelidas Arctos et concretas nivibus regiones primum aiunt illas profisci expiarique apud regem terrarum dominum, nomine Mateczunguae, dein ad australes plagas divertere, ad alterius magni principis potestatem, nomine Quexuga, qui mitis ac munificus, claudus tamen, mille illis blandimenta porrigit » (Pietro Martire d'Anghiera, *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, t. 2, p. 766).

<sup>18</sup> Au contraire, il répugne à établir des analogies, comme lorsqu'il écrit, à propos des Indiens d'Hispaniola : « Ils croient en quelque chose que je ne sais pas bien définir après ce voyage : si l'homme vit sans tache, il conservera le corps qui lui a été confié [...] et jouira d'une félicité éternelle » (*ibid.*, p. 836, je souligne).

<sup>19</sup> « un sacerdote [...] trata del infierno o lugar de penas que los dioses tienen en tierras muy frías, donde se purga los males, y del paraíso, que está en tierra muy templada, que posee Quejuga, señor grandísimo, manco y cojo, el cual hacía muchos regalos a las animas [...] » (F. Lopez de Gomara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* [1554], chap. 41, Caracas, Biblioteca Avacucho, 1979, p. 62-63).

Ce peuple [...] est idôlatre & croit que les âmes sont immortelles, & que les unes vont en Paradis, lesquels ils faignent estre en Orient, ou sur les parties méridionales en un lieu fort tempéré, & où elles jouissent de tout l'aise qu'elles sçauroient souhaiter : les autres tirent en enfer, qu'ils pensent estre en Septentrion, en une région exposée à la froidure la plus estrange du monde, & là sont tourmentées à jamais pour n'avoir honoré les dieux, ni fait les sacrifices selon qu'ils le veulent, & commandent<sup>20</sup>.

L'historiographe Castillan Antonio Herrera y Tordesilla, dont les *Décades* paraissent en 1601, reprend la comparaison du Paradis et d'un Enfer où, dit-il, reprenant les termes de Pierre Martyr les âmes se « purgent de leur péchés<sup>21</sup> ». Dans leur travail de rapprochement, les historiens castillans et français évoquent bien un Enfer, voire un Paradis, mais ils n'ont pas jugé bon de poursuivre l'analogie jusqu'à user du terme catholique qui correspondait le plus exactement à ce qu'ils décrivaient : le Purgatoire. Il faut en outre souligner la grande prudence dont fait preuve François de Belleforest dans son travail de traduction : soulignant l'idolâtrie des Indiens, sa langue met constamment à distance l'impression de similitude produit par la description (« il faignent être », ils « pensent être »). En outre, il travestit même le texte original de Pierre Martyr puisqu'il évoque un enfer où l'on est « tourmenté à jamais » qui efface totalement la notion de purgation.

Chacun à leur manière, ces auteurs n'usent de l'analogie qu'avec la plus grande précaution, lui assignant des limites explicites, Belleforest en étant sans doute l'exemple le plus frappant. La version de Le Loyer paraît en comparaison d'une remarquable légèreté. L'auteur angevin désigne très clairement la doctrine du Purgatoire comme correspondant précisément à ce que décrit Pierre Martyr. Et davantage : là où Pierre Martyr, et même Lopez de Gomarra ou Herrera après lui, compensent l'effet d'analogie produit par leur description en nommant les dieux des Indiens de Chicora par leur nom aux sonorités exotiques, Le Loyer lui, les omet. Il faut ajouter que l'enfer « froid » des Indiens n'a rien d'extraordinaire pour son lecteur, car tout l'ouvrage associe le diable à l'orientation du septentrion et à la prédilection pour le froid.

Évoquer un « purgatoire » des Indiens pouvaient être dangereux et souligner la dimension « superstitieuse », « païenne » de ce type de croyances. Mais le

20 François de Belleforest, *Histoire universelle*, Paris, G. Mallot, 1570, p. 256.

21 « *Disputava de la immortalidad del alma, tratava del infierno, o del lugar de penas, que los dioses tenian en lugares muy frios, adonde se purgavan los males : discurria del Parayso, que dezia que estava en tierra muy templada, y le posehia Quxuga, señor grandissimo, manso, y coxo, y que regalaba mucho a las almas que yuan a su regno [...]* » (Antonio de Herrera y Tordesilla, *Historia de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, Madrid, en la Imprenta Real por Juan Flamenco, 1601 [11<sup>e</sup> década, Livre X, § 6, p. 332]).

choix opéré par Le Loyer de tracer cette analogie précise, quelques lignes avant de citer un passage de Jean de Léry où ce dernier entreprend de délégitimer, par analogie précisément, le dogme du Purgatoire, révèle de façon quasi subliminale la logique profonde du discours de Le Loyer : l'évocation d'un purgatoire chez les Indiens du Chicora demeure, pour lui, une preuve de son existence, de même que l'universalité des apparitions sur le globe est la preuve de leur réalité<sup>22</sup>. L'oiseau tupinamba porteur de nouvelles d'outre-tombe est une superstition car son pouvoir d'analogie est faible, en revanche, le purgatoire des Chicoras, dont la description de Le Loyer atténue la dimension exotique, peut passer pour une version corrompue du dogme catholique. Ce faisant, il renoue ironiquement avec une technique empruntée à Léry lui-même, qui recherchait les vestiges de la Révélation dans les gestes et les paroles des Indiens. Retenant la leçon d'*integumentum* de Jean de Léry, qui retrouve la vérité du message biblique sous le voile des fables, Le Loyer retrouve le purgatoire chez les Indiens du Chicora<sup>23</sup>. La réponse de Le Loyer à Léry se fait sur un mode implicite, sans entrer directement dans la polémique, comme pour préserver le pouvoir de conviction dont le récit indien est porteur.

#### Démonologie et cosmographie

Au fil des cas dont il fait élection, la théologie spectrale de Pierre Le Loyer s'ouvre ainsi à la cosmographie<sup>24</sup>. Un tel processus, dans un ouvrage de démonologie pourrait à première vue paraître banal. Michel de Certeau a depuis longtemps déjà invité les historiens à lire les récits de découvertes comme un prolongement du corpus de la démonologie, attentive à repérer l'omniprésence du démon à travers le monde. Répondant à cette injonction, l'historiographie a souligné la circulation et, davantage, le fonctionnement commun aux deux types de textes.

<sup>22</sup> Ce passage est inséré dans un chapitre consacré à ce que les « Barbares & Indiens ont cru et croient des Ames après la mort du corps ». Ce même chapitre relève d'un livre consacré aux apparitions des Ames : « Car ayant parlé des visions des Anges et des Démons, il me faut franchir carrière, & toucher pareillement ce qui est des Ames et de leur Apparition » (Le Loyer, *Discours et histoires des spectres, op. cit.*, livre V, p. 477).

<sup>23</sup> Voir F. Lestringant, *Jean de Léry, op. cit.*, p. 127. Le chapitre de Le Loyer se clôt par une reprise de l'ajout que Léry, dans son édition de 1599, au chapitre XVI de son *Histoire*, emprunte à Thomas Harriot. Il s'agit de la comparaison avec la religion des Indiens de Virginie. Frank Lestringant a souligné la neutralité avec laquelle Léry évoque la croyance des Virginiens en l'au-delà et qui rappelle assez précisément la notion de Purgatoire, telle qu'elle est rapportée par Harriot. Le Loyer reprend le passage de la même façon que Léry, avec la même neutralité. Mais peut-être que l'accumulation des exemples précédents suffit en l'occurrence à établir aux yeux du lecteur le parallèle entre la religion des Virginiens et le purgatoire des catholiques.

<sup>24</sup> Ce glissement est rendu d'autant plus visible par le fait que l'ouvrage auquel s'attelle Le Loyer après celui des spectres est « un ouvrage de longue haleine, immense, grand et laborieux de l'Origine des peuples, leurs migrations et colonies », malheureusement perdu mais dont il publie deux chapitres, sous le titre *Edom ou les Colonies iduméanes*.

Le traité de Le Loyer se distingue des ouvrages de démonologie de deux façons : d'une part, Le Loyer ne fait pas une recherche portant sur les seuls diables. Ce sont tous les types d'apparitions qui l'intéressent : « spectres » d'anges, spectres de saints, spectres d'âmes du Purgatoire, apparitions diaboliques. Il entend retrouver tous ces types d'apparitions sur l'ensemble du globe et leur consacre des chapitres spécifiques qui chacun fournissent des exemples concernant les quatre parties du globe. Le monde non catholique n'est donc pas le théâtre d'apparitions uniquement diaboliques. Davantage, il peut prendre le relais de l'ancien monde en matière d'apparitions angéliques :

Mais notre âge de présent est-il si dégarni d'histoires de Visions d'Ange ? Cela serait difficile d'en faire quelque monstre en notre Europe, mais il sera facile à des peuples découverts des Indes, tant Orientales qu'Occidentales [...]. Il y a de ces peuples qui auraient été tant illustrés de Visions diverses d'Ange et de Saints de Paradis, qu'on n'a guère travaillé à leur faire embrasser le Christianisme<sup>25</sup>.

Pas plus qu'il n'estime, à l'instar de José de Acosta (qu'il a lu), que le diable a quitté l'Europe pour les Indes, pas plus il n'estime, comme le fait Pierre de Lancre, que « la dévotion et bonne instruction de plusieurs bons religieux ayant chassé les Démons et mauvais Anges du pays des Indes, du Japon et autres lieux, ils se sont jetés à foule en la Chrestienté<sup>26</sup> ». Nulle trace d'une pérégrination des démons chez Le Loyer : ces derniers ne voyagent pas. Le chapitre consacré à la présence des diables dans le monde commence par les peuples septentrionaux, qui « sont le séjour naturel des diables » : Écosse, Danemark, Suède, Norvège mais aussi Groënland, Laponie. En outre, le chapitre que consacre Le Loyer à la présence des démons sur la terre n'est pas dicté dans son organisation par l'intensité de la présence diabolique : c'est une géographie avant d'être une topographie diabolique. Preuve en est qu'après avoir évoqué l'Europe du Nord, il poursuit sa description par l'Europe de l'Est, Pologne comprise alors même que ce pays est jugé par Le Loyer très peu fréquenté par les diables (ce qui est remarquable, vu la bi-confessionnalité de ce pays, alors bien connue des Français par le passage qu'y a fait le futur Henri III) : mais comme il veut ensuite évoquer la Moscovie, puis la Tartarie, il « passe » donc par la Pologne. Il évoque ensuite la Chine, le Japon et les Indes orientales, puis les Indes occidentales. Davantage, il souligne lui-même que la logique de sa description est celle de la continuité géographique de la navigation maritime :

<sup>25</sup> Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 239.

<sup>26</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des démons et de la sorcellerie*, Paris, N. Buon, 1612, l.2.9, p. 39.

Mais, ayans parlé des Indes Orientales & Occidentales, tournons voile vers notre Hemisphere & dessus l'Ocean & Mer Atlantique, voguons jusques en Afrique, laissans derrière nous le Cap de Bonne Esperance, l'Isle de l'Ascension, Sainte Croix, la Guinée, le Cap des Palmes. L'Afrique, comme elle a toujours produit quelque monstre, aussi elle n'a guerres este desgarnie de Démons & de Sorciers<sup>27</sup>.

La logique de la description n'est donc pas démonologique, elle se calque sur les cosmographies dont il s'est fait lecteur. La démonologie « glisse » vers une cosmographie qui n'est pas démoniaque.

#### AUTOUR DE LA TERRE : LE SPECTRE PÉRÉGRIN

##### Une figure de la mobilité

100

On l'a dit, pas de migration des diables chez Le Loyer, ni de principe de vases démoniaques communicants. La mobilité du spectre est chez lui verticale, non horizontale : du Paradis vers la terre, du Purgatoire vers la terre (il met en doute qu'il puisse venir des Enfers). Mais étrangement, pour expliquer le retour des âmes, Le Loyer revient à une mobilité horizontale, terrestre. Il compare cette âme à un pèlerin qui

sortant de l'hôtellerie où il avait logé en délibération de n'y plus retourner, s'il oublie sa bourse, ses hardes, ou quelques papiers de conséquence, ou qu'il ait laissé dire à son hôte quelque chose des affaires qui concernent tant l'un que l'autre : il ne fait difficulté de rebrousser chemin et de tourner visage pour aller trouver ce qu'il aurait laissé, ou bien pour parler à son hôte et l'avertir<sup>28</sup>.

Le corps est un hôtel que l'âme baille « à loyer<sup>29</sup> ». Le spectre est la forme que prend le voyageur quand il a quitté l'auberge. L'image du voyageur étourdi reprend sur un mode adouci, presque trivial, celle du retour de l'esprit tourmenté par une dette contractée à l'égard du divin, si familière au culte des âmes du Purgatoire<sup>30</sup>.

Or l'image de l'âme pérégrine a pour corollaire l'intérêt de l'auteur pour les mobilités terrestres. Cette mobilité marque tout d'abord les représentations

27 Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 338.

28 *Ibid.*, p. 578.

29 Pierre Le Loyer est friand de déclinaisons sémantiques autour de ce terme de *loyer* ou de *bail*, qui recèle, d'après lui une dimension cachée de son identité ; en un sens, le nom de Pierre Le Loyer décline la condition de l'homme, celui qui a baillé son âme à loyer : la « pierre » est la métaphore solide de ce corps où se tient encapsulée une âme appelée à pérégriner.

30 Parmi une biographie abondante, signalons le tout récent : *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, op. cit.

prophétiques de l'histoire de l'homme. Celles-ci s'appuient sur l'universalité du nom d'Adam. Le Loyer s'adosse à l'autorité de deux Pères de l'Église : le pseudo-Cyprien et Augustin. Dans ses *Commentaires des Psaumes*, Augustin dit en effet que les quatre lettres du nom d'Adam en grec sont les premières lettres de chacune des quatre parties de la terre<sup>31</sup>. Cyprien, dans le *De duobus montibus*, double la dimension terrestre du nom d'Adam d'une dimension astrale :

Adam fut formé de la terre prise aux quatre extrémités du globe. Aussi dans le nom d'Adam, Dieu semble perpétuer cette origine ; Il plaça une étoile à chacun des quatre points cardinaux : à l'Orient, celle qui est appelée Anatolè, Dusis à l'Occident, Arctos au Nord, Mezenobris au Midi. En réunissant les premières lettres de ces quatre étoiles on trouve le nom d'Adam<sup>32</sup>.

Le Loyer dote pour sa part le nom d'Adam d'une valeur prophétique. Pour cela, il enseigne à son lecteur comment faire apparaître la vérité de sa démonstration en l'incitant à dessiner une figure :

pour mieux faire entendre ceci, je veux designer une figure quadrilatère, qui en chaque ligne de sa quadrature aura le nom d'Adam écrit en quatre lettres. Ces lettres seront colloquées de telle façon qu'il y ait de l'espace entr'elles<sup>33</sup>.

Cet espace va recevoir des segments de l'histoire humaine croisés avec des coordonnées géographiques, comme l'indique le tableau ci-après.

Les trois premières lignes correspondent à la représentation de l'histoire selon la tripartition augustinienne : *ante legem, sub lege et sub gratia* ; c'est-à-dire, avant la loi mosaïque, sous le règne de la Loi mosaïque, puis sous le règne de la grâce (Nouveau Testament). Le Loyer y ajoute une dernière ligne : la strate prophétique d'une histoire présente et future. Les quatre lettres du nom d'Adam autorisent en outre une spatialisation de l'histoire et lui insufflent une dynamique eschatologique. L'idéal de clôture, bien représenté par la figure du carré, rassemble les éléments spatio-temporels épars dans la somme encyclopédique de l'Angevin<sup>34</sup>.

31 Augustin, *Les Commentaires des Psaumes*, éd. bilingue latin-français, éd. dirigée par M. Dulaey, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009.

32 Cyprien, *l Due monti. Sinai e Sion*, édition bilingue latin-italien du *De duobus montibus*, éd. Clara Burini, Fiesole, Nardini, coll. « Biblioteca patristica », 1994.

33 Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 223.

34 La représentation ne prend pas en compte l'histoire des Indes occidentales, l'Occident étant affecté à l'Église romaine – la question de la généalogie biblique ne l'intéresse pas (leçon d'Acosta ?). Tout au plus peut-on juger d'après le sort dévolu aux terres de missions orientales qu'il les insèrent dans un espace affecté par une dynamique d'évangélisation, confiant à l'histoire des peuples d'Orient un rôle fondamental dans la régénération de l'Église d'Occident.

A <i>Anatolè</i> <b>Orient</b>	D <i>Dusis</i> <b>Occident</b>	A <i>Arctos</i> <b>Septentrion</b>	M <i>Mezenobris</i> <b>Midy</b>
A Dieu crée le premier homme et le place au jardin d'Eden <b>Oriental</b>	D Il le chasse vers l' <b>Occident</b>	A L'arche de Noé se repose en partie <b>septentrionales</b>	M Le voyage d'Abraham fut toujours devers <b>Midy</b>
A Moïse reçut la loi de Dieu en la montagne de Sina, qui est <b>Orientale</b>	D Les lois secondes et humaines, & comme nous les appelons politiques, furent publiées en l' <b>Occident</b> de Moab	A Le roy Antiochus Épiphanes, venu de Syrie, qui est <b>septentrionale</b> des Juifs, a polu et presque désolé le Saint Temple	M Que notre seigneur Jesus Christ [...] seroit né à Bethléem qui est devers <b>Midy</b>
A Jésus Christ institue le Nouveau Testament en la montagne de Sion <b>Orientale</b>	D En l' <b>Occident</b> S. Pierre fonda l'Église de Dieu en la ville de Rome	A De la partie <b>septentrionale</b> les Goths, Vandales, Huns, Turcs sont venus pour vexer l'Église	M En la Meque <b>Meridionale</b> Mahomet fonda la bastarde Religion
A Dieu se retournera vers <b>Orient</b> où se prêchera la Religion.	D Les rois orientaux donneront secours à l'Église <b>Occidentale</b> Romaine vexée de l'Antechrist	A L'Antechrist est <b>Septentrional</b> , ou de race septentrionale	M Et à la fin du monde, Dieu viendra de Theman, ou du côté de <b>Midy</b> juger les vifs et les morts, fidèles et infidèles.

102

### Pérégrination, évangélisation, colonisation

L'évangélisation n'est pas le seul sens que Le Loyer assigne à l'histoire humaine, il se double d'un autre, qui ne lui est pas immédiatement superposable ou du moins qui ne l'a pas toujours été : celui de la colonisation. Ce thème est l'objet auquel Le Loyer consacre les vingt dernières années de sa vie et dont *Edom ou les Colonies iduméanes* (et phéniciennes<sup>35</sup>) représentent un témoignage partiel. Mais dès le livre des spectres, Le Loyer fait montre d'une sensibilité à la question. Une fois de plus, sa position est assez singulière. Alors qu'il mentionne la colonisation de la Gaule par « Hercule, natif de Tyr en la Phénicie », il précise qu'il « allait volontiers habillé de peaux de bêtes *comme encore vont les princes de Floride découverte par le capitaine Laudonnière* » ; et, davantage, rejetant l'étymologie d'Hercule proposée par Postel : « couvert de peau », il recommande : « qui va tout nu<sup>36</sup> ». Dans ce curieux passage, Le Loyer va bien au-delà du constat de la vocation des hommes à la colonisation, et de l'affirmation que le colonisateur est d'abord un colonisé, il renverse la comparaison et fait des Gaulois un peuple colonisé par un sauvage adamite, qui va tout nu, comme les Floridiens<sup>37</sup> !

35 Pierre Le Loyer, *Edom ou les Colonies iduméanes*, Paris, N. Buon, 1620.

36 Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 754.

37 Se peut-il qu'il y ait là le souvenir flou de l'accusation proférée par les jésuites portugais (José de Anchieta) à l'endroit des Français dans la Floride huguenote ? À cette occasion, les

Ce passage surgit, comme souvent chez Le Loyer, en dehors de toute cohérence démonstrative dans un paragraphe concernant l'étymologie des noms des dieux païens, dont il entend démontrer qu'il s'agit d'hommes divinisés par l'idolâtrie ; mais la force de l'image de son Hercule colonisateur de la Gaule, ancien roi de Tyr, « allant tout nu » comme les princes de Floride, n'en est que plus marquante.

Porté par la conviction que l'universalité chrétienne est en passe d'être réalisée, il souligne l'inflexion du sens de la colonisation à l'époque qui est la sienne. En bons Phéniciens, les Espagnols usent des mêmes rites que leurs ancêtres : marquer dans le sol le signe de leur prise de possession. Mais aux « colonnes » des Phéniciens, ces derniers ont substitué la croix « prenant en cette façon possession des terres découvertes non au nom de leurs Roys, mais de celui à qui toute la terre appartient, & la plénitude d'icelle<sup>38</sup> ». Balayant la question de la légitimité des nations à établir des colonies, il replace celles-ci dans la seule optique de l'évangélisation.

Comme l'indique le champ lexical de la mobilité commun au spectre et à l'homme, c'est à partir de l'examen de la figure du spectre, dans toutes ses singularités, que l'auteur peut affirmer la vocation de l'homme au voyage et à la mobilité, une mobilité inscrite dans une représentation millénariste et prophétique de l'histoire de l'homme au terme de laquelle la chrétienté règnera sur la totalité du globe. Cette mobilité n'est que la déclinaison terrestre de la vocation essentielle de l'âme à la *peregrinatio*.

## SUR LA TERRE : LE SPECTRE COMME ÊTRE DU MILIEU

### Le spectre à bonne distance

Le traité de Le Loyer constitue une ontologie terrestre qui cherche à tenir à distance deux rapports inappropriés aux morts. D'une part, il réfute la coupure nette établie par les protestants selon laquelle les âmes ne sauraient revenir ni du Ciel ni des Enfers, encore moins du Purgatoire (et dans une mesure plus radicale encore, la coupure établie par les athées, qui nient la survivance

---

Français s'étaient vu accuser de vivre « comme les indiens », et notamment nus, signe d'une perversion diabolique. Le Loyer ne cite cependant pas José de Anchieta et n'a pas l'air de trouver problématique la nudité de son Hercule phénicien.

38 « Cette érection des colonnes [il parle des colonnes d'Hercule établies près de Gibraltar par les Phéniciens] érigées ès lieux qui estoient destinés aux colonies n'estoit propre que aux Phéniciens, et qui n'est point nouvelle, tant en eux que ceux de leur postérité. Les Hespagnols qui sont Pheniciens retiennent pour la meilleure partie la coutume de leurs ancestres, de planter es pays de conqueste non plus colonnes ou pilastres, comme faisoient les Phéniciens, et après eux les Grecs, mais des croix, en prenant en cette façon possession des terres découvertes non au nom de leurs Roys, mais de celui à qui toute la terre appartient, & la plénitude d'icelle » (*Edom, op. cit.*, Livre II, p. 80).

de l'âme). D'autre part, il rejette symétriquement l'attachement excessif aux morts, et leur divinisation. S'agissant de ce dernier point, le chapitre sur les rites funéraires est l'occasion d'une révélation d'importance :

c'est par les morts que l'erreur du Paganisme a élevé la tête [...] elle ne vient que des obsèques et anniversaires qu'on faisoit aux morts. En particulier ceux en mémoire des pères et mères décédés<sup>39</sup>.

Ce culte des morts fait fond sur l'affection des vivants pour leurs proches décédés. La source de cette « idolâtrie des morts » vient des Égyptiens et des Assyriens :

ce sont les peuples qui ont enseigné les premiers à consacrer la mémoire de leurs Rois, princes et Seigneurs, & les mettre au rang de Dieux célestes ou héros. C'est d'eux que seroit venu que les femmes auraient fait Dieux leurs maris, les pères leurs enfants, les enfants, leur père et mère<sup>40</sup>.

104

Pour appuyer son propos, il raconte l'histoire touchante d'un père rendu fou de douleur par la mort de son fils unique auquel il consacre une statue dans sa maison, par laquelle il devient le jouet de sa domesticité. Il ajoute ainsi : « l'idolâtrie des Égyptiens vient d'avoir trop voulu honorer la mémoire de leurs enfants décédés<sup>41</sup> ». S'appuyant sur un usage quelque peu fantaisiste de l'étymologie, Le Loyer entend alors faire dériver les noms des dieux anciens de termes désignant la parentalité (Minerve/pucelle [fille], Adonis/jeune homme [fils], etc.).

Par opposition à l'idolâtrie qui prend appui sur une relation dérégulée à la filiation et à l'attachement humain, le spectre de Le Loyer apparaît paradoxalement comme la figure d'une distance raisonnée et apaisée aux défunts. Aussi peut-il conclure que l'Église catholique est-elle celle qui « a meilleure opinion des Ames, tant devant qu'après qu'elles sont séparées de leurs corps<sup>42</sup> ».

#### Une figure de la pacification de la relation des vivants et des morts

Dépeuplée tant par la divinisation païenne que par le puritanisme protestant, la terre sous la plume de Le Loyer apparaît comme de nouveau habitée temporairement par les apparitions des âmes, spectres dont la présence est d'abord consolation :

---

39 Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 743.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p. 748.

42 *Ibid.*, p. 591.

[nous] ne sommes point visitez d'elles pour être tourmentés, mais pour être consolés, ou pour leur apporter allégeance et consolation de leurs peines. Elles ne nous soufflent point une rage et une haine en l'Ame, mais une paix et dilection. Elles n'excitent point les tragédies, mais les prières et les dévotions. Elles ne brouillent pas nos maisons et familles, mais composent et redressent ce qui pourrait y être de dérégulé et mal ordonné<sup>43</sup>.

Les apparitions des âmes, ou spectres d'âmes, sont des instruments de pacification. Objet d'une correcte négociation entre les vivants et les morts, le spectre désigne la terre comme l'espace de cette négociation : il en édicte les lois et s'en fait le bon magistrat. Le spectre des âmes de Le Loyer est conjuration du mauvais spectre, celui de la hantise issue des souvenirs des crimes, tels que les guerres de Religion ont pu en léguer à ses contemporains.

Le Loyer repère dans la croyance aux revenants un élément universel des religions des hommes dans le temps et l'espace. Mais au-delà du constat de cette universalité, la tâche du magistrat angevin est de distinguer les bonnes apparitions des mauvaises, c'est-à-dire non seulement les apparitions diaboliques des apparitions des âmes des anges ou des saints, mais aussi les « vraies » des fausses. L'opération de classement à laquelle s'astreint Le Loyer le mène des rives de la démonologie vers celles de la cosmographie, et de l'évocation de la migration des âmes vers la description de celle des peuples. La plasticité du spectre, figure du visiteur et du pérégrin, contribuant à régler « le loyer » des âmes entre les fidèles et la divinité, la singularité de sa présence sur la terre, en font une figure disponible pour penser la façon qu'ont eue les hommes d'habiter leur planète. Significativement, les *Spectres* de Le Loyer le mettent sur la piste d'une œuvre portant sur l'histoire de « l'origine des peuples, leurs migrations et colonies ». La mutation du spectrologue en navigateur errant s'y accomplit par l'écriture :

mais plus j'entrerois en matière, plus je cuiderois apercevoir que je perds terre, & que je vay navigeant bien au large & singlant à voiles enflées, & ouverte sur les flots d'une mer vaste creuse, profonde, et qui n'a point de fonds, & s'il en a aucun, il est tellement hors la sonde qu'il est besoin de filer un long cordage devant qu'on en puisse arracher et tirer la vérité qui est recluse au plus bas, & cachée parmi le sable menu<sup>44</sup>.

43 *Ibid.*, p. 590.

44 Pierre Le Loyer, *Edom, op. cit.*, préface, f. nn.

Parti à la recherche de l'origine de l'homme et de son histoire, Le Loyer avoue avoir quitté la terre. Dans l'espace mobile où il se meut, *mobilis in mobili*, tous les êtres semblent devoir retourner à une forme indécise, et l'humanité, désancrée, à sa spectralité.

## L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN CHEZ MONTAIGNE : THÉORIE(S) ET PRATIQUE(S)

*Sophie Peytavin*

Dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, Pascal retient de Montaigne une « révolte [...] sanglante de l'homme contre l'homme<sup>1</sup> ». Le contexte, bien connu, est celui de la conférence (et de la « ruine réciproque », à des fins apologétiques) d'Épictète, loué pour son sens du devoir, décrié pour son orgueil, et de Montaigne, retenu pour son anthropologie pessimiste, mais dénigré pour sa sagesse toute humaine, trop humaine, paresseuse et lâche. Lorsque Pascal précise l'intérêt qu'il trouve à lire Montaigne, quand bien même l'on risque de « se perdre avec ces philosophes », il « avoue [...] [qu'il] ne p[eut] voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, qui, de la société avec Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la nature des bêtes ». Il ajoute « [qu'il] aurai[t] aimé de tout [s]on cœur le ministre d'une si grande vengeance » s'il avait développé une morale chrétienne. Il semble donc évident à Pascal que l'effet de l'insistance, chez Montaigne, sur la faiblesse de l'homme, est l'éclatement du genre humain, qui tenait jusque-là par la « superbe raison » et la « société avec Dieu », lesquelles, n'étant plus, conduisent à le mêler aux bêtes. L'homme se révolte, et se révolte violemment, non contre Dieu, mais contre lui-même, plus précisément contre la haute idée qu'il se faisait de lui-même. Une telle humiliation lui interdirait désormais de se reconnaître en tant que tel.

Si la visée apologétique de Pascal, à laquelle il faut ajouter sa systématisation des propos montaigniens – qui masquent d'ailleurs parfois plutôt ceux de Descartes –, nous interdit de prendre pour argent comptant son jugement, celui-ci a le mérite de nous signifier que pour Montaigne l'idée d'humanité ne va pas de soi. Mais l'*Entretien avec M. de Sacy* présente également l'intérêt de souligner la dimension a-théologique du propos montaignien : il considère « l'homme destitué de toute révélation », ce que confirme Montaigne en présentant ses écrits dans le chapitre

<sup>1</sup> Pascal, *Entretien avec M. de Sacy* (1655), dans *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963, p. 293.

« Des prières » comme des écrits « purement humains et philosophiques, sans mélange de Theologie<sup>2</sup> ». Si donc la question du genre humain se pose, c'est à nouveaux frais, de manière immanente, par et pour un « homme [qui] ne peut voir que de ses yeux ni saisir que de ses prises<sup>3</sup> ». C'est sans doute la raison pour laquelle l'homme pour Montaigne n'est ni un concept, ni même une notion, mais une question et un champ d'investigation et de travail, puisque le sujet en est *a priori* « merveilleusement vain, divers et ondoyant<sup>4</sup> ».

108

Qui est coutumier de la lecture des *Essais* sait qu'il n'y découvrira pas une doctrine univoque mais un prisme qui diffracte le sens, rendant vain tout vœu systématique. Il n'est donc pas inutile de souligner d'abord, même si ce n'est pas ce qui apparaît le plus évidemment à la lecture du texte, que l'affirmation de l'unité du genre humain n'est pas étrangère à Montaigne, qu'elle est d'abord un *topos* philosophique qui hante le texte. Ainsi en I, 14 : « les hommes sont tous d'une espece, et sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instrumens pour concevoir et juger<sup>5</sup> ». L'héritage est cependant bien plus évidemment stoïcien qu'aristotélicien, soit bien plus moral que logique.

La logique aristotélicienne a eu pendant longtemps le mérite de régler *a priori* la question de l'unité du genre humain par la définition. Or Montaigne doute à la fois de la réalité et de la clarté des catégories par lesquelles on définit : des cinq prédicables aristotéliciens par exemple, il semble ne retenir que l'individu et les accidents, voire les seuls accidents, pour autant que nous soyons informés et faits de « lopins<sup>6</sup> », évacuant le genre et l'espèce au nom de leur irréalité. Mais de surcroît le « général », les « causes » et les « conduites universelles » empêchent notre pensée, affirme-t-il dans le chapitre « De la vanité », et nous interdisent de nous consacrer à cette individualité que nous sommes et « qui nous touche encore de plus pres que l'homme »<sup>7</sup>. L'illogisme est donc revendiqué par Montaigne et le raisonnement, la définition substantielle ne seront pas la voie par laquelle la thématique de l'unité du genre humain sera approchée voire résolue<sup>8</sup>. Montaigne semble y substituer à certains moments

2 *Les Essais*, I, 51, éd. P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 322. Voir E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 184-189.

3 *Les Essais*, II, 12, éd. cit., p. 604.

4 *Ibid.*, I, 1, p. 9.

5 *Ibid.*, I, 14, p. 51.

6 Voir *ibid.*, II, 1, p. 337.

7 *Ibid.*, III, 9, p. 952. Voir aussi p. 1069.

8 La conséquence de ce constant illogisme montaignien est l'impossibilité, malgré les apparences, et avant tout l'utilisation du terme *forme* propre à l'aristotélisme, de tirer la formule « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition », formule ô combien célèbre et commentée du chapitre « Du repentir », du côté d'un universalisme que Montaigne ne pourrait éviter malgré toutes ses dénégations.

un mode pratique, ou moral, issu du stoïcisme, peut-être plus spécifiquement encore de Cicéron, et de son cosmopolitisme. C'est la figure de Socrate qui se fait pour un temps l'illustration d'un tel cosmopolitisme : le chapitre « De l'institution des enfants », insistant sur la clarification du jugement produite par la « fréquentation du monde », cite Socrate interrogé sur son origine. Sa réponse (il n'est pas d'Athènes mais « du monde ») illustre à son tour les bienfaits de la largeur de vue : Socrate « qui avoit son imagination plus plaine et plus estandüe, embrassoit l'univers comme sa ville, jettoit ses connoissances, sa société et ses affections à tout le genre humain<sup>9</sup> ». L'exemple de Socrate n'ayant pas force de preuve, Montaigne affirme plus loin que son « humeur » le porte à estimer « tous les hommes [s]es compatriotes, et [à] embrasse[r] un Polonais comme un François, postposant [la] lyaison nationale à l'universelle et commune<sup>10</sup> ». La suite du passage reproche d'ailleurs à Socrate son incohérence : étant homme à « jug[er] le monde sa ville », il est inconséquent qu'il ait préféré la mort à l'exil à la fin de sa vie, faisant preuve d'un patriotisme déplacé. Montaigne ajoute alors : « je ne seray, à mon advis, jamais ny si cassé ny si estroitement habitué en mon païs que je le feisse<sup>11</sup> ». Ces reproches montaigniens adressés à Socrate évoquent assez directement la critique de l'égoïsme par Cicéron, au bénéfice de la « communauté des hommes », ou de la « société du genre humain », dans le *Traité des devoirs*<sup>12</sup> ; de même qu'un autre passage sur la communauté des sages<sup>13</sup> rappelle la métaphore du « flambeau auquel s'allume un autre flambeau<sup>14</sup> ». Certes, et même si la référence à une Nature intervient régulièrement dans les *Essais* (sans doute sur le mode du *topos*), Montaigne ne thématise jamais la loi naturelle et sa référence à une quelconque divinité : il ne va pas chercher aussi loin que le Marcus du *Traité des lois* les fondements de son cosmopolitisme, lequel déduit de la « nature de l'homme » celle du droit<sup>15</sup>. Sans être stoïcien, l'héritage du stoïcisme lui autorise ici l'affirmation théorique de ce genre humain, qui lui sert à l'occasion, en particulier à rendre raison des devoirs que

9 *Ibid.*, I, 26, p. 157.

10 *Ibid.*, III, 9, p. 973.

11 *Ibid.*

12 Cicéron, *Traité des devoirs*, livre III, VI, trad. E. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, dir. P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 594-595.

13 *Les Essais*, III, 9, éd. cit., p. 975.

14 Cicéron, *Traité des devoirs*, livre I, XVI, éd. cit., p. 513.

15 Cicéron, *Des lois*, V, préambule sur le droit naturel, dans *De la république, Des lois*, éd. C. Appuhn, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1954, p. 235 : « Sachez-le : en nulle matière on ne peut de plus belle façon étaler tous les dons que l'homme a reçus de la nature, montrer quelle foule d'excellentes choses renferme l'âme humaine, quels offices, quelles fonctions nous sommes de naissance tenus de remplir, les liens qui nous unissent aux autres hommes et la société naturelle qu'ils forment. Une fois ces principes posés, on trouvera facilement la source des lois et du droit. [...] Car c'est la nature du droit que nous voulons exposer, et c'est à la nature de l'homme qu'il faut la demander [...] ».

nous avons vis-à-vis des habitants du Nouveau Monde, si cannibales soient-ils<sup>16</sup>. Il est cependant impossible d'en faire le fin mot de l'histoire, puisque la déconstruction doctrinale magistrale qu'entreprend l'« Apologie de Raimond Sebond » n'évite pas le stoïcisme et nous fait lire, alors qu'il s'agit de la question du fondement des lois, que ces stoïciens « sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence<sup>17</sup> ». La discussion sur leur nombre et leur nature est alors le signe de leur inanité. En définitive, si l'hypothèse d'une unité morale du genre humain, héritage stoïcien, pouvait être faite et résister plus longtemps que l'hypothèse logique, elle s'avère finalement n'être qu'un effet topique, utilisé en certains points du texte, contesté en d'autres.

110

En plus de ces sources possibles, reste un contexte à évoquer, celui de la pensée renaissante de l'homme comme puissance, devant être édifié ou ayant à s'édifier, ne pouvant être défini puisqu'ayant à se définir lui-même. L'unité du genre humain serait alors plus liée à son indétermination qu'à des propriétés spécifiques. Un certain nombre de sources antiques nourrissent le *topos* de l'homme créateur de lui-même, parmi lesquelles il faut principalement citer le début du livre VII de l'*Histoire naturelle* de Pline, mais aussi Lucrèce, Pindare ou Platon dans le mythe de Prométhée tel qu'il est rapporté dans le *Protagoras*. Il suffira ici d'évoquer le discours fictif adressé par Dieu à Adam, dans la *Dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, qui fait de l'homme un « caméléon » et met en exergue cette nécessité de tirer de soi ce que l'on a à être<sup>18</sup>. Un certain nombre de thématiques montaigniennes pourraient concorder avec cette compréhension de l'unité du genre humain par le manque de caractéristiques *a priori*, notamment celle de la « souplesse » dont Montaigne fait un idéal à la fois physique et moral, vantant ces « âmes a plusieurs étages » et regrettant l'effet de la coutume qui fige l'être en un nombre très restreint de possibilités<sup>19</sup>. Ces éléments conduisent par exemple André Tournon à « penser [l'homme chez Montaigne] en termes d'activité et pas de statut<sup>20</sup> ». Cependant, si le propos de Montaigne rencontre parfois l'éloge humaniste de la liberté de l'homme, ses jugements conjoints sur le néant qu'il représente et sur son informité, sur la labilité infinie qui le perd font du rapprochement proposé à nouveau une rencontre occasionnelle et non un modèle opératoire.

16 *Les Essais*, I, 31, éd. cit., p. 205-206.

17 *Ibid.*, II, 12, p. 579.

18 Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, 1993, p. 5-6.

19 Voir *Les Essais*, III, 3, éd. cit., p. 821 ; III, 13, p. 1083 ; ou encore I, 14, p. 57 ; II, 20, p. 675.

20 A. Tournon, « L'humaine condition : Que sais-je ? Qui suis-je ? », dans *Montaigne et la question de l'homme*, dir. M.-L. Demonet, Paris, PUF, 1999, p. 23.

Ainsi, à l'issue de ce premier parcours, il s'agit de retenir que la question de l'unité du genre humain n'est pas d'emblée résolue par la négative, ni même écartée par Montaigne. S'il récuse l'efficacité de la voie logique pour y parvenir, il semble attentif à la voie morale ou pratique, pour laquelle il trouve des appuis dans le stoïcisme, plus spécifiquement dans le cicéronianisme et dans l'insistance chez les philosophes renaissants sur l'indétermination spécifique de l'homme. Néanmoins, et comme « il y a prou loi de parler partout, et pour et contre<sup>21</sup> », les pistes retenues jusqu'à ce point sont submergées par un relativisme bien plus souvent manifeste, qui déconstruit sciemment ces idées d'unité et de genre. On a tendance à le présenter comme le fruit de l'expérience, peut-être faut-il en douter plus avant.

Lorsque Montaigne relativise l'unité du genre humain, il procède de manière systématique (en extension tout au moins), thématissant la diversité de l'humanité, mais aussi sa division voire radicalement son éclatement. Ces trois perspectives ne sont pas réductibles les unes aux autres et n'ont pas la même portée.

« Nous voyons en ce monde une infinie difference et varieté<sup>22</sup> ». Que l'humanité tout d'abord soit diverse, ou plurielle, hétérogène, est l'un des fruits de cette « science humaine<sup>23</sup> » que Montaigne appelle à plusieurs reprises de ses vœux, contre un ethnocentrisme naïf. Toute unité ne serait qu'un acte simpliste de l'esprit, alors que le sens de la diversité s'acquiert, de pair avec la méfiance quant à notre jugement qui procède trop souvent par analogie. Revenons tout d'abord au texte cité plus haut dans lequel Socrate était convoqué comme exemple d'un sain cosmopolitisme. Il s'agit pour Montaigne, dans le chapitre « De l'institution des enfants », d'illustrer la formule : « Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde » alors que spontanément « nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veuë raccourcie à la longueur de nostre nez »<sup>24</sup>. Suivent une série d'exemples explicites, la leçon de ces exemples (« Nous sommes insensiblement tous en cette erreur : erreur de grande suite et prejudice »), et le remède à l'erreur ou à l'illusion précédemment décrite (« qui se presente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre mere nature en son entiere magesté ; qui lit en son visage une si generale et constante varieté ; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe tres delicate : celui-là seul

<sup>21</sup> *Les Essais*, I, 47, éd. cit., p. 281.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 12, p. 525.

<sup>23</sup> Voir *ibid.*, II, 10, p. 416.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 26, p. 157.

estime les choses selon leur juste grandeur<sup>25</sup> »). Le chapitre « Des cannibales » procède à la même révolution du jugement, appelé à basculer hors de son siège habituel, à adopter un référentiel nouveau<sup>26</sup>. Ainsi, si Montaigne, dans le cadre d'une « science de l'homme » insiste sur la diversité de l'humanité, c'est dans une perspective épistémologique, dans un souci de la vérité qui veut éviter l'extrême subjectivité à laquelle nous sommes condamnés par notre situation dans le temps et dans l'espace. Renforcer le jugement, c'est lui faire réaliser ses critères, ses normes et les relativiser, ce qui peut effectivement conduire à des énoncés sceptiques, à l'affirmation de l'incapacité de juger. C'est dans une perspective connexe qu'est produite la critique logique de l'identité et par conséquent de l'induction au début du chapitre « De l'expérience »<sup>27</sup>. Ainsi, souvent, lorsque Montaigne insiste sur la diversité du genre humain (et de manière parallèle sur le préjugé en lequel consisterait son appréhension univoque), qu'il s'agisse d'un contexte pédagogique, épistémologique ou logique, la visée est toujours thérapeutique : il est impossible de bien juger et de connaître sans la conscience de cette diversité, qu'il faut faire acquérir, même si le risque est de parvenir à l'impossibilité de connaître.

La critique de l'unité du genre humain repose non seulement sur le constat de la diversité, mais également sur celui de sa division, de son incohérence ou discordance. La perspective est alors bien plus politique et morale, voire religieuse. Les hommes se déchirent, souligne Montaigne. Ils se déchirent même de manière hyperbolique. Ce faisant ils s'entre-détruisent. Les *Essais* regorgent d'exemples empruntés aux historiens, lesquels se complaisent dans ces moments tumultueux que sont les guerres, mais ont surtout l'occasion d'une analyse directe de la guerre civile, « monstrueuse guerre », guerre de soi contre soi, guerre au cours de laquelle le soi « se ronge et se defaict par son propre venin »<sup>28</sup>. Montaigne use régulièrement de la métaphore corporelle lorsqu'il est question de la guerre civile : on s'y déchire, on s'y démembre, on s'y dissout, « tout le corps s'en sent, de la tête aux talons », on y « démembre » sa mère, en donnant à ronger les pièces. Effet des passions (la rage, le zèle, l'ambition, l'avarice, la vengeance, la licence), plus rien n'y est contrôlable, la maladie fait rage, elle contamine de plus en plus de membres et il est impossible de l'arrêter (au moins peut-on s'en instruire). Fondamentalement, cette guerre est l'illustration de la cruauté des hommes. Par définition, cette cruauté est inhumanité<sup>29</sup>, oublié,

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, I, 31, p. 205.

27 *Ibid.*, III, 13, p. 1065.

28 *Ibid.*, III, 12, p. 1041.

29 Voir François Prost, « *Humanitas* : originalité d'un concept cicéronien », *L'Art du comprendre*, n° 15, « Philosophies de l'humanisme », 2006, p. 32.

voire dissolution, de ce qui est humain et peut parler à l'humain. La référence à la guerre civile dans le chapitre « De la cruauté » est particulièrement explicite de ce point de vue :

Je vy en une saison en laquelle nous foisonnons en exemples incroyables de ce vice, par la licence de nos guerres civiles ; et ne voit on rien aux histoires anciennes de plus extreme que ce que nous en essayons tous les jours. Mais cela ne m'y a nullement aprivoisé. A peine me pouvoy-je persuader, avant que je l'eusse veu, qu'il se fut trouvé des ames si monstrueuses, qui, pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre : hacher et detrencher les membres d'autrui ; esguiser leur esprit à inventer des tourmens inusitez et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvemens pitoyables, des gemissemens et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. Car voylà l'extreme point où la cruauté puisse atteindre. *Que l'homme tue un homme sans colere, sans crainte, seulement pour le voir expirer*<sup>30</sup>.

Deux éléments importants méritent d'être soulignés dans ce passage : d'une part le caractère non pathologique de la cruauté, qui implique qu'on ne puisse espérer la maîtriser ou s'en extraire, ce qui fait courir effectivement à l'humanité le plus grand risque ; d'autre part les termes par lesquels Montaigne désigne ici encore l'homme : des « âmes » qui « veulent ». Certes l'humain se retourne contre l'humain, la discordance produit le démembrement, mais la référence à une humanité soit matérielle (l'ensemble des hommes) soit morale (un sentiment qui pourrait les unir) demeure.

Tel ne va plus être finalement le cas lorsque Montaigne, de manière bien plus radicale, va penser l'éclatement même de la notion d'humanité, son caractère insensé. C'est essentiellement la réflexion de la question animale qui conduit Montaigne à « mettre en doute la clôture générique<sup>31</sup> », en affirmant qu'« il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête<sup>32</sup> ». Le dossier à nouveau est bien connu et a été excellemment traité, retenons-en seulement ici pour notre propos trois éléments.

Rappelons d'abord le contexte et la finalité d'une telle position. C'est essentiellement dans l'« Apologie de Raimond Sebon », au travers de son fameux bestiaire, qui s'étend sur une trentaine de pages, que la thèse de l'indistinction entre l'homme et l'animal se trouve développée. La visée de Montaigne est alors énoncée dans des termes radicaux : « froisser et fouler aux pieds l'orgueil et

<sup>30</sup> *Les Essais*, II, 11, éd. cit., p. 432 ; la citation est de Sénèque (*Lettres à Lucilius*, XC).

<sup>31</sup> L'expression est de Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 52.

<sup>32</sup> *Les Essais*, I, 42, éd. cit., p. 258.

humaine fierté<sup>33</sup> ». La visée n'est plus épistémologique ni même morale, elle est idéologique. À tel point d'ailleurs que la radicalisation du propos montaignien est sans pareille dans les *Essais*, que l'« Apologie de Raimond Sebon » a souvent fait figure d'exception. Le scepticisme s'y trouve non seulement exposé mais instrumentalisé, tout comme le stoïcisme a pu l'être à d'autres moments. Montaigne présente d'ailleurs son texte comme un « extrême remède », ou un « préservatif » (« dernier tour d'escrime »)<sup>34</sup>, son caractère hyperbolique ne lui échappe pas.

114

Attardons-nous ensuite sur les conséquences morales de cette indistinction postulée de l'humanité. Faut-il prendre au pied de la lettre l'idée d'une extension de l'humanité (au sens de la bienveillance) à l'ensemble du monde vivant ? Dans le chapitre « De la cruauté », nous lisons ceci : « Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle<sup>35</sup> ». Si le passage se clôt sur l'idée d'une mutualité de l'obligation, nous intéresse plus la disproportion entre la « justice » due aux hommes, et la « grâce » ou la « benignité » dues aux animaux. La grâce par définition est une faveur, un don accordé sans qu'il ne soit dû. La benignité désigne quant à elle la bonté ou l'indulgence. Montaigne parle ailleurs de la « magnanimité » que nous devons aux animaux. L'ensemble de ces termes implique une absence de réciprocité et même d'égalité entre l'homme et l'animal, maintient au contraire la séparation des genres, voire une certaine hiérarchie. À tel point qu'il faut sans doute moins y lire une conséquence du bestiaire, que des considérations tout à fait autres sur la question animale<sup>36</sup>.

Enfin, c'est le type de discours que constitue le bestiaire dans l'économie des *Essais* qu'il faut souligner : tributaire d'un intertexte copieux et presque constant, le propos de Montaigne est en réalité un entrelacs d'emprunts et de citations de sources antiques et renaissantes, au premier rang desquels l'on trouve le *corpus* sceptique<sup>37</sup>. On n'est donc plus sur le registre du discours d'expérience contre les théories (tel était le cas précédemment lorsqu'il était question de la diversité et de la discordance du genre humain), mais ce relativisme est lui-même un discours théorique, peut-être plus étendu, mais à la portée comparable à la reprise du stoïcisme dans d'autres contextes par exemple. Ayant dès lors le même statut que les éléments évoqués plus haut sur l'unité du genre humain,

---

33 *Ibid.*, II, 12, p. 448.

34 *Ibid.*, p. 558.

35 *Ibid.*, II, 11, p. 435.

36 Un « cousinage » : *ibid.*, p. 434.

37 Voir T. Gontier, *De l'homme à l'animal, op. cit.*, p. 41.

cet « éclatement » serait lui-même relativisé. Montaigne serait simplement à nouveau tombé du côté où il se penche<sup>38</sup>.

Au terme de ce second parcours, dont la finalité était d'établir en quoi ce que l'on nomme communément le relativisme montaignien a pour effet de mettre à mal l'idée d'unité du genre humain, en insistant sur la diversité de celui-ci, sur sa division, et, bien plus radicalement, sur la vacuité du caractère générique lui-même, il demeure néanmoins impossible de (re)construire une théorie montaignienne univoque puisque ce n'est que caricaturalement qu'on oppose l'expérience (qui serait la source de ce relativisme et le fin mot de l'histoire du propos montaignien) à tous les modèles théoriques contradictoires qui hantent le texte. L'acmé du relativisme montaignien, loin d'être expérimental, n'est que le fruit du rejeu des théories sceptiques, et n'apparaît que comme un instrument provisoire, dont les assertions sont mises en balance ailleurs. Qu'espérer dès lors des *Essais*, outre ce prisme dont je me suis faite jusqu'ici l'écho et qui a le mérite tout au moins de produire un état de la question, d'un point de vue philosophique, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle ? L'issue nous est offerte par une autre catégorie de textes, d'apparence bien plus anecdotique, dans les *Essais*, qui offrent le récit d'une expérience originaire et permettent une paradoxale reconstitution expérimentale de l'idée d'unité.

L'extrait auquel je m'attacherai principalement, dans ce dernier parcours, se trouve à la toute fin du chapitre « De la physionomie »<sup>39</sup>. Il met en valeur la figure de l'ennemi, qui incarne par excellence les trois dimensions de la désunion précédemment évoquée : la diversité, la dissension, voire l'hétérogénéité spécifique puisque l'ennemi est celui que je vis comme n'ayant rien en commun avec moi. Ainsi, plus que les autres figures de l'altérité communément évoquées dans les analyses des *Essais* (le monstre, le Cannibale, la sorcière, la femme, l'enfant...), il nous place au cœur du questionnement sur l'unité du genre humain.

Le passage relate deux événements dont Montaigne fut le protagoniste, ou plutôt la proie : dans le premier, son château aurait pu être pris par ruse, si l'ennemi n'avait « miraculeusement » tourné bride alors qu'il se trouvait déjà dans les murs ; dans le second, Montaigne lui-même eût pu périr dans une embuscade si, non moins « miraculeusement », ses ravisseurs ne se fussent ravisés et ne l'eussent remis en selle doté de tous ses biens. Ce caractère « miraculeux » de l'événement est souligné par Montaigne : il ne comprend pas ces volte-face, n'en saisit pas la cause, n'est donc pas capable de les expliquer. Les

<sup>38</sup> *Les Essais*, II, 12, éd. cit., p. 376.

<sup>39</sup> *Ibid.*, III, 12, p. 1060 sq.

deux événements servent *a minima* à illustrer l'idée du crédit que l'on accorde à la bonne mine d'un individu. Il s'agit bien plus profondément de la description d'une interaction, de l'expérience du schisme possible entre hommes à la conscience de leur unité réelle.

116

L'épreuve de cette unité nous en dit plus sur sa source et ses conséquences si l'on s'efforce de comprendre ces deux récits comme des « faits sociaux » au sens qu'accorde à cette notion Émile Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique* : le fait social n'est pas l'équivalent de n'importe quel « événement humain », dont la biologie ou la psychologie pourraient à elles seules rendre raison<sup>40</sup>. Ainsi, je n'interpréterai pas le texte comme un témoignage de la vie de Montaigne, ne permettant de répondre qu'à une curiosité biographique. Les faits sociaux sont des manières d'agir, de sentir et de penser qui existent « en dehors » des consciences individuelles, qui sont extérieures à l'individu et qui sont dotées d'un pouvoir coercitif. Il est dès lors possible de considérer les faits sociaux comme des choses et de les opposer aux représentations auxquelles nous nous fions en règle générale et qui ne constituent qu'un voile qui s'interpose entre la réalité et nous, et nous la masque, représentations que Durkheim rapproche d'ailleurs des idoles baconiennes. Saisir un fait social implique d'abord d'écartier toutes les prénotions, ou « anticipations transcendantales de la réalité ». À nouveau le texte ne sera pas lu comme l'illustration d'une sagesse stoïque ou sceptique, qui pourraient éventuellement se rencontrer dans l'idée d'indifférence ici manifestée ou jouée par le protagoniste. Il faut de surcroît prendre au sérieux l'avertissement d'un autre sociologue, Cyril Lemieux, qui soutient que « le sens de nos actes n'est pas un mystère enfoui dans nos pensées, mais qu'il est tout entier “lisible” dans l'enchaînement des échanges qui constituent une scène sociale<sup>41</sup> ». C'est la raison pour laquelle il prend très au sérieux ces « actions-en-retour », qu'ils nomment « devoirs » ou « grâces », par lesquelles un entourage réagit à une action. C'est bien à ces « actions-en-retour » que nous avons affaire dans notre passage.

Les « prénotions » étant écartées, que reste-t-il ? Il reste un corps et une contagion. Le récit de Montaigne insiste sur le fondement corporel du revirement des ennemis, *a priori* prêts à tout : son « visage », ses « yeux », sa « voix » (alors que les ennemis étaient d'abord « masqués » puis interviennent à visage découvert) ; et ce, alors que la raison est vaine, inefficace : trois heures de « contestation » ont été inutilement menées. Il est impossible de négliger ce paramètre en contexte montaignien : le discrédit de la raison – qu'il faut savoir

40 Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, PUF, 1990, chap. I.

41 C. Lemieux, *Le Devoir et la Grâce*, Paris, Economica, 2009.

« contourner<sup>42</sup> » – a déjà été évoqué, mais pas son pendant dans les *Essais*, c'est-à-dire « notre condition merveilleusement corporelle<sup>43</sup> ». Or, il y a du côté de la corporéité et de la sensibilité un terreau possible pour la sociabilité, voire l'universalité. Je me contenterai ici d'évoquer quelques passages allant dans ce sens : dans « De l'art de conférer », Montaigne s'élève contre l'abstraction, faisant des « sens » « nos propres et premiers juges ». Il soutient alors que « la meilleure et la plus effectuelle part des polices » consiste en un « meslange de ceremonies et apparences superficielles »<sup>44</sup>. Ainsi, la liaison à autrui doit-elle être plus sensible que morale afin d'être efficace. Dans l'« Apologie », prenant en charge, au cours du bestiaire, la thématique du langage, il constate la diversité des langues qui nous empêche de nous comprendre, étendant le propos à la communication entre les hommes et les bêtes peut-être rendue également impossible par la diversité des idiomes. Mais il évoque aussi un langage corporel (des mains, de la tête, des sourcils, des épaules) dont la portée dépasse largement celle de la langue : « Il n'est mouvement qui ne parle et un langage intelligible sans discipline et un langage publique : qui faict, voyant la varieté et usage distingué des autres, que cestuy cy doit plus tost estre jugé le propre de l'humaine nature<sup>45</sup> ». Ainsi, le corps nous reliait bien plus évidemment à l'altérité que notre esprit qui préjuge et notre parole à la portée toute relative. On trouve encore dans le chapitre « De la présomption » le même type d'assertion faisant de la « beauté » (physique) un passeport universel<sup>46</sup>. Enfin, dans le chapitre « De l'amitié », Montaigne rêve d'une « accointance, libre et volontaire, où non seulement les ames eussent cette entiere jouissance, mais encores où les corps eussent part à l'alliance, où l'homme fust engagé tout entier : il est certain que l'amitié en seroit plus pleine et plus comble<sup>47</sup> ». On notera à ce point que Montaigne ne réduit pas l'âme au corps, ou n'affirme pas l'exclusivité du corps, l'inexistence de l'âme. L'homme est « estroite cousture de l'esprit et du corps<sup>48</sup> », lesquels se doivent « mutuels offices », le corps ayant à « arrester la legereté de l'esprit et la fixer ». De fait, dans le passage qui nous occupe, le « ravisement », en apparence insensé, est le fait des ennemis, et la constance appartient à Montaigne qui maintient le même discours et surtout garde le même visage. La constance, la simplicité, la confiance sont physiquement déterminées ici, ce qui n'est pas sans évoquer la valeur du repos, souvent soulignée dans les *Essais*. Ainsi, que

42 *Les Essais*, II, 12, éd. cit., p. 565.

43 *Ibid.*, III, 8, p. 930.

44 *Ibid.* Voir aussi III, 13, p. 1106 : « Moi, qui ne manie que terre à terre, hais cette inhumaine sapience qui nous veut rendre dédaigneux et ennemis de la culture du corps ».

45 *Ibid.*, II, 12, p. 454.

46 Voir *ibid.*, II, 17, p. 639.

47 *Ibid.*, I, 28, p. 186-187.

48 *Ibid.*, I, 21, p. 104. Voir également III, 13, p. 1114.

le corps fasse sens dans cet épisode est bien à relier à des fondamentaux de la philosophie montaignienne.

Mais ce corps qui fait sens est de surcroît contagieux, puisqu'il conduit à un revirement inexplicable (non rationalisable) de l'ennemi. La contagion peut-elle être prise comme notion opératoire pour qu'affleure dans l'interaction entre hommes l'idée, ou le sentiment d'une unité du genre humain, en tout cas d'un devoir vis-à-vis d'autrui (Montaigne étant estimé « indigne d'une telle mes-aventure » par son agresseur) ?

118 L'hypothèse est tenable, et cette « contagion » que nous constatons ici a pu être conceptualisée par Aristote par exemple lorsqu'il analyse la bienveillance dans sa *Rhétorique*. L'efficacité du discours, son caractère persuasif, explique-t-il, tient non seulement à ce qui est dit mais également à comment cela est dit, et plus profondément encore à qui le dit. Ici intervient l'*èthos* du discoureur, son « caractère<sup>49</sup> ». L'orateur doit se présenter conforme à certains canons préétablis de la crédibilité, auxquels ressortissent fondamentalement « le bon sens, la vertu et la bienveillance<sup>50</sup> ». La bienveillance nous intéresse ici particulièrement parce qu'elle engage le traitement des passions et le retour à cette corporéité qui semble maîtresse dans le passage étudié. Le quatrième chapitre du livre II de la *Rhétorique* s'emploie à déterminer les motifs et les bénéficiaires de l'amitié, genre sous lequel se range la bienveillance<sup>51</sup>. Il faut souligner pour notre propos que cette passion se fonde sur la réciprocité, d'où l'ambiguïté de la description rhétorique de l'*èthos* qui consiste à la fois à manifester de la bienveillance et à susciter celle-ci : on ne parviendra à se la concilier qu'en la manifestant<sup>52</sup>. Le premier livre du *Traité des devoirs* de Cicéron consacre un assez long développement à cette même notion, dont nous ne retiendrons ici qu'une formule : « toute vertu nous attire à elle<sup>53</sup> ». La faveur suscitée par la manifestation de la bienveillance et l'économie des bons offices qui en résulte rendent tout autant raison du lien social que de la mécanique de l'*èthos* au sein du discours en régime aristotélicien ou cicéronien. L'ennemi initial, potentiellement inhumain, est ramené à l'humanité par la posture de Montaigne. Dans un tout autre contexte, Montaigne fait fond sur le même principe de la contagion pour affirmer qu'un « parler ouvert, ouvre un autre parler et le tire hors<sup>54</sup> ».

49 Voir Aristote, *Rhétorique*, II, I, 2, trad. C.-É. Ruelle, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche », 1991, p. 181.

50 *Ibid.*, II, I, 5, p. 182.

51 Voir *Éthique à Nicomaque*, IX, 5, Paris, Vrin, 1990, p. 448.

52 Aristote, *Rhétorique*, II, IV, 1 à 19, éd. cit., p. 196-199.

53 Cicéron, *Traité des devoirs*, éd. cit., livre I, XVII, p. 515.

54 *Les Essais*, III, 1, éd. cit., p. 792.

En définitive, ces trois dernières pages du chapitre « De la physionomie » n'ont rien d'anecdotique ni de naïf mais se fondent sur les « mœurs souterraines » contre les « opinions supercélestes », pour emprunter ces deux formules aux toutes dernières pages des *Essais*, afin de donner un sens à notre humanité, qui ne peut être ni définie, ni oubliée, tenant peut-être seulement en un « pari ».



Michèle Clément

Y a-t-il une nouvelle anthropologie à la Renaissance ? La question est redoutablement vaste et, surtout, elle n'a pas le même sens selon qu'on la pose d'un point de vue philosophique et synthétique (« l'unité du genre humain ») ou d'un point de vue ethnologique et analytique (« race et histoire »). Selon qu'on choisit l'une ou l'autre perspective, on ne parle pas de la même chose. Je partirai de la première. L'expression *le genre humain* est courante au XVI<sup>e</sup> siècle, et déjà usitée en moyen français<sup>1</sup>. De *La Concorde du genre humain* de Jean Lemaire de Belges (1508) aux *Politiques d'Aristote, esquelles est montré la science de gouverner le genre humain en toutes especes d'estats publics* traduites par Loÿs Le Roy en 1568, l'expression est sans cesse utilisée pour dire l'unité du genre humain mais, justement les critères définitoires du *genre humain* ne sont pas toujours les mêmes. Lemaire de Belges parle du genre humain ramené aux contours de la Chrétienté en célébrant le traité de Cambrai<sup>2</sup> et la concorde entre chrétiens, préalable nécessaire à une croisade contre les Turcs, alors que Loÿs Le Roy, traduisant Aristote, se place à un niveau d'abstraction supérieure en évoquant sous la locution *genre humain* l'*anthropos* en tant qu'« animal social », sachant que cette catégorie conceptuelle grecque exclut originellement les esclaves du genre humain. Le *genre humain* correspond donc à une catégorie conceptuelle partagée au XVI<sup>e</sup> siècle, mais polysémique et d'extension variable, désignant parfois l'humanité chrétienne, parfois l'espèce humaine sans distinction de religion (entre autres possibilités), mais résultant d'un partage originel entre humains légitimes et humains délégitimés, exclus du genre humain. La contradiction est donc clairement posée au cœur de la représentation du genre humain : il y a des humains à l'extérieur du genre humain. Penser le *genre humain* consiste donc à s'autoriser à placer à l'extérieur

1 Voir les exemples donnés par le *Dictionnaire du moyen français* (<http://www.atilf.fr/dmf>).

2 Ce traité, signé le 10 décembre 1508, est un accord de paix entre l'empereur Maximilien et le roi de France Louis XII incluant leurs alliés, le pape, le roi d'Angleterre, le roi d'Aragon et celui de Hongrie, dans l'intention d'attaquer les Ottomans.

du genre humain certaines catégories d'humains, variables selon les contextes. C'est la mise à mal du principe du tiers exclu<sup>3</sup>.

Par son étymologie pourtant (*genus* : naissance, filiation), la locution *genre humain* dénote l'origine unique de l'espèce humaine, le monogénisme qui en fait l'unité et renvoie à la création des premiers parents par Dieu. L'unité du genre humain est un postulat religieux chrétien, fondé sur le texte biblique, intangible, selon lequel tous les peuples de la terre sont les descendants des premiers parents et partagent la même dignité d'avoir été créés à l'image de Dieu. Ce postulat issu de l'Ancien Testament est redoublé dans le Nouveau Testament par l'affirmation fracassante de Paul dans l'épître aux Galates : « Il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclaves ni hommes libres, il n'y a ni hommes ni femmes, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus<sup>4</sup> ». Du monogénisme on passe à l'universalisme chrétien dans sa plus belle formulation : « l'Église universelle », au sens étymologique, serait alors la manifestation de l'unité du genre humain : aucun humain ne peut être extérieur au genre humain.

122

Ce monogénisme universaliste doit fonctionner strictement sur le principe du tiers exclu. Soient deux propositions contradictoires : « tout homme fait partie du genre humain » (p) ; « quelques hommes ne font pas partie du genre humain » (non p). L'une seule des deux est vraie, il n'y pas de troisième possibilité. Le monogénisme valide la première (« tout homme fait partie du genre humain unifié puisque la filiation est unique »). Or les humanistes vont très souvent déroger au tiers exclu en inventant la proposition : tout homme ne fait pas partie du genre humain malgré la filiation unique qui les constitue en un seul genre. C'est cette butée que je vais essayer d'analyser.

Rémi Brague, qui montre souvent, et à juste titre, les fausses solutions de continuité entre Moyen Âge et Renaissance, admet pourtant que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'est pas très souvent posée dans l'Antiquité et au Moyen Âge<sup>5</sup> et que cela devient une question à la fin du xv<sup>e</sup> siècle et au xvi<sup>e</sup> siècle. C'est ce que l'anthologie de Cassirer, Kristeller et Randall avait

3 En logique, le principe du tiers exclu veut que pour toute proposition p, la proposition « p ou (non p) » soit vraie. Ce qui signifie que pour toute proposition p, on doit accepter soit p, soit sa négation. Selon Aristote : « Il n'est pas possible non plus qu'il y ait aucun intermédiaire entre des énoncés contradictoires : il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet » (Aristote, *Métaphysique*, Gamma, 1011b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, t. I, p. 235).

4 Galates, III, 28, traduction de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1998 (on trouve dans la *Bible* imprimée chez Jean de Tournes, à Lyon en 1561 : « il n'y ha ne Juif ne Grec, il n'y ha ne serf ne franc, il n'y ha ne masle ne femelle : car vous estes tous un en JESUS CHRIST »).

5 Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* [1999], Paris, LGF, coll. « Biblio essais », 2002, p. 135.

appelé *The Renaissance Philosophy of Man*<sup>6</sup>. En s'attachant à définir l'homme, les humanistes européens se trouvent confrontés à l'alternative suivante : définir le genre humain par exclusion au sein même de l'ensemble supposé, ou définir le genre humain par abolition de la distinction au sein de cet ensemble.

Pic de La Mirandole, dans le *De dignitate hominis*, est un de ceux qui vont tenter de relever ce défi de l'abolition de la distinction, mais on verra pourtant qu'il bute sur un écueil majeur. Avec *Microcosme*, publié en 1562, Maurice Scève va lui aussi s'employer à définir le genre humain par abolition de la distinction en son sein, grâce à la reformulation du *topos* du microcosme, et il va réussir en outre à contourner l'écueil. En prenant le discours de Pic de La Mirandole comme contrepoint, je vais essayer de montrer que *Microcosme* de Scève<sup>7</sup> est d'une part l'un des derniers visages du postulat microcosmique et que d'autre part il présente l'atout d'un traitement poétique, c'est-à-dire l'atout du recours à la fiction pour penser l'unité du genre humain.

#### L'HOMME SELON PIC DE LA MIRANDOLE

Le traité de Pic est un discours (*oratio*) et se présente donc comme tel : un morceau de rhétorique préalablement conçu comme avant-propos (*captatio benevolentiae*) de ses *Conclusiones* destinée aux Pères (*Patres*) que sont les cardinaux catholiques réunis à Rome et devant lesquels il aurait dû prononcer ce discours en 1486. Le texte se place donc à un niveau général d'abstraction, celui du discours savant. La dignité de l'homme, qui en est le sujet, célèbre sans exclusion la grandeur de tout le genre humain sous la forme du substantif générique, l'homme (*homo*). L'universalisme que construit Pic est dérivé de l'origine unique de l'humanité et il se concrétise par un vaste syncrétisme qui vise à la concorde des cultures et des religions. L'unité du genre humain rassemble grecs, juifs, musulmans, chrétiens, chaldéens, zoroastriens, égyptiens... car, comme il le dit à travers la citation du Psaume LXXXII : « Vous êtes tous des dieux et des enfants du Très Haut<sup>8</sup> ».

6 *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino*, dir. E. Cassirer, P.-O. Kristeller, J.-H. Randall, Chicago/London, Chicago UP, 1948.

7 L'édition de référence sera l'édition originale : *Microcosme*, Lyon, Jean de Tournes, 1562 (voir mon édition critique, Paris, Garnier, 2013). La seule autre édition critique existante est celle d'Enzo Giudici : *Microcosme*, Paris/Cassino, Vrin/Garigliano, 1976. Les trois commentaires les plus développés du poème sont, outre l'introduction d'E. Giudici, le livre d'Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique au XVI<sup>e</sup> siècle* [1938], Lausanne, Éditions Rencontre, 1970 ; les chapitres que lui consacre V.-L. Saulnier dans sa thèse : *Maurice Scève. Italianisant, humaniste et poète*, Paris, Klincksieck, 2 vol., 1948 et 1949 (t. I, p. 406-529) ; et le livre de Hans Staub, *Le Curieux Désir*, Genève, Droz, 1967.

8 G. Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, trad. du latin et présenté par Y. Hersant, Combas, Éditions de l'éclat, 1993, p. 13.

L'homme est bien chez lui d'abord un concept (*homo* comme substantif généralisant dénotant un être humain, compte non tenu de son sexe ou de son origine ethnique) qui se définit par une nature dérogeant aux règles des autres espèces, pour ainsi dire produite par défaut au moment de la Création, lorsque Dieu n'avait plus de propriétés à distribuer à l'homme :

En fin de compte, le parfait ouvrier décida qu'à celui qui ne pouvait rien recevoir en propre serait commun tout ce qui avait été donné de particulier à chaque être isolément. Il prit donc *l'homme, cette œuvre indistinctement imagée*, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui adressa la parole en ces termes : « Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature »<sup>9</sup>.

124

Ce défaut de propriétés pour l'homme (qui est donc un défaut de déterminisme, si l'on peut dire) se retourne aisément en avantage, celui de la liberté et de la volonté, ce qui définit l'homme par la plasticité qui lui est propre (l'homme se dotera de la nature qu'il souhaite), plasticité que Pic va représenter *via* la métaphore de l'Homme-caméléon : « Qui n'admirerait notre caméléon<sup>10</sup> ? » L'homme a toutes les natures à sa portée ; il n'est pas contraint par une nature définie (*definita natura intra prescriptas leges*) mais au contraire, il est une *indiscretæ imaginis opus* (expression difficile à traduire : « œuvre indistinctement imagée » n'est pas satisfaisant<sup>11</sup> ; je dirais en prenant *indiscretæ* comme le contraire de *definita* : « œuvre non finie, œuvre ouverte »).

Mais si l'on fait retour sur le récit de création résumé par Pic, qui reprend la Genèse, il est sidérant de voir qu'il ne reprend ni le premier ni le deuxième des récits de création de la Bible (Gen., I, 26-27 et Gen., II, 21-22) car il invente un troisième récit où Dieu crée l'homme seul, Adam ; à partir de cette prémice, tous les exemples que Pic va développer pour démontrer la grandeur de l'homme seront des exemples masculins ; pas une seule femme ne représente la dignité

9 « *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra prescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies"* » (trad. cit., p. 7-9, je souligne).

10 « *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur ?* » (*ibid.*, p. 13).

11 On trouve presque la même traduction dans le volume des *Œuvres* de Pic de la Mirandole, édité par G. Tognon et O. Boulnois, Paris, PUF, 1993, p. 5 : « cette œuvre à l'image indistincte ».

de l'homme (dans tout le discours, seul le nom de la fille d'Épicure, Damo<sup>12</sup>, apparaît, comme dépositaire de quelques phrases de son père, pur réceptacle). Chez Pic, *homo* signifie *vir* sans l'ombre d'un doute<sup>13</sup>. La grande unité syncrétique du genre humain fonctionne sur une exclusion première, non dite, celle des femmes. Le genre humain est exclusivement mâle. Le pronom « nous » si fréquent dans le discours n'inclut pas les femmes. Quant au caméléonisme de l'homme, presque sans limites, il ne va pas jusqu'à inclure la possibilité explicite de prendre la forme d'une femme. Un des penseurs les plus universalistes de la Renaissance procède donc par exclusion au sein du genre humain (exclusion du féminin) pour en constituer l'unité. Constante historique, encore intangible pour des siècles, diront d'aucuns ? Sans besoin de penser aux rédacteurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789 qui sont aussi et encore de grands promoteurs de l'universalisme excluant, il est au contraire possible de vérifier qu'on peut penser autrement le genre humain au XVI<sup>e</sup> siècle.

#### FIGURATIONS DE L'HOMME UNIVERSEL

Le problème que Pic de la Mirandole partage avec la grande majorité des humanistes vient du fait que le concept d'homme appelle une image mentale ; or, dès qu'on passe à la représentation figurée (mentale ou non), la suspension de la détermination sexuelle (ou ethnique) n'est plus possible. Peut-on se représenter l'homme sans voir *un* homme ? Si l'on prend trois exemples d'illustrations : le dessin de l'homme zodiacal selon Gregor Reisch dans la *Margarita philosophica* (éd. de 1535), l'homme rationnel dans l'échelle des êtres selon Bovelles dans le *De sapiente* (1510) et « l'homme de Vitruve » dessiné par Jean Goujon dans la traduction française du *De Architectura* par Jean Martin (1547), la chose est claire : *homo est vir* dans tous les cas. L'échelle de Bovelles dans le *De sapiente* montre clairement la plasticité humaine telle que l'avait posée Pic de La Mirandole, mais il marque aussi et surtout que tout homme n'est pas un homme, ou du moins pas immédiatement un homme accompli : l'homme accompli (celui qui s'est donné la nature d'homme la plus élevée) est l'être qui combine *essentia, vita, sensus et ratio*, ce qui ne peut être le fait que

12 *De la dignité de l'homme*, trad. cit., p. 87 (emprunt à Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 42).

13 *Homo* a déjà en latin classique (chez Plaute) puis en latin chrétien (chez saint Jérôme) la possibilité de désigner l'homme mâle ; ainsi dans la Genèse, en II, 24, *homo* s'oppose à *uxor* pour désigner l'homme-mâle qui quittera ses parents pour prendre femme (« *Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae : et erunt duo in carne una* »). *Homo* a donc déjà perdu sa dimension universelle dans certaines occurrences (*idem* pour *anthropos* dans la *Septante*, à cet endroit précisément). La même ambiguïté perdure aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles entre un sens généralisant et un sens généré.

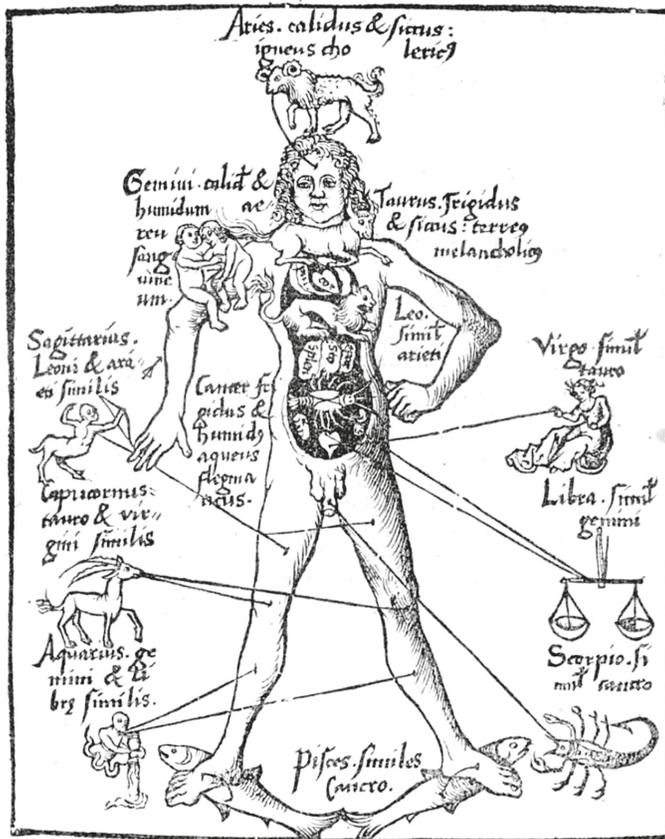


Fig. 1. L'homme zodiacal : Gregor Reisch, *Margarita philosophica*, Bâle, H. Petrus, 1535, p. 625 (Münich, Bayerische Staatsbibliothek)

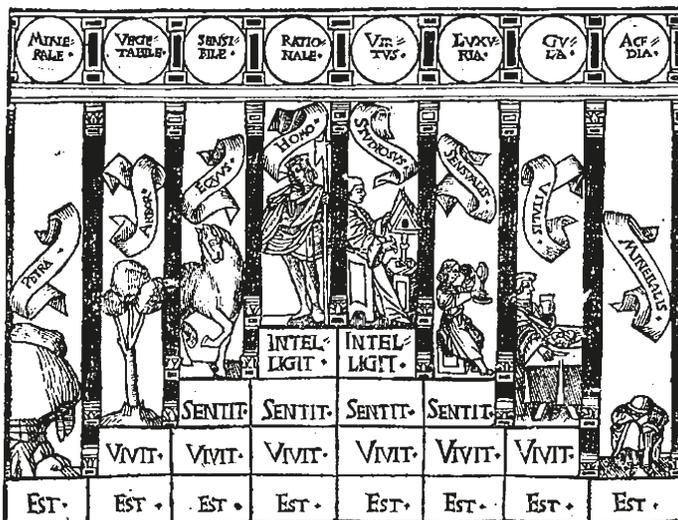


Fig. 2. Charles de Bovelles, *De Sapiente*, Paris, ex officina Henrici Stephani, 1509 (BnF)

### TROYSIEME LIVRE

Quant a la mesure du visage, depuis le bout du menton iusques au dessoubz des narines, cela entient vnetroysieme partie. Le nez aussi depuis le bout des susdictes narines iusques au mylieu d'entre les deux sourcilz, s'estend en pareille longueur: & l'espace de ce poinct la iusques a la plus basse racine des cheveux, qui fait le front, en a tout autant. Le pied, a comprendre la rondeur du talon passant par dessoubz la semelle iusques a l'extremite du second orteil, arriue a vne lixieme partie de toute la hauteur du corps. La coudee, c'est a dire depuis le ply du bras iusques au bout du doy du mylieu de la main, fait vne quatrieme bié mesure: & la poytrine ne plus ne moins, a prendre depuis le comëcement du ventre au dessus du nombril, iusques a dessoubz du menton.

En cas pareil tous les membres ont chacun leurs perfectes mesures & proportions, qui ayant esté suyuyes par les bons Paintres & Imagiers antiques, leur ont acquis des louenges infinies. A ceste cause ie dy que les membres des maisons sacrees doyent auoir en toutes leurs parties vne correspondance de mesures, se reneant a la totalité de la masse.

Or le centre ou poinct du mylieu du corps de l'homme, est naturellement le nombril: car si ledict homme estoit couché tout plat, ayant les piedz & les mains estendues, puis que l'on meist vne iambe du compas sur icelluy nombril, & qu'on allast de l'autre faisant vn rond, la ligne de la circonférence toucheroit iustement aux extremitez des doys de ses piedz & de ses mains.

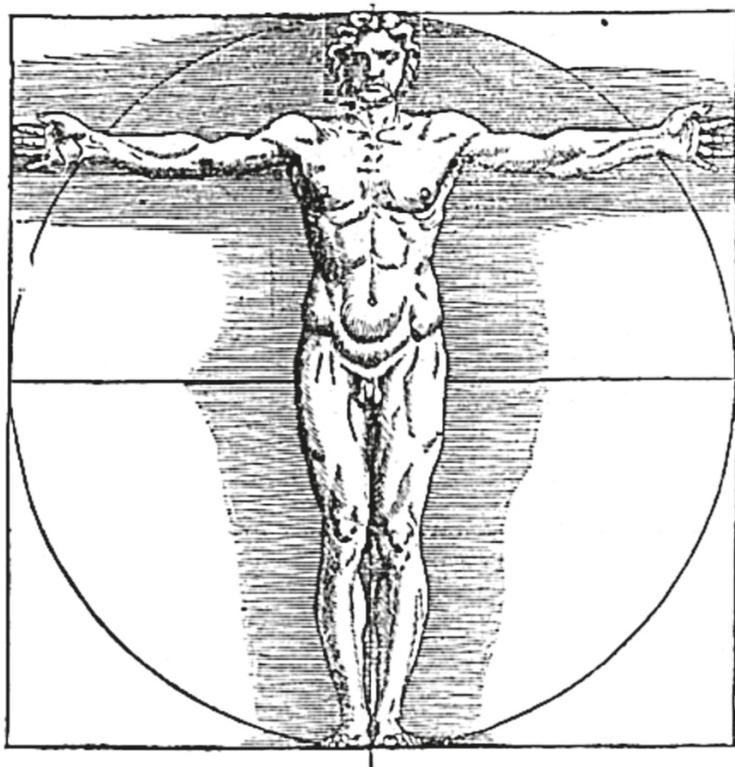


Fig. 3. L'homme de Vitruve gravé par Jean Goujon dans l'*Architecture, ou Art de bien bastir* de Marc Vitruve Pollion mis de latin en françoys par Jan Martin, Paris, J. Gazeau, 1547, troisième livre, f° 28 v° (Paris, ENSBA)

de l'homme studieux (et *studiosus* a du mal à trouver son répondant féminin) ; mais l'homme qui laisse dominer *sensus* ou *vita* ou *essentia* et qui s'est donné la nature d'un animal, d'un végétal ou d'une pierre est déjà en passe de s'exclure de l'humanité (l'humanité est bien un devenir et non une essence). L'homme devient un homme par la pratique des *studia humanitatis*. *Humanitas* et *dignitas* sont la même qualité de l'homme dont la nature, perfectible, est de puissance devenue acte, grâce à l'étude<sup>14</sup>. Les deux sens d'*humanitas* (le fait d'appartenir au genre humain et la perfectibilité actualisée par l'étude) se conjoignent donc dans l'*homo studiosus*, qui ne saurait être une femme. L'homme est toujours en danger de n'être pas un homme, mais une femme ne court aucun risque : elle n'en est pas un. Ni Pic ni Bovelles ne le disent expressément dans les textes évoqués, mais ils l'induisent sans conteste sans avoir même peut-être conscience de leur ostracisme.

128

Une exception cependant existe dans les représentations de l'humain : au frontispice du *De humani corporis fabrica* de Vésale<sup>15</sup>, le cadavre était une femme ! L'adjectif *humanus* est bien ici utilisé comme un neutre, qui comprend aussi bien le féminin que le masculin... mais pas pour qualifier un être vivant. La matière humaine (privée de son âme) serait bien la même, qu'on soit mâle ou femelle. Cela se confirme avec les *Tables anatomiques du corps humain universel : soit de l'Homme, ou de la Femme. Premièrement composees en Latin, par maistre Loys Vassée : Et depuis traduites par Jean Canappe* : le corps humain est « universel<sup>16</sup> », c'est-à-dire que l'homme et la femme sont faits de la même matière, et plus encore de la même manière, y compris au niveau génital, selon la théorie de l'isomorphisme sexuel<sup>17</sup> ; mais il est moins sûr que l'homme vivant, réunissant corps et âme, soit vraiment universel.

Il va donc falloir de la stratégie et de la subtilité pour éviter l'écueil d'un genre humain exclusivement pensable sur le mode masculin (et même plus précisément masculin blanc).

14 Voir l'article de Myriam Jacquemier, « *Feritas, humanitas et divinitas* comme aspects du vivre à la Renaissance dans *Microcosme* de Maurice Scève », dans *Feritas, humanitas et divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento*, dir. Luisa Secchi Tarugi, Firenze, Franco Cesati, 2012, p. 197-214.

15 André Vésale, *De Humani Corporis Fabrica libri septem*, Basileae, per J. Oporinum, 1543.

16 Le titre latin du traité de Louis Vassé est : *Lodovici Vassaei in Anatomem Corporis Humani tabulae quatuor* (voir les éditions de Venetiis, apud V. Vaugris, 1544 et 1549, ou de Parisiis, apud Vam V. Gaultherot, 1553). L'adjectif *universel* est donc bien un ajout de son traducteur Jean Canappe (*Tables anatomiques du corps humain universel : soit de l'Homme, ou de la Femme*, Lyon, Jean de Turnes, 1547).

17 Louis Vassé, *Tables anatomiques...*, trad. cit., p. 59-68. Voir l'analyse historique de cet isomorphisme par Thomas Laqueur, *La Fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992 [éd. originale : *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1990].

## SPÉCIFICITÉ DE SCÈVE DANS *MICROCOSME*

### Un « microcosme »

Scève va penser le genre humain sous le nom de *microcosme*, selon la vieille analogie antique dont la première formulation se trouve chez Démocrite<sup>18</sup>, sans cesse reprise au Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance – en cela rien d'original –, mais il va penser le microcosme seul, sans le combiner analogiquement avec le macrocosme (mot jamais écrit dans le poème), ce qui est une première surprise. Son but n'étant pas d'établir des analogies, il n'emprunte pas sa définition analogique du microcosme à Gregor Reisch, qui est pourtant son modèle, mainte fois suivi à la lettre. À la fin du livre VII de la *Margarita philosophica* consacré à l'astronomie, Reisch veut confirmer que le chiffre sept, essentiel en astronomie, a un répondant dans l'homme ; il vient d'expliquer que de la terre au firmament, les sept planètes sont espacées au total par sept tons, le sept devenant le « nombre de l'univers » et il ajoute pour preuve : « ainsi, c'est l'alliance des quatre éléments avec les trois puissances de l'âme qui permet l'accomplissement de l'homme qui est un microcosme<sup>19</sup> » – signature analogique par le sept. Scève n'a pas besoin de ces analogies car il pense l'homme et le monde dans un rapport d'inclusion : le monde est conçu dans l'esprit de l'homme, précisément dans l'esprit d'Adam, réceptacle du devenir du genre humain dans les livres II et III de *Microcosme*, du fait du songe prophétique envoyé par Dieu. C'est donc Adam précisément qui est défini comme un « microcosme » par Scève (en I, 147), comme le fait Pierre Comestor à l'ouverture de sa *Scolastica Historia*<sup>20</sup>. Mais Adam n'est pas un état stable et définitif du microcosme et c'est là où s'affirme toute la singularité de Scève.

### Un microcosme androgyne

L'autre source probable de Scève pour sa conception du « microcosme » est les *Dialogues d'amour* de Léon Hébreu [Juda Abravanel], peut-être lus dans la traduction française faite en 1551 par son ami Pontus de Tyard. Léon Hébreu, dans le deuxième dialogue, fait dire à Philon : « l'Homme (comme tu l'as ouï) est vraiment image de tout l'univers, appelé à cette occasion des grecs MICROCOSMOS, c'est-à-dire petit monde. Toutefois il faut entendre que

18 La théorie du microcosme et du macrocosme est répandue dans les différentes cultures du monde depuis l'Antiquité, puisqu'on la trouve déjà chez les philosophes grecs, en Inde et dans la Perse antique, puis chez les philosophes chrétiens, juifs et arabes au Moyen Âge : voir Rémi Brague, *La Sagesse du monde*, op. cit., p. 139-156.

19 « Sic et hominem qui est microcosmus, quatuor elementa cum tribus animae viribus perficiunt » (G. Reisch, *Margarita philosophica*, Basileae, excudebat H. Petrus, 1535, p. 581).

20 « Quandoque homo mundus dicitur quia in se totius mundi imaginem repræsentat. Unde a Domino homo omnis creatura dictus est, et Graecus hominem microcosmum, id est minorem mundum vocat » (P. Comestor, *Scolastica Historia*, Matriti, ex off. Antonij Gonzalez de Reyes, 1699, p. 5).

l'homme (ou autre animal parfait que l'on voudra) contient en soi et signifie mâle et femelle<sup>21</sup> ».

Je suppose cet emprunt parce que Scève réécrit tout autrement que Pic le récit biblique de la création ; il ne va pas choisir un seul des deux récits de création, qui plus est en l'amputant, il va tout au contraire et de façon singulière combiner les deux pour les mettre en continuité. Le second récit de création – la création d'Ève avec la côte d'Adam (Gen., II, 21-22) – n'est ni préféré ni juxtaposé au premier récit – l'androgynie originelle (Gen., I, 27). Les deux récits dans la Bible sont autonomes, voire contradictoires. L'exégèse a sans cesse affronté ce problème de compatibilité<sup>22</sup> ; de ce fait, elle choisit un des deux récits, et de préférence le second<sup>23</sup>. Si le premier récit, d'une androgynie primordiale, est si gênant au sein de l'univers chrétien, c'est que l'homme étant à l'image et semblance de Dieu, force est d'admettre si l'on choisit ce premier récit que Dieu est androgyne. Et là une barrière mentale se lève et si l'on passe à la représentation figurée, possible dans le christianisme, le problème de donner forme à Dieu est alors vite résolu. On parle en général d'anthropomorphisme mais le terme est bien inadéquat, il faudrait parler d'*andromorphisme* (voir le travail de Michel Ange au plafond de la chapelle Sixtine).

130

Pour Scève, *a contrario*, il y a bien une androgynie primordiale, d'ailleurs posée comme un problème intellectuel, et Scève – en poète – met en scène ce problème à travers l'allégorie de Nature rendue perplexe :

Mais voicy que Nature estonnée aperçoit  
Animaux divisés de sexe, et ne conçoit  
Le secret du Creant ceste division  
En laquelle duroit sa conservation.  
Et l'Homme toutefois d'elle non bien connu

21 Léon Hébreu [Juda Abravanel], *Dialogues d'amour*, éd. Tristan Dagron et Saverio Ansaldi, Paris, Vrin, 2006, p. 150.

22 Voir Jean-Louis Schefer, Henri Dominique Saffrey et Jean-Claude Lebensztejn, *La Création d'Ève*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, et Monique Alexandre, *Le Commencement du Livre. Genèse I-V : la version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988.

23 Pour prendre un exemple contemporain de Scève, Calvin, en 1554 dans son commentaire de la Genèse, révèle son embarras avec le premier récit de Création et donc avec l'androgynie primordiale qu'il ramène à une formulation allégorique du mariage mal exprimée que le second récit va heureusement éclairer : « Quand il ajoute incontinent, Que Dieu les créa masle et femelle, c'est pour magnifier le lien de mariage, par lequel la société du genre humain est entretenue. Car ceste façon de parler vaut autant que si on disoit, Dieu a créé l'homme il les a créés masle et femelle : comme s'il eust dit, que le masle n'est que la moitié de l'homme, et que pour ceste cause la femme luy a esté donnée pour compagne, afin que deux soyent comme un : comme il exprime plus clairement au second chapitre » (*Commentaire de M. Jean Calvin sur le premier livre de Moÿse, dict Genèse*, Genève, Jean Gérard, 1554, p. 23).

Seigneurier voyant de nouveau genre nu,  
 Mains autres endossans plume, poil, seye, et laine,  
 Restoit toute confuse, et d'ignorance pleine.  
 Mesmes (ce luy sembloit) que seul se monstrant masle<sup>24</sup>  
 Ne penetroit en luy, qui de puissance egale  
 Estoit Androginé<sup>25</sup> :

C'est là que Scève met subtilement en continuité les deux récits de création :

*ce que bien tost après*  
*L'ombre de vain repos, qui l'espioit de près*  
 Sans avoir travaillé, par la douce rosée  
 Du doux et lent Sommeil d'obly sourd composée  
 Luy enchantant les yeux dessus l'herbe estendu  
*Fit apparaistre au vray* : de son costé fendu,  
 Et le corps assoupi, peu à peu se haussant  
 Une teste formée, et en sfere croissant  
 Couverte d'or filé, mais deliéement blond  
 Espars, et ondoyant dessus maint membre rond  
 Col, espauls, et bras, gorge blanche avancée  
 Couvrant en son secret la pudique pensée  
 Enflée en deux tetins de mignonne rondeur [...] <sup>26</sup>.

C'est parce qu'Adam est androgyne (quoique d'apparence masculine) que du féminin peut s'extraire de lui, ce que « fait apparaître au vray » le processus de formation d'Ève pendant le sommeil.

#### Le corollaire du féminisme de Scève

Le long portrait d'Ève qui suit dans le poème, totalement extrapolé par rapport au texte biblique, très inspiré des propres blasons de Scève et de la vogue de la description pétrarquiste, n'est pas seulement un éloge esthétique de la femme selon des codes établis, la description a une finalité bien précise : l'homme se sait homme (sur le plan de l'ontogenèse et de la phylogénèse) parce qu'il se reconnaît tel dans les yeux de la femme :

<sup>24</sup> Seul dans l'espèce animale à n'avoir qu'une apparence masculine, l'homme est pourtant androgyne, pour la plus grande perplexité de Nature qui a déjà eu du mal à comprendre la division sexuelle des animaux ; on note l'humour de Scève allégorisant une nature un peu lente, dépassée par le projet divin. On voit cependant surgir un problème de représentation, résolu par Scève : comment figurer l'androgyne primitif ? Par une apparence masculine.

<sup>25</sup> *Microcosme*, éd. cit., v. 155-165.

<sup>26</sup> *Ibid.*, v. 165-177 (je souligne).

Tout intentif l'admire, et mesmement s'arreste,  
 Le corps jà tout lustré, sur celle riche teste,  
 Où la beauté au vif est depeinte en la face  
 De Lys, et Roses teinte embellissant l'espace  
 Des jouës, et menton sous haut, et large front,  
 Sacraire de l'honneur à tout intellect pront  
 De raiz dorés orné reluisans à l'envi  
 De deux feux lampegeans, dans lesquels tout ravi  
 Il se mire, et se voit en son naïf miroir,  
 Qui luy fait tel, qu'il est, vivement apparoir.  
 Et n'estoit que le bas de sa face velue  
 Choisissoit jaunissant en laine crespelue,  
 Se voyant dans iceux croiroit qu'il seroit elle,  
 Qui de bien loin estoit plus mignardement belle.  
 Sans la vertu aussi de la divine main  
 L'ayant pasté Adam, Dieu terrestre, et humain,  
 Dont il respiroit tout, point ne se fut connu  
 Nom plus homme, que lors il ne se savoit nu.  
 Et moins s'esbahissoit qu'en si trespetit lieu  
 Se vist reduire grand, comme un poinct au milieu  
 Dans ce rond azur vair des deux blanches prunelles  
 Doublement racourci, et tout double en icelles,  
 Presage que dans elle en peu de tems seroit  
 De deux multiplié, ausquels mieux se verroit<sup>27</sup>.

La femme permet la connaissance de soi par le double processus de réduction puis d'augmentation, grâce à la reproduction spéculaire de l'image d'Adam dans les yeux d'Ève, annonciatrice de la reproduction biologique – scène d'annonciation anthropologique. Vient ensuite le récit de la faute et de ses conséquences dans la partition sexuée de l'humanité : l'homme sera défini après la faute par le signe qui lui en est resté au gosier, le morceau de pomme mal englouti, et la femme par son aptitude à devenir féconde après avoir été stérile au jardin d'Éden (ce qui est strictement hétérodoxe)<sup>28</sup> :

<sup>27</sup> *Ibid.*, v. 195-218.

<sup>28</sup> Voir mon article, « Poésie théologique dans *Microcosme* de Scève », dans *Religion et littérature à la Renaissance. Mélanges en l'honneur du Professeur Franco Giacone*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 681-700. Ni les exégètes juifs ni les exégètes chrétiens n'évoquent une stérilité préalable à la faute, vu que Dieu a — dès avant la faute — ordonné à l'homme et à la femme de se multiplier (Gen., 1, 28).

Mais soudain (làs trop tard) de pronte repentence  
Triste arguer se sent<sup>29</sup>, et pour la penitence  
La gorge s'empoignant du fruit mal savouré  
Le signe luy en est au gozier demouré<sup>30</sup>.

Diray-je, Eve, que trop tu fus pour toy friande,  
Ou vraiment pour nous heureusement gourmande<sup>31</sup> ?  
La Parque te rendant dedans ton sein entrée  
Idoine à concevoir autre vie engendrée ?  
Car depuis mort de l'un se fit engendrement  
De l'autre, qui encor n'a son commencement.  
Et ainsi de sterile avec son faux jargon  
Feconde contre soy t'a faite ce Dragon<sup>32</sup>.

La valence différentielle des sexes<sup>33</sup> est ici clairement et exceptionnellement en faveur de la femme (et avec humour, car la pomme d'Adam reste une excroissance inepte dans l'économie de la création). La femme aura donc toute dignité pour être enseignée et devenir *studiosa* ; on le voit au livre III de *Microcosme* quand Adam enseigne les sciences à Ève et particulièrement l'astronomie et l'astrologie, ce qui va permettre l'exercice de la sagacité d'Ève<sup>34</sup> ; elle devient une Sophie auprès de Philon, comme l'a mise en scène Léon Hébreu dans les *Dialogues d'amour*, mais gagne en épaisseur charnelle (parce que c'est un personnage de fiction, dans une histoire-cadre). L'homme et la femme sont les deux figures de l'humanité, dans la même dignité originelle et avec la même puissance de perfectibilité (la femme est « disciplinable », dit Scève en III, 191, c'est-à-dire « *studiosa* » en puissance, voire en acte, dans ce livre III). La chose ne va pas de soi et il est exceptionnel qu'elle soit dite aussi clairement que le fait Scève<sup>35</sup>.

29 Comprendre : sous le coup d'une prompte repentance, il se sent, avec tristesse, en état d'argumenter après coup.

30 *Microcosme*, éd. cit., I, v. 340-344.

31 Énoncé très surprenant, le plus théologiquement irrecevable : c'est ici le thème de la *felix culpa* que reprend Scève mais de manière peu orthodoxe. Alors que cet énoncé : « *O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem* » (dans l'hymne *Exultet jam angelica turba cœlorum*, qui se chante le Samedi saint, pendant la bénédiction des cierges) a pour finalité de mettre en continuité la faute et la rédemption, Scève omet d'expliciter la rédemption pour évoquer le seul peuplement de la terre puis du ciel, rendu possible par la faute.

32 *Microcosme*, éd. cit., I, v. 323-330.

33 J'emprunte ce concept à l'anthropologue Françoise Héritier (*Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 24-25).

34 *Microcosme*, éd. cit., III, 177-209.

35 Pour Hélène Cixous, la tradition littéraire est phallogocentrique, « sauf exceptions[...] », car « il y a eu des poètes pour faire passer à tout prix quelque chose d'hétérogène à la tradition — des

## MOYENS DE L'UNIVERSALISME

### Fiction du monogénisme caïnite

Il est temps d'envisager *Microcosme* sous l'angle de la seconde perspective annoncée : « race et histoire ». Scève, affirmant le monogénisme, va rester cohérent avec cette prémisse et refuser de partager l'humanité en grands groupes humains, alors que la plupart des humanistes le font<sup>36</sup>, souvent en empruntant aux Anciens. Dans un premier temps, il affirme le monogénisme puis dans un deuxième temps, il fait parcourir l'espace et le temps par « l'homme », un homme figurant n'importe quel homme.

L'énonciateur s'adresse à Caïn à la fin du livre I, après le fratricide, de manière prophétique :

134

Maugré ta cruauté ta puissante mesgnie  
Peuplée se voirra croistre en gent infinie,  
Ton pere estant de Dieu *premiere creature*  
Par laquelle tu viens *premier fils de Nature*<sup>37</sup>.

L'expansion du genre humain, entrevue ensuite en songe par Adam au livre II (à partir du v. 96), pose immédiatement l'unité du genre humain :

Et luy fait voir joyeux tremblotter son Banni<sup>38</sup>  
En ses enfans acru, voire en peuple infini  
Grandement augmenté, et l'Orient peupler,  
Et pour multiplier frere à sœur se coupler<sup>39</sup>.  
Jà voit, ou cuide voir, loges, cabanes, tentes  
De peaux velues tendre, et amplement patentes :  
Et parmi s'eslever maints pavillons pointus  
De la pluye, et des vents, frappés, et abbatus.  
Jà les voit en circuit fortement pallisser,  
Et en longue Cité maint arbre renverse.  
*L'Homme se renforçant en son genre*<sup>40</sup> *renforce*  
*Son audace*, et son cœur en sa virile force.

---

hommes capables d'aimer l'amour ; d'aimer donc les autres et de les vouloir, de penser la femme qui résisterait à l'écrasement et se constituerait en sujet superbe, égal, "impossible" donc, intenable dans le cadre social réel » (*Le Rire de la Méduse* [1975], Paris, Galilée, 2010, p. 44). Scève est l'un de ceux-là.

<sup>36</sup> Voir ce que font Dante dans le *De Vulgari Eloquentia*, Nicolas de Cues dans le *De Conjecturiis*, Juan Huarte dans son *Examen de ingenios para las ciencias*, qui, chacun, pensent l'humanité en grands groupes humains, pour les besoins de leur démonstration.

<sup>37</sup> *Microcosme*, éd. cit., I, 553-556 (je souligne).

<sup>38</sup> Le « Banni » est Caïn (Gen., IV, 12) dont la descendance, race de bâtisseurs de ville, sera grande (Gen., IV, 17-22).

<sup>39</sup> Inceste originel, nécessaire et admis dans la Bible (voir Gen., VI, 1-2).

<sup>40</sup> Genre : « descendance ».

Et delicat le gland commence d'abhorrir,  
 Laissant le fruict tout meur sur son arbre pourrir.  
 Desjà luy ennuyant l'inflatif legumage,  
 Toute herbe plus commune, et saoulé d'hortolage  
 Pour plus friant le grain du roux froment priser,  
 Qu'entre deux pierres clos à force il vient triser,  
 Et à bras remuans sans cesse tant le moudre,  
 Qu'en espesse farine il le voit tout dissoudre [...] <sup>41</sup>.

Il s'agit ici de la préhistoire du genre humain coïncidant avec les premières découvertes techniques, préhistoire dans laquelle l'acteur unique s'appellera l'Homme (II, 107) et il gardera ce nom ensuite pour le parcours des espaces géographiques et historiques.

#### Travail de la grammaire et travail de la fiction poétique

Quelle est la singularité de la pensée scévienne de l'homme ? C'est d'abord un fait grammatical qui le révèle. Dans un traité philosophique ou un discours (*oratio*) comme celui de Pic de La Mirandole, il va de soi que le concept d'homme apparaît sous la forme du substantif singulier à valeur universalisante : « l'homme » ou *homo* en latin. Il va de soi en revanche, que dans un poème narratif, les protagonistes de l'aventure humaine au fil des siècles et des millénaires reçoivent des noms et des traits particularisants qui en font des personnages. Or, passées les deux premières générations (celles d'Adam, puis de Caïn), Scève va désigner tous les avatars humains de cette première famille sous le nom de « l'homme ». Au livre II, v. 78, au début du songe d'Adam, Dieu fait connaître à Adam « En quel homme son fils devoit fugitif paroistre » (II, v. 78). Rien de vraiment surprenant encore ici dans ce premier emploi mais dans la suite, dès le vers 107 (cité plus haut), cet homme se stabilise en « l'Homme », à la fois individué par ses actes narrés, et universel par son appellation et sa métamorphose à travers les âges. Plus surprenant encore, « l'homme » devient « son homme » (II, 509, 584 et III, 193, 400, 622), voire « leur homme » (III, 209) ou « notre homme » (III, 722) au gré des modes de narration ou de discursivité (le narrateur parlant à Adam ou Adam parlant à Ève). Ces occurrences se distinguent d'autres occurrences où le mot *homme* est vraiment générique, comme aux vers II, 91, 657, 668, 733, 804... C'est le contexte qui nous met en capacité de saisir cet étrange « particulier générique » que crée Scève, car il s'agit à la fois d'un homme singulier que l'on voit agir, courir le monde, découvrir les pays, les sciences et les techniques, et, à la fois,

<sup>41</sup> *Microcosme*, éd. cit., II, v. 97-116 (je souligne).

de la représentation allégorique de toute l'humanité *via* la manifestation en cet homme unique, le « microcosme », de capacités propres à tout homme, donc de la part universel de l'humain, comme dans cet exemple :

Adam tout tressuant du perilleux danger  
De son Homme eschappé l'aperçoit voyager  
Plus seurement remis, [...] <sup>42</sup>.

136

Scève parle en poète et non en philosophe, non plus qu'en historien ; ce qui veut dire qu'il représente un particulier mais que ce particulier a valeur universelle, comme le dit Aristote dans la *Poétique* pour distinguer le poète de l'historien et rapprocher le poète du philosophe<sup>43</sup>. Le tour de force du poète consistant ici à répondre à deux impératifs : narrer l'histoire de l'humanité sans faire œuvre d'historien et construire une vision globale de l'homme sans écrire un traité philosophique. Peletier, dans son *Art poétique* en 1555, a très clairement posé l'exclusive en reprenant la position aristotélicienne : « L'histoire est le sujet le moins propre pour le poète<sup>44</sup> ». Ce défi est d'autant mieux relevé que Scève pense le particulier presque hors l'histoire, sans jamais valoriser l'individu ou, pour reprendre les mots d'Aristote, sans besoin d'attribuer des noms aux personnages<sup>45</sup>. Sa conception de l'homme au cours de l'histoire n'a pas besoin de la mise en scène des grands hommes, héros, rois ou inventeurs. Elle vise à l'universalité. Un des traits stylistiques frappants de *Microcosme* est le peu de recours aux noms propres, à rapporter au peu de datations précises.

Ni race, ni histoire donc dans *Microcosme*<sup>46</sup>. Scève emprunte à Pline – au moment du voyage autour du vieux monde qu'effectue l'homme à cheval – les noms de quelques peuples de l'Orient, puis de l'Occident (les Parthes, les Scythes, les Bactres, les Saces, les Numidiens, les Sydoniens, les Gaulois...) mais n'en tire aucune conclusion raciale (sinon un vers topique sur la vaillance barbare des Scythes) et ne manque pas de rappeler que les peuples d'Orient sont issus de Geter (II, 445), fils d'Aram, lui-même fils de Sem (Gen., x, 23),

<sup>42</sup> *Ibid.*, II, 583-585.

<sup>43</sup> « La poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général et l'histoire le particulier » (Aristote, *Poétique*, 1451 b, trad. M. Magnien, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche classique », 1990).

<sup>44</sup> Jacques Peletier, *Art poétique*, dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Paris, LGF, 1990, p. 250 ; et dans les *Œuvres complètes* de Peletier, *L'Art poétique desparty an deus livres*, éd. M. Jourde et J.-C. Monferran, Paris, Champion, t. I, 2011, p. 278.

<sup>45</sup> Selon Aristote, le poète tout en visant le général a besoin d'attribuer des noms à ses personnages (*Poétique*, 1451 b).

<sup>46</sup> Voir mon article consacré à l'empêchement de l'histoire dans *Microcosme* : « Bible et histoire dans *Microcosme* de M. Scève : quelle temporalité pour l'humanité ? », *Romanica Cracoviensia*, numéro spécial, « *Fontes Christianæ* aux <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles : lectures, inspirations, contestations », Uniwersytet Jagielloński, Cracovie, 2010, p. 87-100.

tantôt que les Gaulois sont issus de Gomer (II, 597), fils de Japhet (Gen., x, 2). Toutes les populations de la terre sont une. C'est là qu'on peut analyser l'unique mention (quasi-absence) de l'Amérique, à peine évoquée en un seul vers (III, 634) : il n'est pas exclu que, plutôt qu'un manque d'intérêt de la part de Scève, il n'y ait dans ce silence bizarre une suspension de jugement liée à l'étrangeté des peuples qui y furent découverts<sup>47</sup>. Le monogénisme de Scève n'arrive peut-être pas à intégrer les nouveautés ethniques, qu'il ne pouvait ignorer en 1562.

Le monogénisme efface ou minimise les particularismes du genre humain pour laisser triompher l'homme universel, c'est-à-dire l'homme en puissance d'être « redressé » par la philosophie, ce que disent les derniers vers de *Microcosme* :

Seul sur tous animaux capable de raison,  
Qui le conduira seule, et le redressera,  
Parvenu Philosophe [...] <sup>48</sup>.

Cette perfectibilité par la raison (qui pourrait passer pour un ultra-rationalisme) est posée comme un préalable nécessaire au salut que vient permettre le Christ (retour de l'énoncé dogmatique chrétien), pour que le rien du Microcosme fusionne dans le tout de Dieu (III, 994).

*Microcosme* est bien la promotion du genre humain unifié qui refuse d'exclure (en tout cas à l'échelle du vieux monde) quelque être humain que ce soit. En toute rigueur, Scève se refuse à oublier qu'une femme est un homme, et il confirme que si tout homme est issu du même père, nul partage excluant au sein de l'humanité n'est possible<sup>49</sup>. Scève refuse d'ailleurs aussi bien les lignes de fracture historiques (les âges) que les lignes de fracture spatiales (les peuples et les cultures). Si toute l'aventure de l'humanité peut se dérouler dans l'esprit d'Adam, c'est qu'elle est une.

On a là l'effort d'une pensée universaliste non sexiste du genre humain, rarissime à la Renaissance. Il a fallu pour ce faire la prise en main poétique de l'androgynie originelle puis du monogénisme pour que s'affirme cet humain universel incarné dans « l'Homme », qui n'est pas un concept mais

<sup>47</sup> Scève choisit d'ignorer le Nouveau Monde, réduit à un nom et à un vers dans sa fresque, ce qui fait qu'il reste à l'écart des problèmes soulevés par Giuliano Gliozzi dans *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques, Théâtète éditions, 2000.

<sup>48</sup> *Microcosme*, éd. cit., III, 956-958.

<sup>49</sup> Voir Sylviane Bokdam, qui développe aussi cette idée d'une unité de l'humanité, dans *Métamorphoses de Morphée. Théorie du rêve et songes poétiques à la Renaissance en France*, Paris, Champion, 2012, p. 991.

une fiction poétique en marche dans le temps et l'espace, qui n'exclut pas le féminin et réunit tous les êtres humains. De *Microcosme*, on peut déduire que la poésie a des atouts que n'a pas la prose philosophique pour construire l'universalité.

TROISIÈME PARTIE

## **L'humanité et ses limites**



## Y A-T-IL DES RACES D'HOMMES MONSTRUEUX ?

Jean Céard

Les Cyclopes et les Pygmées d'Homère ont une longue histoire qui, surtout en ce qui regarde les seconds, n'est pas tout à fait terminée au xvi<sup>e</sup> siècle. Ils appartiennent à ces « nations d'étrange figure », pour reprendre le tour par lequel Antoine du Pinet rend les « *gentium mirabiles figuræ* » de Pline<sup>1</sup>. Ces nations font l'objet de listes, dont les deux plus connues sont celles d'Hérodote et de Pline lui-même. La première est assez brève pour pouvoir être citée tout entière. Traitant de la Libye, c'est-à-dire de l'Afrique, Hérodote écrit : « C'est dans cette partie occidentale de la Libye que se trouvent les serpents d'une grandeur prodigieuse, les lions, les éléphants, les ours, les aspics, les ânes qui ont des cornes, les cynocéphales et les acéphales, qui ont, si l'on en croit les Libyens, les yeux à la poitrine. On y voit aussi des hommes et des femmes sauvages, et une multitude d'autres bêtes féroces, qui existent réellement<sup>2</sup> ». Remarquons qu'Hérodote ne se soucie pas de distinguer hommes et animaux. D'autre part, les derniers mots « qui existent réellement » rendent ἀκατάψευστα, que Lorenzo Valla traduisait par « *haud ementitæ* », Pierre Saliat par « à la vérité ». Ce sont des éditeurs modernes qui se sont avisés d'enlever à l'adjectif grec son préfixe privatif, et d'assurer que, selon Hérodote, tous ces êtres sauvages ou farouches sont mensongers ou fabuleux.

Il est curieux de remarquer qu'une semblable aventure est arrivée au texte de Pline, mais cela dès le xvi<sup>e</sup> siècle. À la fin du VI<sup>e</sup> livre de l'*Histoire naturelle*, ayant commencé à décrire l'Éthiopie, Pline se prépare à énumérer « les Nigres, dont le roi n'a qu'un oeil, et dans le front ; les Agriophages, qui se nourrissent surtout de chair de panthère et de lion ; les Pamphages, qui mangent de tout ; les Anthropophages, qui se nourrissent de chair humaine ; les Cynamolges, qui ont des têtes de chien ». Il introduit ce développement par ces mots : « *Reliqua deserta, deinde sabulosa* », « Le reste est désert ; puis viennent des espaces

1 Pline, *Histoire naturelle*, VII, 1 ; trad. suivie : *L'Histoire du monde de C. Pline Second [...]* le tout mis en français par Anthoine Du Pinet [Lyon, 1561], Paris, L. Giffart, C. Morlot et R. Daufresne, 1622.

2 Hérodote, *Histoires*, IV, 191, trad. Pierre-Henri Larcher [1786], Paris, Charpentier, 1850.

sablonneux<sup>3</sup> ». Ou faut-il lire, comme le propose Jacques Dalechamps : « *deinde fabulosa* », « des espaces fabuleux, livrés aux fables » ? C'est notamment la leçon adoptée par Sillig dans sa grande édition de Pline entreprise au XIX<sup>e</sup> siècle sous les auspices de la société des naturalistes de l'Allemagne. Il est permis de soupçonner ces éditeurs d'avoir voulu exonérer Hérodote et Pline du péché de crédulité. Comme le notait en 1723 le Père Hardouin, auteur d'une intéressante édition de l'*Histoire naturelle* : « Certains veulent lire ici *fabulosa*, du moment que ce qui suit ne semble pas sans affinité avec les fables<sup>4</sup> ».

142

Quoi qu'il en soit, c'est à Pline que l'on doit l'une des plus longues listes de races d'êtres monstrueux, celle qui ouvre le septième livre<sup>5</sup>. À côté de peuplades scythes qui se repaissent de chair humaine, voici « une région appelée Abarimon, où vivent des hommes sauvages, dont les pieds sont tournés en sens contraire des nôtres ; ils sont d'une vélocité extraordinaire, et ils errent dans les bois avec les animaux ». Voici encore, d'après Ctésias, des « hommes appelés Monocolos, qui n'ont qu'une jambe et qui sautent avec une agilité extrême ; il dit qu'on les nomme aussi Sciapodes, parce que dans les grandes chaleurs, couchés par terre sur le dos, ils se défendent du soleil par l'ombre de leur pied ; qu'ils ne sont pas loin des Troglodytes ; et que près d'eux, à l'occident, se trouvent d'autres hommes qui, privés de cou, ont les yeux dans les épaules ». Voici, d'après Isigone de Nicée, des anthropophages qui « boivent dans des crânes humains, dont ils portent au-devant de leur poitrine en guise de serviette, la peau garnie de la chevelure » ; et, selon Calliphane, « les Androgynes, réunissant les deux sexes, et usant tour à tour de l'un et de l'autre ». Sans chercher à tracer ici la géographie de tous ces êtres, qui habitent plutôt les confins du monde habité, à l'extrême nord et à l'extrême sud, et sont particulièrement nombreux en Afrique et en Inde, notons seulement que les allégations de Pline font entrevoir l'abondance de la littérature paradoxographique dont il disposait et que cette richesse même permet de dégager quelques aspects saillants de son exposé. J'en retiendrai ici trois. Le premier est que Pline tient pour également monstrueux un être aux très grandes oreilles et un ichthyophage, que la distinction de la nature et de la culture est ici sans importance. Le second trait est l'interprétation que Pline donne de cette variété de « nations d'étrange figure », que révèlent les derniers mots du chapitre : « L'ingénieuse nature a produit dans l'espèce humaine ces variétés et tant d'autres : jouets pour elle, merveilles pour nous (*ludibria sibi, nobis miracula*) ; et d'ailleurs qui pourrait énumérer ce qu'elle fait chaque jour,

3 Pline, *Hist. nat.*, VI, 30.

4 « *Fabulosa hoc loco legi quibusdam placet : quoniam fabulis videntur affinia, quæ mox sequuntur* » (*Caii Plinii Secundi Historiæ naturalis libri XXXVII*, trad. Jean Hardouin, Parisiis, typis A.-U. Coustellier, 1723, t. I, p. 347).

5 Pline, *Hist. nat.*, VII, 2.

et pour ainsi dire à chaque heure ? Pour révéler sa puissance, qu'il nous suffise d'avoir cité des nations qui sont des prodiges ». Enfin, dernier aspect de l'étude de Pline, cette générosité de la nature lui fait produire presque indistinctement des animaux et des hommes merveilleux, si bien qu'il n'importe pas à Pline de savoir ce qu'est exactement de ce point de vue, par exemple, la « race d'hommes à têtes de chien » (*genus hominum capitibus caninis*) qui « s'habille avec des peaux de bête, aboie au lieu de parler, et, armée de griffes, se nourrit du produit de sa chasse sur les quadrupèdes et les oiseaux » ; on dirait même que, grâce à ces nations d'étrange figure, l'échelle des êtres s'élève sans saut ni heurt de l'animal à l'homme.

C'est cet aspect de la doctrine de Pline que la pensée chrétienne va mettre en question. Tel est l'objet du célèbre huitième chapitre du livre XVI de *La Cité de Dieu*<sup>6</sup>, chapitre dont la doctrine marque toute l'histoire ultérieure des « nations d'étrange figure », avec, à certains moments, de très significatifs infléchissements. Retraçant l'histoire des deux cités, celle des hommes et celle de Dieu, saint Augustin aborde le problème de la descendance de Noé. Les hommes nés de Noé ont été dispersés par toute la terre à la suite de Babel. De ces hommes, les lignées d'hommes monstrueux dont parlent les paradoxographes font-elles partie ? La question est grave, car il y va de l'unité du genre humain, tous les hommes étant nés d'un seul homme en gage de concorde, dit ailleurs saint Augustin, ajoutant même que Dieu « ne voulut [...] pas créer la femme comme il avait créé l'homme, mais il la tira de l'homme, afin que tout le genre humain sortît d'un seul<sup>7</sup> ». Or, parmi les races monstrueuses dont parlent les paradoxographes, certaines ont un statut incertain : « Que dirai-je des Cynocéphales, dont la tête de chien et les aboiements montrent que ce sont plutôt des bêtes que des hommes<sup>8</sup> ? » Saint Augustin n'entreprend pas de se prononcer sur l'existence de ces races ; il entreprend encore moins d'examiner, à supposer qu'elles existent, l'appartenance de chacune d'elles à l'humanité, et se contente de poser un principe : ce n'est pas l'apparence extérieure qui

6 *De Civitate Dei*, XVI, 8, éd. J.-P. Migne, *Sancti Augustini Opera Omnia*, dans la *Patrologia Latina* [1841], Turnhout, Brepols, 1993, t. 41, col. 445-447.

7 *De Civitate Dei*, XII, 21 (éd. cit., t. 41, col. 372) : « *unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines nequerentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum* » (je traduis : « Dieu donc, ayant de telles vues, a jugé à propos de ne créer qu'un seul homme, non certes pour le priver du bienfait de la société, mais pour lui faire aimer davantage l'union et la concorde, en unissant les hommes non seulement par la ressemblance de la nature, mais aussi par les liens de la parenté ; et cela est si vrai qu'il ne voulut pas même créer la femme comme il avait créé l'homme, mais il la tira de l'homme, afin que tout le genre humain sortît d'un seul »).

8 *De Civitate Dei*, XVI, 8 (je traduis).

fait l'humanité, mais l'état d'animal raisonnable et mortel. Dès lors, il peut énoncer cette thèse : « Quelque part et de quelque figure que naisse un homme, c'est-à-dire un animal raisonnable et mortel, il ne faut point douter qu'il ne tire son origine d'Adam, comme du père de tous les hommes<sup>9</sup> ».

Non seulement saint Augustin établit entre la bête et l'homme une distance infranchissable, mais encore il se prononce sur la raison d'être de ces races d'hommes monstrueux, à supposer, évidemment, qu'elles existent. Et il précise l'idée plinienne de l'ingénieuse nature, en rendant à Dieu lui-même la création de celle-ci. Or, Dieu ne saurait se tromper, et ces races ne sont pas des ratés, comme le pensent les aristotéliens : « Nous connaissons, écrit Augustin, des hommes qui ont plus de cinq doigts aux mains et aux pieds ; mais encore que la raison nous en soit inconnue, loin de nous l'idée que le Créateur se soit mépris ! » Mais ces races ne sont pas non plus de simples jeux de la nature, des *ludibria*, comme le prétend Pline. Fidèle à son idée d'une Création à la fois multiple et une, d'une Création harmonieuse, Augustin assure donc : « Dieu, qui est le créateur de toutes choses, sait en quel temps et en quel lieu une chose doit être ou a dû être créée, parce qu'il sait quels sont entre les parties de l'univers les rapports de ressemblance et de différence dont sa beauté est tissée », ou, pour citer le latin, « *sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat* »<sup>10</sup>.

144

Du succès de cette doctrine témoigne par exemple, au IX<sup>e</sup> siècle, la lettre du moine Rimbart qui, en partance comme missionnaire pour les pays du Nord, estime qu'il va y rencontrer des Cynocéphales<sup>11</sup>, et demande donc à un grand théologien, Ratramnus de Corbie, s'il pense qu'il s'agit d'hommes. Ratramnus lui répond dans la ligne de saint Augustin : peu importe qu'ils n'aient guère l'apparence humaine ; s'ils participent à la raison, ce sont des hommes, et ils descendent d'Adam. Or, ils ont des principes politiques, pratiquent l'agriculture, usent de vêtements, tous signes de participation à la raison. Autre exemple, bien connu : au grand tympan du portail central de la basilique de Vézelay (1125-1130), dont le sujet est la Pentecôte, le linteau inférieur figure les divers peuples, tous appelés au salut ; parmi eux, des Pygmées, des *Panotii*, des Sciapodes et des Ichthyophages.

Certaines des grandes chroniques universelles qui sont publiées par l'imprimerie naissante à la fin du XV<sup>e</sup> siècle reflètent un tout autre état d'esprit. Leurs auteurs s'inspirent encore de saint Augustin, mais ils le glosent d'étonnante façon. Philippe de Bergame, voyant que saint Augustin traite

---

9 *Loc. cit.*

10 *Loc. cit.*

11 Voir Claude Lecouteux. « Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tétatologique de l'Antiquité au XII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 94, avril-juin 1981, p. 117-128.

des races monstrueuses à l'occasion du repeuplement du monde au temps de Noé, en conclut que ces races sont apparues « *post linguarum varietatem a Deo factam*<sup>12</sup> », nom équivoque de la confusion des langues, qui permet de considérer les races monstrueuses et les langues comme étant également des signes de cette « variété », ce que disait déjà Pline. Mais puisque la variété des langues est, dans la tradition judéo-chrétienne, tenue pour un châtement, la question se pose dans le cas des races.

Cette conclusion est explicitement tirée par ceux qui, s'interrogeant sur les jugements de Dieu, veulent que ces races en soient des manifestations. Le prédicant alsacien Conrad Lycosthenes est l'auteur d'un étonnant et célèbre ouvrage publié en 1557 et intitulé *Prodigiorum ac Ostentorum Chronicon*, « chronique des prodiges et des monstres arrivés en marge de l'ordre, du mouvement et de l'opération de la nature » et qui « annoncent la sévérité et la colère de Dieu ». Comme tout le monde, il suit saint Augustin, mais il l'annexe et l'aménage : « Aussitôt après l'anéantissement de la tour de Babel et la confusion (*confusio*) des langues, le grand Dieu mit au monde diverses races d'hommes monstrueux, au dire de saint Augustin ». Et plus loin, à propos des grands animaux : « Le Dieu tout-puissant, qui savait par quel assemblage de parties semblables ou différentes tisser la beauté du monde, a créé aussi diverses espèces d'animaux monstrueux, et sur la terre et dans la mer, non tant pour en être admiré qu'en punition du péché<sup>13</sup> ». Ainsi, le bison, le lion, la panthère rejoignent le Sciapode et le Cynocéphale pour porter également cette sombre signification.

Bien plus, ce n'est plus seulement la raison d'être des races d'hommes monstrueux qui est altérée ; c'est leur existence même qui est mise en doute, par les navigateurs et les géographes. Maximilianus Transylvanus, qui a interrogé les survivants de la première circumnavigation de Magellan, dit très nettement que ces races n'existent pas, que ce ne sont que des mensonges, car on a maintenant parcouru la terre entière et jamais on n'a pu recueillir aucune information sûre à leur sujet. Je ne rappellerai ici que pour mémoire, car cette histoire a été fort bien contée<sup>14</sup>, les doutes de Christophe Colomb sur ces races monstrueuses, et la naissance du mot-valise de *cannibale*, réunissant en lui le *cariba* des Indiens

12 Jacopo Filippo Foresti, dit Philippe de Bergame, *Supplementum Chronicarum*, Venetiis, Bernardinus Benalius, 1483 ; éd. suivie : *Supplementum Supplementi Chronicarum*, Venetiis, per Albertinum de Lissona, 1503, f° XVI b.

13 « *Sic etiam Deus omnipotens, cum sciret, quarum partium similitudine, vel diuersitate contexeret pulchritudinem uniuersi, etiam diuersi generis monstrosa animalia, terrestria, ac aquatilia, non tam ad sui admirationem, quam peccati poenam in mundum produxit* » (C. Lycosthenes, *Prodigiorum ac Ostentorum Chronicon*, Basileae, H. Petri, 1557, p. 15). Voir fig. 1 et 2.

14 Voir Frank Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 43 sq.

nam comedones ac uoraces sunt, carnibus uescuntur semicoctis: uinum aut aquam non bibunt. Magni sunt bellatores, ac perpetuo cum uicinis ac conterminis locis bella gerunt. Eorum rex uel digal pendet Magno Cani.



IN Æthiopiæ partibus quæ Occasum spectant, sunt homines bene formati, præterquàm quòd unicam uno cum pede maximo habent tibiam; cuius pedis umbra, cum Sol ad meridiem uergit, in terram prostratis, ab æstù se tuentur, cum illis ambulans in melle (nec enim aliter possunt) saltant. Loquuntur ut nos in ipsorum lingua. Gemmarij sunt præcipui, quas Armenis mercatoribus, grano ad uictum accepto, uendunt. Sùt magni roboris uiri, & annos ducentos uiuunt. eorum fœminæ pulcherrimæ sunt & omnibus communes, quæ cum prægnantes sunt, nō amplius ulla ratione coitum admittunt.

IN Ægypti Alpib: sunt hæ deformes creaturæ, faciem, brachia, & pedes humanis similes possident, cum duabus longis mammillis, reliqua similes camelis. Cū natos pepererunt, in dorso aut lumbis eos portant, & syluas peragrantes hincitant. Viuunt ad summum annos triginta, nec plus quàm semel aut bis pariunt, uelociter currunt. Eorū mares sunt piscatores strenui, & suis uxōribus crudelissimi, & ferocissimi. Regem proprium in humeris semper ferunt super lignea lectica, & eum summe uenerantur.

LL 3 Æthyo



**A** Ethyopix in partibus Septentriones uersus, tales inueniuntur, qui humanum corpus pulchrum habent, duo brachia, duo crura, & pedes humanos, sed in humeris habent prominens caninum caput cum duobus brachijs humanis. Vitam degunt humanam, & affabrè laborant cum fericeis & aureis filis res uarias, quas ad Magnū Canem mittunt: non rident neque plorant. Magnas exercent mercaturas margaritarum siue unionum, carbunculorum, & aliarum gemmarum pulchrarū. Horum rextributarius est Magni Canis: tributum penditur ex fericeis rebus & auratis.



**I**N Oceano orientali tales reperiuntur fœminæ crassissimæ, collum longius quàm in figura uides habent, & præter naturam, brachia seu lacertos coniunctos cruribus: retro affixas habent tibias, sed pedes alterius formæ: caudam item asininā: altiores ante sunt quàm retro: quatuor uno uentre gerunt filios, & quibus duos necant, alios

Fig. 2. Conrad Lycosthenes, *Prodigiorum ac ostentorum Chronicon*, Bâle, H. Petri, 1557, p. 666 (coll. part.)

Carib des Petites-Antilles, les sujets du grand Khan et les Cynocéphales à tête canine. D'autre part, on se souvient que saint Augustin ne se prononçait pas sur l'existence de fait de ces races. Vadianus, dans son *Epitome trium terrae partium*, ne s'embarrasse pas de nuances et déclare que saint Augustin « estime qu'il n'existe aucune race monstrueuse, ou que, s'il en existe, il ne s'agit pas d'hommes, ou que, si ce sont des hommes, ils sont issus d'Adam ». Résumé à la fois précis et brutal qui, par son addition initiale (*monstruosas gentes nullas esse existimat*), atteste bien le discrédit qui atteint les races monstrueuses<sup>15</sup>.

148

Ces dénégations supposent une nouvelle représentation de la nature qu'exprime fort bien Antoine Fumée dans un ouvrage qui mériterait d'être connu : ses *Histoires depuis la constitution du monde jusques à present*, publiées en 1574. Antoine Fumée, seigneur de Blandé, issu d'une illustre famille de robe, était membre du Conseil privé du roi, ambassadeur auprès de Charles Quint. En relation avec divers poètes, comme Charles Fontaine et Olivier de Magny, il est l'auteur de diverses pièces latines et françaises. L'auteur des *Histoires*, en excluant les mangeurs de sauterelles ou les anthropophages de l'examen des races monstrueuses, prend ses distances avec Pline, et entend distinguer nature et culture car, écrit-il, « [q]uant est de la diversité des mœurs, et maniere de vivre, et quelques proprietz, cela ne diversifie point la nature<sup>16</sup> ». Bien plus, il met en question les témoignages et enseigne à les lire : « Les auteurs anciens, écrit-il, ont comparé plusieurs choses les unes aux autres, sans pource avoir eu intention de les faire semblables [...]. Ainsi ces hommes laids et defigurez qui demeurent entre les montaignes d'Indie, pour avoir le nez camus, le menton court, le visage appointé, peuvent estre nommez Cynocephales, leur voix peu articulee, rude peut estre comparee aux abboix des chiens<sup>17</sup> ». Enfin Fumée pose qu'un monstre individuel peut naître, mais que cette imperfection de nature ne saurait se perpétuer, parce qu'il ne se peut pas « qu'un homme soit chien, ou qu'un chien soit homme. Car la distinction que Dieu a fait des especes est inviolable, desquelles se fait quelque fois un meslange, par artifice : mais cest artifice ne peult changer la premiere disposition, et pource nature n'y prend plaisir<sup>18</sup> ». En un temps où d'autres soutiennent que le péché a atteint la nature, qui, affaiblie, tend à se dérégler, Fumée affirme l'autonomie de la nature, qui ne s'écarte pas des voies où Dieu l'a engagée.

Il serait trop long de suivre dans leur détail les débats et les questionnements de la Renaissance. On s'arrêtera un peu longuement, pour finir, sur le naturaliste bolognais Ulisse Aldrovandi, mort en 1605, auteur d'une volumineuse

15 Vadianus, *Epitome Trium Terrarum Partium*, Tiguri [Zürich], Chr. Froschover, 1534, p. 61.

16 Antoine Fumée, *Histoires*, Paris, N. Chesneau, 1574, p. 94.

17 *Ibid.*, p. 168.

18 *Ibid.*

*Monstrorum historia*, qui, comme le dit *historia*, est une vaste enquête critique sur les faits et les idées relatifs à la monstruosité<sup>19</sup>. Très vite, Aldrovandi nie fermement l'existence de races d'hommes monstrueux. Mais c'est à l'aide d'une argumentation renouvelée. Il annonce, en effet, que son ouvrage commencera par exposer brièvement la norme, par décrire l'homme dans sa perfection, pour que le lecteur dispose d'un repère : « Du moment que le droit est, dit-on, l'indicateur et le critère de l'oblique, il semble utile de commencer par saisir en peu de mots la parfaite constitution de l'homme, non seulement pour qu'ensuite les erreurs de la nature soient reconnues avec plus d'évidence, mais aussi pour que les prérogatives de l'homme ne fassent pas défaut à notre histoire<sup>20</sup> ». *Paucis verbis* : en fait, ce premier chapitre, intitulé « De homine », couvre plus de trois cents pages, l'ouvrage tout entier comptant 748 pages ! C'est que l'auteur ne se contente pas d'y décrire brièvement la constitution physique de l'homme : aux questions qui s'y rapportent, il ne consacre guère qu'une quinzaine de pages, et encore faut-il, pour les compter, les isoler indûment de leur contexte. Ce qui l'intéresse, en effet, c'est la diversité humaine : diversité des apparences, des modes de vie, des climats, des langues, des usages alimentaires, des mœurs, etc. Rien de moins méthodique que cet exposé, d'ailleurs. On voit, par exemple, le très long développement sur la diversité des mœurs, après quelques remarques sur la thèse mésologique d'Hippocrate et sur la théorie astrologique qui cherchent à en rendre raison, accumuler des exemples aussi divers que les usages relatifs à la présentation des livres, les rites de salutation, les pratiques alimentaires et se complaire à recenser les mœurs de divers peuples, Égyptiens, Indiens, Chinois, Scythes, Turcs, Grecs, Moscovites, etc. Un certain nombre d'illustrations viennent égayer cette rhapsodie d'un *volumen* antique, d'une pagode chinoise (c'est ici une statue colossale), d'un portrait de la reine de Floride, de ceux d'un homme sauvage, du roi brésilien Quoniambec, d'un roi cannibale, etc. À qui feuillette ces pages s'impose le sentiment de l'infinie diversité humaine.

Dans ces conditions, pourquoi limiter cette diversité en instituant, *en marge* de l'humanité, des races d'hommes monstrueux ? Dans la tradition ces races sont des créatures des confins, et des êtres au statut incertain puisqu'on ne cesse d'hésiter à les tenir pour des châtiments et tout à la fois pour des marques de la diversité de la Création. La *Monstrorum historia* tranche le débat en leur

19 *Monstrorum Historia. Cum Paralipomenis Historiae Omnium Animalium*, Bononiae [Bologne], Nicolò Tebaldini, 1642. Sur tout ce qui suit, voir ma Préface à Ulisse Aldrovandi, *Monstrorum Historia*, Paris/Turin, Les Belles Lettres/Nino Aragno Editore, 2002, p. I-XLIV.

20 « *Cum rectum sui, et obliqui index, et examen esse perhibeatur, operae pretium esse videtur, si prima fronte perfectam hominis constitutionem paucis complectamur verbis, non solum ut deinceps errata naturae euidentiora innotescant, verum etiam ne humanis praerogatiuis hae nostrae historiae careant* » (Aldrovandi, *Monstrorum Historia*, éd. cit., p. 1).

déniant toute qualité de races *en même temps* qu'elle réintègre leur diversité dans l'humanité. Il est de tradition de considérer comme également monstrueuses les races d'hommes d'une constitution physique fortement différente de la nôtre et celles qui ont des mœurs nettement dissemblables. Comme le faisait Fumée, la *Monstrorum historia* dissocie cet assemblage. Elle n'hésite pas à admettre, à la section intitulée « Nourriture » (« Cibus »), l'existence de peuples carphages ou spermatophages et, à la section des « Mœurs » (« Mores »), celle des Rizophages, des Lotophages, des Ichthyophages. Comme certains usages alimentaires rendent compte de ces peuples, certaines pratiques physiques, qui relèvent également de ce que nous appellerions la culture, rendent compte, par exemple, de l'existence des Amazones, ces femmes guerrières qui se brûlaient les seins pour n'en être pas gênées au combat. De la même façon, on peut, de proche en proche, expliquer certaines particularités physiques qui ont fait croire à tort à l'existence de races distinctes d'hommes. L'auteur pose fermement ce principe : « Il faut remarquer que des propriétés individuelles de cette sorte ne sauraient aucunement constituer des espèces diverses<sup>21</sup> ». Il n'existe que des « figures diverses d'hommes » (« *variae hominum figurae* »).

Une fois posé ce principe, il ne craint pas de donner si fort son assentiment aux récits de Pline qu'il leur apporte la caution des Découvertes : « L'existence, chez les Indiens, d'un genre d'hommes différent de figure, de conformation et de stature, que nous avons souvent tenue pour infondée dans l'histoire de Pline l'Ancien, est devenue assez croyable depuis que le Nouveau Monde fait voir maintenant des monstres de ce genre<sup>22</sup> ». On remarquera ce mot de *monstra* : nous avons le droit de l'employer puisque ces créatures éveillent notre étonnement, notre admiration ; mais gardons-nous de les constituer en *espèces* distinctes : elles ne sont que des pièces de l'infinie diversité de l'humanité.

Ayant pour mire la *perfecta hominis constitutio*, nous voici en état de rendre compte de cette diversité en examinant, dans chaque cas, comment un trait de cette constitution peut être varié sans toutefois mettre en échec la *perfecta hominis constitutio*. Ainsi, on prétend qu'il existe des Astomes, des hommes sans bouche : c'est impossible, car un être vivant, devant se nourrir, a besoin d'une bouche ; en revanche, il est possible que des hommes aient la bouche si petite que, parlant par hyperbole, ceux qui les ont observés les aient dits sans bouche. On assure encore qu'à l'est de l'Éthiopie existe un peuple d'hommes pourvus de quatre yeux : c'est certainement faux ; mais on peut conjecturer

21 « *Aduertendum est huiuscemodi proprietatibus indiuidualibus nullo modo varias posse constitui species* » (*ibid.*, p. 5).

22 « *Varium apud Indos hominum genus, figura, deformatione, statura diuersum, quod saepius in historiis Plinij vanum esse censuimus, iam fidem aliquam impetrauit, et posteaquam huius generis monstra iam nouus orbis ostendit* » (*loc. cit.*).

qu'une certaine disposition physique en donne l'impression : « Nous croyons que, dès leur naissance, ces hommes portent, naturellement imprimés, non pas des yeux, mais des apparences d'yeux près des tempes<sup>23</sup> ». On dit aussi qu'il y a des hommes sans tête : peut-être ont-ils seulement si peu de cou que la tête est comme solidaire du thorax, de sorte que leurs yeux semblent fixés sur la poitrine. Remarquons pourtant que l'auteur s'arrête bien souvent en chemin. Il voudrait bien rejeter les Arimaspes, qui n'ont qu'un œil ; mais il se trouve que leur existence est affirmée par saint Augustin<sup>24</sup> : on ne récuse pas un pareil témoin ; on peut seulement noter que Thevet assure n'en avoir jamais rencontré. Pour ce qui est des Cynocéphales, malgré Lycosthenes, Vincent de Beauvais et Marco Polo, l'auteur ne craint pas d'écrire : « Nous estimons que ces récits sont sans fondement et que bien des gens dénaturent honteusement la vérité par des fadaïses » (« *Verum haec censemus esse vana et veritatem multis esse deshonestatam nugamentis* ») ; mais il admet quand même qu'il existe des Cynocéphales qui sont des singes très intelligents, et même des « hommes imitant les grognements des chiens » (« *homines rictus caninos imitantes* ») ; pour ceux-ci, gardons-nous d'en faire une espèce : ce sont simplement des monstres<sup>25</sup>.

En somme, l'auteur est en train de réintégrer dans l'humanité, comme autant de variétés, toutes ces nations étranges qui avaient si longtemps vécu sur ses marges. Comme si ses propos les avaient assez apprivoisées, elles ne sont, du reste, exclues du texte que pour revenir tout de suite au nombre des images, qui ne manquent pas de livrer à notre curiosité un Astome, un Brachystome, un homme à tête de grue, un Éthiopien à quatre yeux, etc. En pleine page, mais sans nul fond que la blanche nudité de la feuille, tous ces êtres imposent au lecteur une présence qui n'est pas différente de celle des monstres dont le reste de l'ouvrage lui livre les portraits (fig. 3 et 4). Le dessin ne cherche nullement à suggérer, par exemple, les réalités que l'œil de l'observateur ou la parole du rapporteur ont pu transformer. Si le texte, après avoir rejeté les hommes à tête ou à cou de grue – « On se plaira à le lire plus qu'à le croire », « *Id iuuabit magis legere quam credere* » –, admet que, dans les régions où on les situe, vivent peut-être des hommes mi-sauvages au long cou et au visage bestial, l'image offre ensuite un « homme à la face et au cou de grue », un « *homo ore, et collo Gruis* », dont le très long col sinueux et le bec puissant ne permettent pas d'hésiter. S'il est vrai que « *l'arte è un' imagine e vestigio della natura* », comme il le dit dans

23 « *non oculos, sed oculorum simulacra circa tempora a natura in primordio generationis imprimi credimus* » (*ibid.*, p. 8).

24 Il s'agit, en fait, d'un sermon apocryphe, comme l'indique Baronius, *Annales, ad annum 382* (éd. suivie : Antverpiae, ex. off. Plantiniana, 1601, t. IV, p. 464-465).

25 *Monstrorum Historia*, éd. cit., p. 22-23.

H O M O

Βραχύσωμος.



Fig. 3. Ulisse Aldovrandi, *Monstrorum Historia*, Bologne, Nicolo Tebaldini, éd. de 1642, p. 7 (coll. part.)

Æthiops quatuor oculis.



Fig. 4. Ulisse Aldovrandi, *Monstrorum Historia*, Bologne, Nicolo Tebaldini, éd. de 1642, p. 11  
(coll. part.)

un avis sur la peinture<sup>26</sup> qu'il a formulé en 1581 à la demande de son ami le cardinal Paleotti, où est le « *vero esemplare* » de la nature ? Faut-il croire que le livre n'offre au lecteur ces documents que parce que l'auteur n'est pas assez sûr de leur fausseté pour les rejeter complètement ? Ou ne faut-il pas penser, quand on le voit parfois si vigoureux dans ses objections, que de telles pages illustrent le *jeu* dont la nature est capable, sans omettre même les illusions qu'elle sait produire ? Il s'agit moins, en somme, d'y voir des représentations d'êtres réels que de concevoir, à travers ces images, l'ingéniosité avec laquelle la nature modèle la pâte du monde. À partir de schémas relativement simples et qui comportent, au total, assez peu de pièces, elle essaie tous les assemblages. L'erreur d'un Lycosthenes, qui pose l'existence de races monstrueuses, c'est de multiplier les moules – les espèces ; l'inventivité de la nature consiste à couler dans le même moule des « figures diverses d'hommes ». Ce faisant, encore une fois elle agit un peu comme le peintre ou le sculpteur. Et, de ce point de vue, l'effet spectaculaire est le même, qu'il s'agisse du visage réel des choses ou de leur apparence. Si le naturaliste doit dire qu'il n'existe pas d'espèce d'hommes à quatre yeux, la nature, elle, peut imprimer à tout un peuple, auprès des tempes, des « apparences d'yeux », des « *oculorum simulacra* ». Le bon peintre est celui qui imite si bien la nature que les hommes eux-mêmes y sont trompés : on connaît la célèbre histoire de Parrhasios et de Zeuxis<sup>27</sup> ; la nature, à son tour, ne dédaigne pas d'administrer les preuves de sa capacité de peintre, et, plus habile qu'un simple peintre humain, elle est apte à produire et la réalité et l'illusion.

Cette riche réflexion sur la nature écarte toute idée de races d'hommes monstrueux. Celles-ci n'ont plus d'existence propre. La nature n'a nul souci de les recevoir en elle ; il ne leur reste qu'à hanter nos rêves ou nos fantasmes, comme il est arrivé au saint Antoine de Flaubert. Saint Antoine aperçoit à travers la brume des Astomi, des Blemmyes « absolument privés de tête », des Pygmées, des Sciapodes, des Cynocéphales « hommes à tête de chien », et quelques autres étranges créatures, derniers témoins des légendes de races d'hommes monstrueux.

26 Document publié par Giuseppe Olmi, « Osservazione della natura e raffigurazione in Ulisse Aldrovandi (1522-1605) », *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, III, 1977, p. 105-181, appendice, p. 177-180 (BU de Bologne, *Ms Aldrovandi*, 6, vol. II, cc. 129-137).

27 Tous deux s'affrontent ainsi dans un concours ; Zeuxis découvre son tableau où il a peint des grappes de raisin avec tant de réalisme que des oiseaux essaient de les picorer. Triomphant, il invite Parrhasios à dévoiler à son tour son œuvre, pour découvrir que son rival a en fait peint le rideau lui-même. Zeuxis reconnaît alors sa défaite : son œuvre a trompé des oiseaux, alors que celle de Parrhasios a trompé Zeuxis lui-même.

LE DROIT À LA PARESSE ?  
UNITÉ DU GENRE HUMAIN, ANIMAUX TRAVAILLEURS ET  
PEUPLES PARESSEUX À LA RENAISSANCE

*Grégoire Holtz*

Dans une lettre adressée en 1646 à Chanut, Descartes commente ainsi la publication de ses *Méditations*, qui le rendent célèbre dans toute l'Europe :

si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurois jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourroient parler, s'ils vouloient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler<sup>1</sup>.

Cette légende selon laquelle les singes ne parlent pas pour ne pas avoir à travailler est un lieu commun des récits de voyages ; on la retrouve par exemple dans une lettre écrite en 1634 à Peiresc par un capucin, le père Colombin, à propos de son séjour en Guinée : « Je crois bien que ces gros [singes] seroient capables de travailler et c'est un dire parmi ces sauvages que ces animaux ne veulent parler afin de ne rien faire<sup>2</sup> ». On retrouvera une déclaration analogue dans le voyage de Lemaire au Sénégal<sup>3</sup>, et aussi, bien plus tard, dans une nouvelle de *L'Aleph* de Borges<sup>4</sup>. Sous la plume de Descartes, il s'agit certes d'une mention plaisante mais celle-ci engage aussi un imaginaire anthropologique : quels soubassements scientifiques et idéologiques informent une telle représentation à la fois des singes, mais aussi des populations qui transmettent ce savoir sur la résistance au

- 1 Descartes, lettre du 1<sup>er</sup> novembre 1646 à Chanut, dans *Correspondance*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. IV, 1989, p. 535.
- 2 *Relation inédite d'un Voyage en Guinée adressée en 1634 à Peiresc par le Père Colombin de Nantes*, éd. Père Ubald d'Alençon, Paris, Champion, 1906, p. 8-9.
- 3 *Les Voyages du sieur Lemaire aux Iles Canaries, Cap Verd, Senegal et Gambie*, Paris, Jacques Colombat, 1695, p. 110. On retrouve le même propos en 1634 chez un autre correspondant de Peiresc, Antoine Novel (*Lettres inédites du docteur A. Novel écrites à Peiresc*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Aix-en Provence, Garcin et Didier, 1894, lettre XXVII, p. 118). L'inventaire est loin d'être complet et il est difficile d'assigner, du moins d'après l'état actuel de mes recherches, une origine à ce proverbe qui circule de relation en relation.
- 4 Jorge Luis Borges, « L'Immortel », dans *L'Aleph* [1965], repris dans *Œuvres complètes*, éd. J.-P. Bernès, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1993, p. 570.

travail ? En effet, il n'est pas anodin que l'association entre le singe, la paresse et les peuples que l'Europe s'apprête à coloniser converge dans une même représentation, aux frontières de l'humain, de l'animal et du jugement moral.

On s'intéressera précisément à cette vertu de l'analogie entre l'homme et le singe ainsi qu'aux glissements de sens qu'elle autorise : comment comprendre l'analogie entre le singe et l'homme si présente dans les écrits de la Renaissance ? Que dit-elle des discours de domination de la nature mais aussi de ceux qui visent à coloniser d'autres cultures ? De fait, le singe constitue un animal paradigmatique pour s'intéresser au regard porté sur les peuples dits paresseux et sur les animaux travailleurs, parce qu'il se différencie des animaux domestiqués et qu'il cohabite avec des populations qui, beaucoup de récits l'attestent, refusent le travail qui leur est imposé. De fait le dispositif analogique qui compare l'homme au singe à travers le clivage travail/paresse mérite d'être questionné, puisque le singe est depuis Aristote universellement décrit comme l'animal mimétique par excellence, l'*analogon* de l'homme<sup>5</sup>. Mais parce qu'il est aussi présent sur les trois continents où il est toujours comparé à l'homme, le singe constitue une porte d'entrée privilégiée pour réfléchir sur l'unité du genre humain à la Renaissance. On se demandera comment émergent au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles les premiers discours qui, au nom de l'analogie entre le singe et l'homme, produisent un imaginaire anthropologique composé de stéréotypes raciaux et racistes sur la nature des peuples.

156

#### CLASSER LES ESPÈCES ET CONVERTIR LES PEUPLES : LES VIES PARALLÈLES DU SINGE

Dans les témoignages des voyageurs et les écrits des naturalistes, une première forme d'analogie entre les singes et les hommes apparaît d'abord à un niveau géographique. En effet, décrire un espace revient à identifier le peuple mais aussi la faune qui l'occupe, puis à classer les êtres vivants qui y séjournent. Tel est le premier sens de l'analogie entre les peuples et les singes : une analogie par contiguïté ou par métonymie, qui fait comparer les singes et les hommes parce qu'ils partagent le même espace. Or cette comparaison se trouve complexifiée par la masse des nouveaux rapports sur les singes en provenance des quatre coins du monde. Le naturaliste Charles de L'Écluse dans ses *Exoticorum libri decem* (1605) l'indique très clairement : non seulement les spécimens de certains singes qu'il a pu voir, soit *de visu*, soit décrits par ses collègues apothicaires, sont

5 Pline, qui synthétise le savoir des Anciens, rappelle ainsi que le singe approche « fort à la figure de l'homme » (*Histoire naturelle*, trad. A. Du Pinet, Lyon, Claude Senneton, 1566, t. I, p. 334).

complètement absents de la nomenclature aristotélicienne<sup>6</sup>, mais encore il précise que « nous voyons tous les jours arriver des espèces différentes d'Asie, d'Afrique et d'Amérique<sup>7</sup> ». La conscience d'une extension des espèces simiesques, en provenance des trois continents qui viennent d'être partiellement explorés, est frappante. Et par conséquent l'analogie entre le singe et l'homme s'en trouve amplifiée : les descriptions d'espèces inconnues – le sagouin, le sapajou, bientôt l'orang-outang – insistent toutes sur les ressemblances manifestes entre le singe et l'homme. Cette proximité est par exemple relevée par Acosta, par ailleurs célèbre pour son classement des différentes cultures humaines<sup>8</sup>, qui décrit la présence au Pérou d'une race simiesque qui, en ressemblant à l'homme, déjoue les classifications animales :

Par toutes les montagnes de ces isles de la terre ferme, & des Andes, il y a un nombre infiny de Micos ou guenons qui sont de la race des singes, mais differents en ce qu'ils ont une queue, voire fort longues. [...] & les jeux & les gaillardises qu'ils font quand on les dresse lesquelles ne semblent pas venir d'animaux brutaux, mais d'un entendement humain. [...] [J]e ne pense point qu'il y ait animal qui plus approche de la conversation humaine que ceste race de guenons<sup>9</sup>.

Parce que le « Mico » d'Acosta (sans doute de la famille des singes laineux<sup>10</sup>) porte une queue – ce qui le distingue de la définition d'Aristote<sup>11</sup> – et parce

- 6 Voir par exemple le *cercopithecus barbatus*, alias sagouin (Charles de L'Écluse, *Exoticorum libri decem*, Antverpiae, ex off. Plantiniana, 1605, p. 377). Sur Charles de L'Écluse et ses correspondants, voir Florike Egmond, Paul Hoftijzer et Robert Visser (dir.), *Carolus Clusius: towards a Cultural History of a Renaissance Naturalist*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007 ; Florike Egmond, *The World of Carolus Clusius: Natural History in the Making, 1550-1610*, London, Pickering & Chatto, 2010.
- 7 « & certe ex Asia, Africa, atque America insignes earum differentias quotidie adferri videmus » (Charles de L'Écluse, *Exoticorum libri decem*, op. cit., p. 370). Sur le contexte du savoir de la Renaissance sur les animaux et l'histoire naturelle, voir, entre autres, Miguel de Asúa et Roger French (dir.), *New World of Animals, Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America*, Aldershot, Ashgate, 2005 ; Brian W. Ogilvie, *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2006 ; Karl A. E. Enenkel et Paul J. Smith (dir.), *Early Modern Zoology: the Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Leiden, Brill, 2007 ; Philippe Glardon, *L'Histoire naturelle au xv<sup>e</sup> siècle. Introduction, étude et édition critique de La Nature et Diversité des Poissons de Pierre Belon (1555)*, Genève, Droz, 2011.
- 8 Voir son célèbre *De Procuranda Indorum Salute* [1580], que je commente plus loin.
- 9 José de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes* [1590], trad. Robert Regnault [1598], Paris, Marc Orry, 1606, f. 190 r<sup>o</sup>-191 r<sup>o</sup>. Sur ce passage, je renvoie aux pages très intéressantes d'Isabelle Moreau, « Guérir du sot ». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'Âge classique*, Paris, Champion, 2007, p. 736-745 (voir en particulier p. 736-737 pour la lecture que La Mothe Le Vayer fait de ce passage d'Acosta).
- 10 Il s'agit vraisemblablement des lagotriches du Pérou.
- 11 D'après Aristote, le singe à proprement parler n'a pas de queue ou alors il appartient à la catégorie des cèbes (Aristote, *Histoire des animaux*, II, 8).

que le Mico se déplace « de branche en branche » et qu'il est capable de se tenir sur deux pattes, il perturbe les critères de classement des espèces. En effet, les écrits des naturalistes comme ceux des voyageurs sont régis par une taxinomie fondée sur le mode de déplacement, distinguant les animaux qui nagent de ceux qui volent ou marchent à quatre pattes. Si le singe peut se déplacer sur terre, dans les airs et être présent sur tous les continents, partout s'impose le même constat de sa ressemblance universelle avec l'homme. Cette analogie qu'Acosta décèle entre le singe et l'homme, loin d'être nouvelle, s'inscrit dans la tradition du *thesaurus* antique. On sait que si Galien utilise le singe pour ses opérations chirurgicales<sup>12</sup>, c'est bien parce que le singe est présenté comme l'animal qui ressemble à l'homme jusqu'à s'y méprendre<sup>13</sup>.

158

La ressemblance n'est pas déglagée uniquement à un niveau physique, elle vaut aussi à un niveau moral : tous les écrits des Anciens, d'Ésope à Pline, de Cicéron à Plutarque, relèvent l'extraordinaire capacité de *mimesis* du singe qui plaide toujours en sa défaveur. Élien présente le singe comme « le plus vicieux des animaux » et toutes ses tentatives pour imiter l'homme tournent à la catastrophe<sup>14</sup>. De fait le classement du singe dans un rapport de proximité avec l'homme est toujours dépréciatif : Montaigne, qui se plaint de sa « condition singeresse », rappelle comment les « singes horribles en grandeur et en force » qu'Alexandre rencontra aux Indes s'engluèrent en imitant les gestes de chasseurs qui avaient fait semblant de s'enduire les yeux de glu<sup>15</sup>. Cette anecdote tirée de Diodore est significative de la fonction de miroir déformant attribuée au singe : à force d'imiter et de contrefaire l'homme, il se fait prendre à son propre jeu par ceux « qui placent un miroir devant leur tête<sup>16</sup> ».

Le classement instable et problématique des singes sur un plan scientifique est ainsi dramatisé sur un plan moral où le singe est presque systématiquement objet de condamnation. Si le singe est extraordinairement doué de *mimesis*, l'imitation qu'il produit est toujours fautive et dénaturée, une contrefaçon de

12 Sur les opérations de Galien qui vont l'aider à modéliser un discours sur l'anatomie humaine, voir R. J. Hankinson, « Le phénomène et l'obscur : Galien et les animaux », dans Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière et Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 75-93 (surtout p. 79-85).

13 Pour un panorama du savoir antique sur le singe, je renvoie à François Lissarrague, « L'homme, le singe et le satyre », dans Barbara Cassin *et alii*, *L'Animal dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 455-472. On lira aussi avec profit H. W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1952.

14 Cette anecdote d'Élien (*De Natura animalium*, VII, 21) est citée dans François Lissarrague, « L'homme, le singe et le satyre », art. cit., p. 460. Sur les ambiguïtés de la représentation du singe dans les *Fables*, voir Michèle Rosellini, « Les singes de La Fontaine », *Littératures*, n° 66, 2012, p. 197-207.

15 Montaigne, *Les Essais*, III, 5, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 875-876.

16 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVII, 90, 2-3 ; cité dans François Lissarrague, « L'homme, le singe et le satyre », art. cit., p. 461.

l'activité humaine<sup>17</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le singe est ainsi souvent utilisé comme métaphore dans le discours polémique (ainsi lors de la querelle entre Marot et « Sagon le sagouin<sup>18</sup> ») et, plus généralement, dans le classement des types de croyance, la référence au « singe de Dieu » renvoie inmanquablement au diable. Les nombreuses analogies qu'Acosta dégage entre les cultes amérindien et chrétien sont décrites par la métaphore filée de la « singerie<sup>19</sup> » et convergent toutes dans la condamnation de l'idolâtrie. Le parallélisme mérite d'être souligné entre les deux types de classement, « naturel » et « moral », pour paraphraser Acosta : de même que le singe est une créature imparfaite qui tend vers l'humain, de même les cultes découverts dans ces pays sont des versions maladroites et imparfaites qui « singent » la religion révélée. Les deux classifications, scientifique et religieuse, semblent ainsi confluer vers le modèle d'une même hiérarchie, qui s'incarne à la fois dans la domination de la nature et dans la conversion des âmes.

#### CONQUÉRIR LES TERRES ET DOMESTIQUER LES ANIMAUX : LE SINGE AUX COLONIES

Il s'agit à présent de voir comment l'analogie entre le singe et l'homme est utilisée au XVI<sup>e</sup> siècle en tant que marqueur anthropologique pour comparer et différencier les aptitudes au travail en fonction des différentes cultures. En effet, les témoins et les théoriciens de la colonisation « naturalisent » le rapport au travail des peuples colonisés en l'inscrivant dans un cadre comparatif où le singe est le reflet de l'homme. On se gardera ici de toute lecture englobante, tant chaque situation coloniale s'inscrit dans une histoire qui lui est propre, ayant mobilisé des agents et des discours spécifiques. S'il est périlleux de généraliser, on remarque cependant que certains voyageurs et historiographes décrivent le caractère « industriel » de certains peuples – par exemple Garcilaso

17 Ainsi, Pline décrit les guenons « extrêmement folles de leurs petits », imitant les épanchements de la maternité humaine... jusqu'à ce que l'imitation tourne une fois de plus au drame : « et neantmoins elles tracassent tant, & manient tant leurs petits, qu'en fin elles les tuent » (*Histoire naturelle, op. cit.*, t. I, p. 334).

18 Voir l'article de Cynthia Skenazi, « Marot contre Sagon : une poétique de la métamorphose », dans Philip Ford (dir.), *L'Animal sauvage à la Renaissance*, Cambridge, Cambridge French Colloquia, 2007, p. 381-398 ; Guillaume Berthon, « Tempête sur le Parnasse. Enjeux des représentations du "parc des Muses" autour de la querelle Marot-Sagon », conférence donnée lors du colloque « La Muse s'amuse : figures insolites de la Muse à la Renaissance » (org. Anne-Pascale Pouey-Mounou et Perrine Galand), Université de Lille III, 15 mars 2013.

19 Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon article, « Démonologues et voyageurs : le démon de l'analogie », dans G. Holtz et T. Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUPS, 2008, p. 165-181.

de la Vega rappelle un décret de l'Inca punissant les paresseux<sup>20</sup>. Il n'empêche : la dénonciation d'une paresse naturelle comme mobile justifiant la colonisation et l'évangélisation est omniprésente. Il en est ainsi chez le chroniqueur Oviedo qui, après avoir explicité le lien consubstantiel entre idolâtrie et paresse<sup>21</sup>, décrit les premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle dans les *encomiendas* américaines, où le taux de mortalité des travailleurs ne laisse pas de surprendre :

Et qui plus est, les gens de ce païs de leur naturel sont oyseux, vitieux, & de peu de travail, melancoliques, couards, sales, de mauvaise condition, mensongers, de peu de mémoire, & de nulle constance & fermeté. Plusieurs d'entre eulx pour leur plaisir & passetemps, se feirent mourir avec poison, pour ne point travailler : les autres se pendirent par leurs propres mains<sup>22</sup>.

160

Le caractère paresseux des Arawak de Saint-Domingue constitue en soi pour Oviedo une explication « naturelle » qui justifie leur disparition. La paresse, péché capital s'il en est, légitime *de facto* la colonisation et la destruction des populations indigènes. Cependant, si d'autres témoins, comme le Hollandais Jean de Laet<sup>23</sup>, mentionnent aussi le naturel paresseux des populations colonisées, les voyageurs sont tout aussi intéressés par le statut des animaux étrangers domestiqués, ou domesticables, qu'on peut faire travailler. Le discours colonial s'intéresse parallèlement à la domestication animale et à la conquête des populations et de leurs territoires. Ce parallélisme devient explicite quand par exemple Oviedo décrit des « Indiens fort domestiques<sup>24</sup> » qu'il compare à d'autres « gens plus sauvages ». Si les descriptions des animaux domestiqués par les autochtones constituent un motif obligé dans les relations de prospection coloniale<sup>25</sup>, on y trouve aussi *a contrario* les traces d'une résistance animale, d'une nature sauvage qui résiste à toute domestication. Ainsi Oviedo, toujours lui, rappelle que certaines espèces importées depuis l'Espagne sont redevenues sauvages à Saint-Domingue :

20 Garcilaso de La Vega, cité dans Charles de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des Antilles*, Rotterdam, Arnout Leers, 1658, p. 450.

21 Oviedo souligne que « outre toutes les raisons susdictes, ces Indiens sont d'eulx mesmes de peu de valeur, paresseux, rustiques, & qui s'esmeuvent ou s'absentent, & s'en vont aux montaignes, & aux bois pour peu de chose. Car leur principale fin & intention auparavant que les Chrestiens vinsent par deça, estoit à boire, manger, jouer, paillarder, idolatrer, & exercer plusieurs autres enormes & brutales abominations » (Gonzalo Fernández de Oviedo, *Histoire naturelle et générale des Indes* [1535], trad. Jean Poleur, Paris, Michel Vascosan, 1556, f. 59 v<sup>o</sup>).

22 *Ibid.*, f. 39 r<sup>o</sup>.

23 Jean de Laet, cité dans Ch. de Rochefort, *Histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 450.

24 Oviedo, *Histoire naturelle et générale des Indes*, *op. cit.*, f. 27 r<sup>o</sup>.

25 Voir par exemple les pigeons domestiqués au Maragnan (Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan*, Paris, François Huby, 1614, f. 242 v<sup>o</sup>).

Et pour n'en mentir de mot, y a si grande quantité de vaches & pourceaux, que la plus part sont de faictz sauvages : mesmes plusieurs chats & chiens domestiques, qu'on y avoit amené d'Espagne, sont devenus fiers & sauvages, & vivent ès montaignes & bois de ceste isle<sup>26</sup>.

Ce ré-ensauvagement des animaux domestiques est symptomatique du risque qui pèse sur toute forme de domestication et de travail dans les colonies. Les discours coloniaux du xvi<sup>e</sup> siècle sont particulièrement friands de récits de domestication, qu'il s'agisse des chevaux, des bœufs, des chiens ou des oiseaux. C'est dans ce cadre axiologique qui, au nom de la colonisation, valorise le travail des animaux que le récit de la résistance du singe prend tout son sens (et nous n'aborderons pas ici le cas du bien nommé paresseux ou « haï » qui n'est pas un singe, mais qui est considéré comme tel par les naturalistes du xvi<sup>e</sup> siècle). Qu'il s'agisse des Indes orientales où, selon van Linschoten, le singe fait échouer la récolte des noix de coco, de l'Afrique où, selon Léon l'Africain, il vole la récolte de blé<sup>27</sup>, ou encore du Brésil où il attaque ceux qui veulent le domestiquer, sur tous les continents, le singe semble répondre aux tentatives coloniales par le même instinct farouche du refus du travail. Ainsi chez Léry à propos de la capture des guenons par les Tupinamba :

apres qu'ils les ont gueries & un peu aprivoisees en leurs maisons, ils les changent à quelques marchandises avec les estrangers qui voyagent par-delà. Je dis nommément aprivoisées, car du commencement que ces Guenons sont prises, elles sont si farouches, que mordans les doigts, voire traversans de part en part avec les dents, les mains de ceux qui les tiennent, de la douleur qu'on sent on est contraint à tous coups de les assommer pour leur faire lascher prinse<sup>28</sup>.

Cette caractéristique rebelle du singe – qui justifiera le commentaire de Descartes – n'est pas nouvelle : les témoignages des voyageurs de la Renaissance viennent corroborer le savoir antique qui avait déjà diagnostiqué le refus du travail chez le singe (une disposition qu'il faut cependant distinguer de sa domestication comme animal familier). Une anecdote tirée des *Moralia* de Plutarque compare le singe au flatteur, « inhabile à tout travail, à toute application sérieuse » :

<sup>26</sup> Oviedo, *Histoire naturelle et générale des Indes*, op. cit., f. 49 r<sup>o</sup>.

<sup>27</sup> Léon l'Africain, *Histoire et description de l'Afrique* dans *De l'Afrique* [1550], Lyon, Jean Temporal, 1556, p. 382.

<sup>28</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* [1578-1611], éd. Frank Lestringant, Paris, LGF, coll. « Bibliothèque classique », 1994, p. 272-273.

Voyez le singe, il ne sait ni garder la maison comme le chien, ni porter comme le cheval, ni labourer comme le bœuf ; mais il souffre les plaisanteries, les injures et sert de jouet à tout le monde<sup>29</sup>.

À cet égard, le singe est bien l'antithèse même de l'animal travailleur, du cheval au bœuf, mais d'abord et surtout de l'éléphant. Ce dernier est l'incarnation par excellence de l'animal exotique loué pour sa vertu, sa sagesse et sa mémoire, ainsi que pour sa capacité à obéir à l'homme, à le défendre et à travailler pour lui<sup>30</sup>. Cet intérêt pour la domestication s'inscrit en droite lignée de l'héritage des Anciens, et plus précisément d'Aristote qui, dans ses *Politiques*, précisait déjà que « les bestes privées sont meilleurs par nature que les sauvages : & neantmoins est plus expedient à toutes d'obeyr au commandement de l'homme<sup>31</sup> ». Le singe qui ne travaille pas, alors qu'il ressemble tellement à l'homme, résiste à cette conception utilitariste qui, pour les animaux comme pour les plantes, célèbre la domination de l'homme sur la nature. Pire, le singe difficilement domesticable, qui vole et détruit les récoltes, est aussi un animal jouisseur, connu pour une sexualité débridée qui s'oppose aux vertus de thésaurisation, d'obéissance et de labeur. La sexualité effrénée du singe apparaît aussi bien chez Montaigne déclarant qu'« il se void tous les jours des magots furieusement esprits de l'amour des femmes<sup>32</sup> », que dans les récits de voyages<sup>33</sup>. Par exemple, le mercenaire suisse Élie Ripon se trouve à Java dans les années 1620, où il décrit de curieux singes<sup>34</sup> :

Il y en a d'autres, plus grands, gros comme des chiens couchants, qui sont bruns, que les Indiens appellent *Oran saïtan ana*, c'est-à-dire gens issus du diable, parce qu'ils sont si amoureux des femmes que quand elles vont dans la campagne ou ès bois [...], ces bêtes vont par troupes et, quand elles peuvent attraper des femmes, elles jouissent aussi naturellement que les hommes avec les femmes, comme cela s'est vu par expérience en une esclavine chambrière d'un gentilhomme de Ternate, bêtes qui étaient plusieurs la prirent les uns par la main et les autres par les pieds et les autres par le corps, et un autre qui s'en servait comme homme

29 Plutarque, *Moralia*, 64 E, trad. abbé D. Ricard, Paris, Lefèvre-Charpentier, 1844, p. 145.

30 Voir sur ce point mon article, « De la fureur à la parole : la domestication de l'éléphant dans les récits de voyage de la Renaissance », dans Philip Ford (dir.), *L'Animal sauvage à la Renaissance*, op. cit., p. 303-319.

31 Aristote, *Les Politiques*, trad. Louis Le Roy, Paris, Ambroise Drouart, 1599, p. 29.

32 Montaigne, *Les Essais*, II, 12, éd. cit. p. 472.

33 Voir par exemple la fable selon laquelle une Espagnole est abandonnée par son mari sur une île indienne où elle a deux enfants d'un singe (Vincent Le Blanc, *Voyages*, Paris, Gervais Clousier, 1648, p. 120).

34 Il est difficile de savoir à quel singe se réfère ici Ripon : il n'est pas sûr qu'il s'agisse de l'orang-outan, présent alors non pas à Java mais à Bornéo et à Sumatra (je remercie Romain Bertrand pour cette précision).

et femme, et faisaient ainsi alternativement jusques au nombre de quatre. [...] [Arrivent des soldats, la plupart des singes fuient, sauf un :] lors il quitta et s'en alla, étant encore toujours en s'en allant en action. Et les soldats amenèrent ladite esclavine à son maître, qui raconta que trois avaient fait leur volonté avec elle par force, comme dit est ; et au bout du temps, on m'a rapporté que ladite esclave avait accouché de deux monstres, moitié singes et moitié gens. [...] Cela est bien aisé à croire, car nous voyons les singes de par-deçà qui sont grandement amoureux, comme les guenons, qui ont leur membre à la façon d'un membre viril<sup>35</sup>.

Cette anecdote fantasmatique est révélatrice de l'imaginaire anthropologique associé au singe : non seulement celui-ci ne travaille pas, mais en plus il dilapide son énergie dans la débauche. À cet égard, le singe javanais s'inscrit lui aussi dans la géographie des climats, qui prête un tempérament luxurieux aux habitants des tropiques... et à leurs animaux. L'anecdote de Ripon, de « l'esclavine » prétendument violée par la bête, semble inverser le pouvoir de domination que l'homme entend imposer aux singes<sup>36</sup> : ce n'est plus l'homme, mais une femme (et qui plus est esclave), qui se retrouve la proie de l'appétit insatiable de l'animal – une anecdote qui permet aussi de figurer, *via* le truchement du singe, le fantasme d'une domination sexuelle absolue et violente sur les femmes, et par extension sur les peuples conquis. Quant à la mention des « deux monstres, moitié singes et moitié gens », elle révèle aussi la prégnance d'un imaginaire racial fondé sur l'animalisation des populations indiennes, elles aussi réputées lubriques. Enfin, ce récit montre surtout qu'au péché capital de la paresse s'ajoute celui de la luxure. Les singes sont bien des animaux « impudents », selon le mythographe Valeriano, qui lui aussi relève l'absence de productivité du singe. Son plaisir s'identifie à une pure dépense sexuelle, pire à l'onanisme :

Et les masles de ceste espece, notamment les Cercopitheques ou Marmots, s'esbatent à provoquer lascivement leur nature en la plus belle compagnie qu'ils se trouvent, la manient impudemment, & sans honte folastrent d'une luxurieuse petulance avec leur membre honteux<sup>37</sup>.

35 Élie Ripon, *Voyages et aventures aux grandes Indes (1617-1627)*, éd. Yves Giraud, Paris, Les Éditions de Paris, 1997, p. 78.

36 Cette inversion du rapport de force homme/singe, esquissée déjà chez Buffon à propos de l'orang-outan « aussi fort que l'homme [...] ; un singe qui sait porter des armes, qui se sert de pierres pour attaquer » (*Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie royale, 1749, t. XIV, p. 3), est apparue plus récemment dans les romans d'anticipation de Pierre Boulle, *La Planète des singes* (1963), ou de Will Self, *The Great Apes* (1997).

37 Piero Valeriano, *Les Hieroglyphiques* [1556], trad. J. de Montlyard, Lyon, Paul Frelon, 1615, p. 77.

Toutes ces évocations de la luxure simiesque témoignent de l'échec à domestiquer l'animal mais aussi, comme dans l'anecdote de Ripon, à différencier l'homme du singe. Il reste enfin à voir comment ce discours sur l'analogie entre l'homme et le singe répond à un discours d'asservissement qui trouve dans l'expérience coloniale à la fois une origine historique, une justification pragmatique et un lieu d'expérimentation philosophique.

#### L'ORIGINE ANIMALE DE L'HOMME ET LE FUTUR INDUSTRIEL DU SINGE : LE DROIT À UNE PARESSE SILENCIEUSE ?

164

Tout d'abord, il faut revenir très brièvement sur la difficile différenciation entre l'homme et le singe : il n'est pas lieu de développer ici les thèses qui, si elles ne sont pas pré-évolutionnistes, voient déjà cependant des signes de parenté entre l'homme et le singe, sans toutefois remettre en cause le cadre fixiste et chrétien dans lequel cette parenté peut être pensée. Je renvoie sur cette question aux analyses essentielles de Claude Blanckaert<sup>38</sup> et d'Isabelle Moreau<sup>39</sup>. Cette dernière a très bien montré comment Peiresc s'est intéressé aux singes de Guinée en questionnant des voyageurs comme le dénommé St Amand :

il dict avoir veu en la Jave majeure, en la province de Batas plusieurs de ces animalx qui font un troisieme genre entre l'homme et le singe lesquels ne sont point malfaisants et servent dans les maisons à ballayer la chambre, allumer le feu et à aultres ministeres domestiques dont ils s'acquittent fort ponctuellement et avec une grande mansuétude<sup>40</sup>.

Avec cette citation, ce qui me semble important de souligner, c'est à quel point le discours sur l'origine de l'homme rencontre celui sur la domestication du singe. Au moment où, aux Pays Bas, en 1652, est publié le premier récit d'une autopsie sur un chimpanzé de l'Angola par le docteur Tulpus – récit qui confirme ses ressemblances anatomiques avec l'homme –, on rêve simultanément à l'existence de singes laborieux. Ce « troisième genre » que

38 On se reportera aux deux articles de Claude Blanckaert : « Premier des singes ou dernier des hommes ? Les métamorphoses de l'homme-singe aux XVI<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles », *Alliage. Culture, science, technique*, n° 7-8, 1991, p. 113-129 ; « Frontières de l'humanité. Le "satyre" des Lumières entre science et fiction critique », *Histoire et anthropologie*, n° 25, 2002, p. 13-32. Voir aussi Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.

39 Isabelle Moreau, « Guérir du sot », *op. cit.*, p. 736-745. Voir aussi Peter N. Miller, « History of religion becomes ethnology: some evidence from Peiresc's Africa », *Journal of the History of Ideas*, n° 67, 2006, p. 675-696.

40 Nicolas Fabri de Peiresc, *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1890, lettre du 19 décembre 1633, t. II, p. 671-672. Ce sont les mêmes singes sur lesquels a enquêté le père Colombin de Nantes cité plus haut.

mentionne Peiresc s'inscrit dans une race « si officieuse, si docile et si propre à servir, qui est ce qu'on peut rechercher et désirer le plus<sup>41</sup> ». Un intérêt immense se dégage alors pour la possibilité de faire travailler de nouveaux singes, mal connus, qui feraient démentir ce qu'on sait sur les singes hostiles au labeur : or ce discours sur le singe besogneux rencontre l'interrogation sur l'origine de l'homme. Ainsi le libertin Vanini fait déclarer en 1616 à un personnage de son dialogue *De admirandis naturae arcanis*<sup>42</sup> : « cependant, quelques athées plus traitables ne donnent qu'aux Éthiopiens les singes pour ancêtres, parce qu'ils ont la peau de la même couleur<sup>43</sup> ». On voit ici que, chez Vanini, une gradation rapproche l'homme du singe (une figuration pré-darwinienne de l'échelle des espèces), mais aussi que cette gradation repose sur une adéquation raciale, et raciste, entre les Éthiopiens et les singes par l'identification de leur couleur.

Au moment où Vanini soulève la question de la possible origine animale de l'homme et de son rapprochement – certes limité – avec le singe africain, la possibilité de faire travailler le singe et de le domestiquer trouve une nouvelle vigueur : ainsi, dans certaines relations africaines, à un moment où le commerce d'esclaves bat son plein, la mention de singes travailleurs apparaît en Guinée : « Entr' autres on en void de ceux qu'ils appellent Baris, qui sont gros, membrus, & si industrieux, que s'ils sont nourris & dressez jeunes, ils servent comme une personne<sup>44</sup> ». Le singe est à la fois l'origine de l'homme et le futur de l'animal, à savoir un animal travailleur ou un animal machine, selon l'interprétation mécanique de Descartes<sup>45</sup>.

Or le travail constitue précisément à la fois le pivot argumentatif et le point aveugle qui justifie tous les glissements de sens et toutes les projections possibles d'un discours animalier sur les peuples colonisés. C'est en effet au nom du travail que convergent jusqu'à se confondre un discours racial sur la colonisation et un discours animalier d'appropriation de la nature. C'est bien là que se donne

41 *Ibid.*, t. III, 1892, lettre de 1634, p. 24 (cité dans I. Moreau, « Guérir du sot », *op. cit.*, p. 740-741). Sur la curiosité de Peiresc vis-à-vis du singe du frère de Grotius et sur le questionnaire qu'il rédigea pour en savoir plus sur les singes de Guinée, voir Ernest-Théodore Hamy, « Documents inédits sur l'*homo sylvestris* rapporté d'Angola en 1630 », *Bulletin du Muséum d'histoire naturelle*, 1897, n° 7, p. 277-282.

42 Sur Vanini, voir Didier Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque, Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003. Sur l'emploi du singe dans l'argumentaire libertin, voir, outre l'étude d'Isabelle Moreau, celle de Frédéric Tinguely, « Singeries romanesques et anthropologie libertine au XVII<sup>e</sup> siècle », *Littérature*, n° 143, 2006, p. 79-93.

43 Vanini, *De admirandis naturae arcanis*, dans *Œuvres philosophiques de Vanini*, trad. X. Rousselot, Paris, Charles Gosselin, 1842, p. 214. Le texte original est le suivant : « *Quidam vero mitiores Athaei, solos Aethiopes ex simiarum genere et semine prodisse attestantur* » (Vanini, *De admirandis naturae arcanis*, Lutetiae, apud A. Périer, 1616, p. 233).

44 Pierre D'Avity, *Description generale de l'Afrique*, Paris, Claude Sonnius, 1637, p. 400.

45 Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les Paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998 (surtout p. 180-184).

à voir le nœud de l'analogie entre le singe et l'homme : par une comparaison systématique et surtout par des projections réciproques des uns sur les autres, un discours sur le travail imposé aux singes et aux hommes émerge.

Comment se donne à voir ce double processus de projection ? Il apparaît d'abord dans l'animalisation récurrente de populations réduites à l'état de servage qui, selon Acosta, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote<sup>46</sup>, méritent comme les Caraïbes d'être « chassées comme des bêtes sauvages » parce qu'elles « diffèrent peu du bétail »<sup>47</sup>. L'animalisation métaphorique des populations asservies constitue un lieu commun propre au discours colonial, qu'il s'agisse de le justifier ou d'en discuter les fondements : ainsi dans la célèbre controverse entre Sepúlveda et Las Casas (1552), la catégorisation animalière est le plus souvent renvoyée à l'adversaire comme un argument polémique<sup>48</sup>. On retrouve cette projection animalière, avec des inflexions à peine différentes chez Rochefort qui, un siècle plus tard (1658), fournit un premier témoignage sur la colonisation française des Antilles. La déshumanisation guette les populations amérindiennes, mais aussi les esclaves africains qui ne veulent pas travailler : ces derniers « se sauvent dans les montagnes, où ils mènent, comme de pauvres bestes, une vie malheureuse & sauvage, & on les appelle alors *Nègres Marons*, c'est-à-dire *Sauvages*<sup>49</sup> ». Ailleurs, Rochefort précise qu'on « dompte facilement » ces esclaves africains qu'« on achete de même que l'on feroit des bestes de service<sup>50</sup> ».

On voit ainsi comment la topique sur le labeur imposé aux populations converge avec des stéréotypes racistes et animaliers dans la sédimentation d'un discours colonial. Or si les populations colonisées et forcées au travail sont réduites à un statut infrahumain, inversement les animaux, et plus précisément les singes, sont l'objet d'une anthropomorphisation récurrente. Il y a ici un chiasme significatif : les peuples paresseux sont animalisés tout comme les singes, eux aussi rétifs au travail, sont humanisés. Cette anthropomorphisation du singe se lit d'abord dans la très forte sexualisation dont il est l'objet : l'insistance sur la ressemblance sexuelle de l'homme et du singe apparaît ainsi

46 Aristote, *Les Politiques*, trad. cit., livre I, chap. 1, p. 9.

47 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* [1588], Lugduni, L. Anisson, 1670, h.p. : « *Hoc Barbarorum genus Aristoteles attingit, cum ferarum more capi & per vim domari posse scripsit, quorum in novo orbe sunt infini greges. [...] Pertinent etiam had hauc classem ii Barbari, qui et si atroces non sunt, neque tygrides, aut pantherae, tamen à pecudibus parum distant* ».

48 Sepúlveda comme Las Casas se renvoient la responsabilité d'« animaliser » les populations amérindiennes (Bartolomé de Las Casas, *La Controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, éd. et trad. Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007 ; voir par exemple p. 240, 282, 226).

49 Ch. de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des Antilles*, op. cit., p. 322.

50 *Ibid.*, p. 320-321. Cette citation est à comparer avec le discours tenu sur les Amérindiens : « Nos Caraïbes ne ressemblent pas à ces Faineans. Car on les voit travailler & prendre plaisir à diverses sortes d'exercices » (p. 450).

en Éthiopie, dans le discours du jésuite portugais João dos Santos pour qui « les Cafres disent que les femelles singes ont l'habitude d'avoir leurs règles à chaque lune, comme si elles étaient des femmes<sup>51</sup> ». Mais c'est aussi au Maragnan, dans l'actuelle Guyane, que les Sapajous sont décrits en des termes qui les sexualisent et les féminisent, témoignant par là d'une attirance de l'homme pour le singe presque équivalente à celle, fantasmée, du singe de Java pour l'« esclavine » :

Les autres s'appellent *Cayon* d'autant qu'elles sont toutes noires [...] & sont tres-belles & plaisantes à voir. Les autres s'appellent *Cay-miri* ou *Sapajou*, estant d'un poil jaunastre meslé de diverses couleurs, qui sont belles & bien jolies. Les autres se nomment *Marikina*, dont les unes sont grandes les autres naturellement petites qui ont la teste en forme d'un cœur, portant un poil d'un gris argentin. [...] Et d'autres nommées *Sagouy* qui ont un poil gris argentin, ce sont les plus petites & les plus mignonnes de toutes les autres<sup>52</sup>.

Comment interpréter la convergence entre le discours colonial qui animalise et le discours zoologique qui anthropomorphise ? Comment comprendre ce double système de projection qui frappe le singe et l'homme d'une même obligation à travailler ? On peut dégager au moins deux conséquences de cette convergence : d'une part, à un niveau idéologique, le discours de la comparaison permet de « naturaliser » le travail imposé dans les colonies, puisqu'il est présenté comme « naturel » que les hommes obéissent et fassent fructifier les terres. Ceux qui s'y opposent tombent dans une catégorie inférieure, celle de l'animal ou celle de l'enfant, les peuples colonisés étant souvent décrits par un discours infantilisant qu'ils partagent par ailleurs avec le singe : les uns comme les autres ne seraient capables que de jouer et non pas de produire.

D'autre part, à un niveau énonciatif, ce que révèle aussi ce régime de projection réciproque entre le singe et l'homme, c'est la même spoliation de la parole, confisquée par la voix du témoin. En effet, cette spoliation de la parole apparaît souvent dans la littérature de voyages, où les procédés de reformulation des propos prêtés aux indigènes inventent le plus souvent la parole étrangère, mais on retrouve ce même phénomène d'un infra-langage dans certaines descriptions de singes. Ces derniers comme les peuples forcés à travailler ont bien le droit à la paresse, mais celle-ci ne peut être que silencieuse. Ainsi, le singe, qui par définition est un animal spectaculaire (fréquemment associé aux spectacles des

51 João dos Santos, *Ethiopia orientale* [1609], éd. et trad. Florence Pabiou Duchamp, Paris, Chandeigne, 2011, p. 152.

52 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins*, op. cit., f. 252 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

bateleurs et à leurs ruses<sup>53</sup>, comme chez Montaigne, Valeriano ou Belon<sup>54</sup>), est incapable de parler. Le singe, pourtant doué pour mettre en œuvre une *mimesis*, si chère d'un point de vue esthétique et éthique à tant d'esprits du xvi<sup>e</sup> siècle, représente l'animal en apparence le plus proche de l'homme, mais il est aussi celui qui se trouve en être le plus éloigné parce qu'il n'obéit pas à la parole. Le silence ou le bruit, tel semble être le prix du droit à la paresse. Le singe, à de rares exceptions, ne répond pas à la parole de l'homme, il se différencie en cela des chiens ou des oiseaux de chasse, comme cela apparaît dans les traités de vènerie et de fauconnerie de Du Fouilloux et de Franchières qui insistent sur l'importance de la voix dans le dressage animalier<sup>55</sup>. Le singe lui ne travaille pas, il n'est pas domesticable, mais en contrepartie il ne peut produire qu'une parodie de discours, un simulacre de déclamation. C'est ce que montre cette description du singe hurleur du Brésil, qui parodie l'*ethos* de l'orateur, sous la plume du voyageur anglais Anthony Knivet :

168

J'ai également vu une sorte de singes que les Indiens appellent *guariba* ; ils sont grands comme une loutre, tout noirs, ont des visages comme les hommes, une barbe longue et large ; on les voit assemblés par vingtaines sur un arbre ; et l'un se promène sans relâche d'un côté et de l'autre avec une main sur la barbe, et faisant un épouvantable vacarme. Les autres sont assis, demeurant silencieux et attentifs l'espace d'une heure<sup>56</sup>.

Au terme de ce parcours, quelques éléments de conclusion peuvent être dégagés : tout d'abord, la médiation du singe permet de réfléchir sur la polyvalence et les limites du concept d'analogie. Si le concept d'analogie présente l'intérêt scientifique de traduire l'inconnu dans une réalité connue, il constitue aussi un vecteur rendant possible tous les glissements de sens et toutes les attributions raciales qui vont légitimer un discours de domination de la nature et de conquête coloniale. La classification des animaux, comme celle des peuples, est au xvi<sup>e</sup> siècle traversée par le clivage travail/paresse, un clivage qui fonde la lecture utilitariste du singe et dont Descartes hérite lorsqu'il rappelle que les singes ne parlent pas pour ne pas avoir à travailler. On a aussi

53 Voir l'étude d'Ariane Bayle, *Romans à l'encan. De l'art du boniment dans la littérature au xvi<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2009.

54 Montaigne (II, 12, *Les Essais*, éd. cit. p. 463), Valeriano (*Les Hieroglyphiques*, op. cit., p. 78), Belon (*Voyage en Égypte, 1547*, éd. G. Holtz, Paris, Klincksieck, 2004, p. 78).

55 Jacques Du Fouilloux, *La Vènerie* [1561], éd. consultée : Paris, Abel L'Angelier, 1614, f. 11 r<sup>o</sup>-f. 13 r<sup>o</sup> (sur le dressage des chiens par la parole) ; f. 47 v<sup>o</sup>-f. 52 r<sup>o</sup> (la portée du chant pour appeler les chiens pendant la chasse) ; Jean de Franchières, *La Fauconnerie* [xv<sup>e</sup> siècle], Paris, Félix Le Mangnier, 1585, f. \*ij r<sup>o</sup> (sur la trompe du veneur), f. 90 r<sup>o</sup> (sur les cris pour dresser l'épervier).

56 Anthony Knivet, *Un aventurier anglais au Brésil* [1591], tr. Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2003, p. 136-137.

vu à quel point le singe, parce qu'il constitue un être hybride, aux frontières de l'homme et de l'animal, constitue un lieu d'expérimentation philosophique : les premières investigations sur le singe comme ancêtre de l'homme recourent à la Renaissance celles sur le futur d'un univers colonisé, sur l'idéal d'un travail imposé aux quatre coins de la planète et à toutes les espèces possibles. Bien plus tard, dans le cadre de la société industrielle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Paul Lafargue, l'auteur en 1880 du *Droit à la paresse*, se fera l'écho de l'aboutissement de ce cauchemar laborieux et proposera une nouvelle classification des peuples travailleurs, en rappelant par exemple que « pour l'Espagnol, chez qui l'animal primitif n'est pas atrophié, le travail est le pire des esclavages<sup>57</sup> ».

---

57 Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse*, Paris, Henry Oriol, 1883, p. 10.



## LA CONQUÊTE DE L'AMÉRIQUE ET L'AMBIVALENCE DE LA PROPOSITION DE L'UNITÉ DE L'HUMANITÉ

*Nestor Capdevila*

Lewis Hanke, a intitulé son livre consacré à la controverse entre Las Casas et Sepúlveda : *All mankind is one*<sup>1</sup>. Il a visiblement choisi ce titre en raison de la valeur de cette expression et de sa pertinence dans le débat hispanique sur la conquête. Las Casas avait en effet insisté sur ce point : « toutes les nations du monde sont des hommes. Pour tous les hommes et de chacun d'eux, il n'y a qu'une définition, pas plus, à savoir qu'ils sont raisonnables. Tous ont leur entendement, leur volonté et leur libre arbitre puisqu'ils sont formés à l'image et à la ressemblance de Dieu. [...] Ainsi tout le lignage humain est un et tous les hommes sont semblables du point de vue de leur création et des choses naturelles<sup>2</sup> ». L'unité de l'humanité consiste dans l'unicité de sa définition, le fait d'être raisonnable. En conséquence tous les êtres qui lui appartiennent doivent être traités de la même manière, conformément à ce trait distinctif. S'il est contredit par notre rapport envers certains groupes, cela revient à inventer une seconde définition. Mais la rationalité serait exclue des traits spécifiques de l'humanité, on parlerait alors d'autre chose que d'hommes car à deux définitions devrait correspondre une division de l'humanité en deux natures distinctes.

Mais en quoi est-il important d'affirmer que l'humanité est une ? Entendons d'abord ce que le choix de cette proposition a d'étrange. Comment l'humanité pourrait-elle ne pas être une ? Deux humanités, effectivement distinctes, peuvent-elle encore réellement relever de l'humanité ? Si c'est effectivement le cas, en quoi sont-elles vraiment multiples ? Hanke reconnaîtrait certainement que cet étonnement est légitime car la négation de la proposition est une

1 Lewis Hanke, *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.

2 « todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno dellos es una no mas la definicion, y esta es que son racionales ; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrio como sean formados a la imagen y semejanza de dió [...]. Asi que todo linaje de los hombres es uno y todos los hombres, quanto a su creacion y a las cosas naturales, son semejantes » (B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria, II, Obras completas*, t. 6, Madrid, Alianza editorial, 1992, p. 536-537 ; je traduis).

absurdité. Mais il faut malgré tout sans cesse rappeler cette évidence parce que certains la nient et que cet aveuglement a des conséquences effroyables amplement illustrées par la destruction des Indes. L'expression est donc une proposition nécessairement vraie, et une suggestion, c'est-à-dire l'expression d'une vérité qui n'est pas encore vraiment reconnue<sup>3</sup>. Dans un cas, elle est une tautologie, une vérité connue de tous en raison de son évidence, dans l'autre, elle est une vérité méconnue et tellement contraire à la pensée et à l'action des hommes qu'elle s'apparente à un défi. Le titre a donc la valeur d'une interpellation en réaction à la folie du monde : « Avons-nous vraiment compris que l'humanité est une ? Ne continuons-nous pas à en exclure des hommes en les traitant comme des bêtes ou d'une manière que nous jugeons indigne de nous-mêmes ? » Comme le rappelle Hanke, son travail sur Las Casas, commencé en 1930, est contemporain d'une conjoncture politique mondiale (crise économique, seconde guerre mondiale, guerre du Vietnam, décolonisation, lutte pour les droits civiques aux États-Unis) qui a fait prendre conscience des inégalités et des injustices de la planète et de la nécessité d'y remédier<sup>4</sup>. Le débat entre Las Casas et Sepúlveda prend dans ce contexte une signification universelle. Il ne concerne pas seulement les rapports entre les Espagnols et les Indiens, mais toute l'humanité et chaque nation dans les limites de ses frontières et au-delà<sup>5</sup>.

Hanke obscurcit néanmoins le sens de la proposition en considérant que la portée universelle du débat entre Las Casas et Sepúlveda est d'avoir posé la question de la véritable nature des Indiens : étaient-ils des personnes ou des êtres inférieurs<sup>6</sup> ? Il semble faire une concession à un préjugé étonnamment répandu selon lequel les Espagnols débattaient pour savoir si les Indiens étaient des hommes<sup>7</sup>. En fait la pertinence polémique du titre de Hanke suppose que l'appartenance au genre humain des êtres que l'on défend est déjà reconnue. On ne défend pas les espèces animales en voie de disparition en proclamant l'unité de l'humanité. L'utilisation de la proposition : « l'animalité est une » pourrait en revanche être pertinente afin d'exiger que l'animal humain traite respectueusement les animaux non humains.

Si l'on se replace au début du XVI<sup>e</sup> siècle, personne ne nie les propositions citées de Las Casas. Tout le monde admet que les hommes sont créés à l'image

3 Sur le double sens du mot *proposition*, voir Étienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 127.

4 Lewis Hanke, « Mi vida con Las Casas », dans *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1988, p. 565.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 Voir la critique de G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théétète, 2000, p. 243-252.

et à la ressemblance de Dieu, qu'ils descendent d'Adam et Ève et que leur âme est douée de raison. Personne non plus ne nie que les Indiens découverts par Colomb appartiennent au genre humain et que cette définition de la nature de l'homme doit leur être appliquée. Le journal de Colomb témoigne de l'évidence de l'humanité. Quand, le 21 octobre 1492, les Espagnols arrivent à l'île Guanahani et en prennent possession, ils voient « des gens nus<sup>8</sup> ». Colomb leur donne des objets « afin qu'ils nous aient en grande amitié et parce que j'ai connu qu'ils étaient gens à se rendre et se convertir bien mieux à notre Sainte Foi par amour que par force » et « ils en devinrent si nôtres que c'était merveille »<sup>9</sup>. En échange, les Indiens apportent des perroquets et d'autres choses. Ils échangent volontiers, sont « très dépourvus de tout », jeunes, très beaux, « comme les Canariens, ni nègres ni blancs », sans armes. Colomb leur demande par signes d'où proviennent les marques de blessures et il comprend que des habitants d'autres îles les attaquent pour en faire des esclaves. Il termine ainsi la description de ce premier contact : « Ils doivent être bons serviteurs et industriels (*de buen ingenio*) parce que je vois que très vite ils répètent tout ce que je leur ai dit, et je crois qu'aisément ils se feraient chrétiens, car il ne m'a paru qu'ils n'étaient d'aucune secte. S'il plaît à Notre Seigneur, au moment de mon départ, j'en emmènerai d'ici six à Vos Altesses pour qu'ils apprennent notre langue. Je n'ai vu dans cette île aucune bête d'aucune sorte sauf des perroquets<sup>10</sup> ». Pas de bêtes, mais des gens avec qui on crée des liens d'amitiés en échangeant des biens, avec qui on communique par signes en attendant qu'ils parlent notre langue<sup>11</sup>, qui font immédiatement preuve de leur capacité à apprendre et d'un bon entendement (*buen ingenio*) et qui n'ont apparemment aucune croyance perverse faisant obstacle à leur conversion, en un mot, des hommes. Cette reconnaissance spontanée de l'appartenance des Indiens au genre humain est officiellement et irréversiblement confirmée par la bulle d'Alexandre VI qui attribue la souveraineté sur ces terres et leurs habitants aux rois catholiques en leur imposant la mission de les convertir.

La seule trace de rupture de l'unité du genre humain dans cette première rencontre est le fait des Indiens : « nous comprenions qu'ils nous demandaient si nous étions venus du ciel », et un vieux appelle les siens à venir « voir les hommes

8 Christophe Colomb, *La Découverte de l'Amérique. I. Journal de bord (1492-1493)*, Paris, La Découverte, 1991, p. 58.

9 *Ibid.*, p. 60.

10 *Ibid.*, p. 61.

11 Et que les chrétiens apprennent la leur : « [...] ils deviendront bientôt chrétiens dès que des personnes dévotes et religieuses entendront leur langue » (le 6 novembre, *ibid.*, p. 98 ; le 27 novembre, *ibid.*, p. 120).

qui viennent du ciel »<sup>12</sup>. On se demande comment Colomb a pu saisir une idée aussi complexe alors qu'il ne comprend pas du tout leur langue<sup>13</sup>. Ce qu'il en comprend, ou croit comprendre, est tellement à son avantage qu'il semble y projeter ses désirs<sup>14</sup>. Les Indiens ont-ils réellement cru que les Espagnols venaient du ciel ? Si tel est le cas, que signifiait pour eux cette croyance ? Les ont-ils pris pour des dieux comme le suggère la lecture de cette proposition dans un texte chrétien ? Ou est-ce la manière dont les Espagnols se représentaient la représentation que les Indiens avaient d'eux, une manière de vivre leur rapport à ces hommes nus ?

Comme le note Wachtel, la colonisation européenne offre des témoignages de la divinisation des Européens. En s'appuyant sur les documents exprimant le point de vue des vaincus, Wachtel considère que tous les Indiens se sont posé la question : « dieux ou hommes ? » et que certains, en particulier les Aztèques, ont pris temporairement les Espagnols pour des dieux. Cette croyance n'est pas l'œuvre d'une mentalité primitive, mais le résultat d'un effort pour rationaliser l'apparition extraordinaire des Espagnols à l'aide d'une vision du monde qui offrait cette possibilité<sup>15</sup>.

Mais la rupture de l'unité du genre humain par la divinisation des Espagnols doit aussi être examinée de leur point de vue, comme nous y invite déjà le journal de Colomb. Je me contenterai ici de quelques remarques sur le récit de Bernal Díaz del Castillo. Quand les envoyés de Moctezuma exigent des Indiens

12 Le 14 octobre, *ibid.*, p. 64 ; « Ceux-là aussi regardaient notre arrivée comme grand merveille et nous croyaient venus du ciel » (le 22 octobre, *ibid.*, p. 80) ; « [...] s'émerveillant et leur donnant à entendre qu'ils les croyaient venus du ciel [...] [...] et les palpant pour savoir s'ils étaient de chair et d'os comme eux. [...] S'ils avaient voulu accepter ceux qui se proposaient de les accompagner, plus de cinq cents hommes et femmes seraient venus avec eux, croyant qu'ils retournaient au ciel » (le 6 novembre, *ibid.*, p. 96-97) ; « ils savent qu'il y a un Dieu dans le ciel et restent persuadés que nous sommes venus de là » (le 12 novembre, *ibid.*, p. 100).

13 « [...] parce que je ne connais pas la langue des gens d'ici, qu'ils ne me comprennent pas et que ni moi ni aucun de mes hommes ne les entendons. De ce que dise les Indiens que j'emmenè, bien souvent j'entends une chose pour l'autre qui en est l'opposé [...] » (le 27 novembre, *ibid.*, p. 120). Mais la compréhension réciproque fait des progrès (le 11 décembre, *ibid.*, p. 139).

14 « Malgré tout, je saisis qu'il me disais que si quelque chose d'ici me convenait, toute l'île était à ma disposition. [...] Je lui montrai aussi les bannières royales et celles de la Croix, et de cela il eut grande admiration. "Quels grands Seigneurs devaient être Vos Altesses, disait-il à ses conseillers, pour de si loin et du ciel m'avoir envoyé sans crainte jusqu'ici". Ils se dirent bien d'autres choses que je ne pus comprendre, mais je vis bien qu'il était émerveillé de tout » ; « et ce vieillard alla jusqu'à dire que, parmi d'autres îles, il y en avait une qui était tout en or, et d'autres où il abondait à tel point qu'on n'avait qu'à le ramasser, le passer au tamis et où on le fond pour en faire des barres et mille autres ouvrages dont il figurait la forme par les gestes » (le 18 décembre, *ibid.*, p. 152-153).

15 Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971, p. 42 et 52. Dans cette perspective, il faudrait également être capable de distinguer le point de vue des Indiens qui ont vécu l'événement des témoignages postérieurs de ceux qui pensent en vaincus et qui ont dû rationaliser leur défaite, comme les informateurs de Sahagún.

de Cempoal qu'ils livrent une vingtaine d'entre eux pour être sacrifiés pour avoir accueilli les Espagnols sans l'autorisation de Moctezuma, Cortés décide de les arrêter (en expliquant que son empereur l'a envoyé ici pour punir les criminels et mettre fin au sacrifice humain) et ordonne aux caciques de ne plus payer de tribut à Moctezuma. Les Indiens jugèrent alors qu'une action aussi audacieuse ne pouvait pas être faite par des « hommes humains » (*hombres humanos*), mais par des *teules* selon le nom qu'ils donnent à leurs idoles ou aux démons. C'est ainsi que, par la suite, ils ont désigné les Espagnols<sup>16</sup> et diffusé intentionnellement cette représentation<sup>17</sup>. L'audace, non-humaine ou plutôt surhumaine de Cortés, ne pas respecter l'autorité de l'empereur, justifie le nom *teules* qui, du coup, acquiert une nouvelle signification, celle de synonyme d'Espagnol ou de chrétien. Quand le mot désigne une représentation religieuse, s'agit-il de celle que rapporte le Conquistador ou de celle que les Indiens avaient réellement et, dans ce cas, comment le Conquistador l'a-t-il connue ? Ou alors nous communique-t-il la manière dont l'Espagnol se représentait cette croyance ? Malheureusement, le texte ne permet pas de répondre à ces questions<sup>18</sup>.

Au moment où la divinité des Espagnols est une croyance indienne, elle est incorporée dans la représentation espagnole de la situation pour fonctionner comme une croyance des Espagnols à propos des Indiens. Tout en riant de leur croyance, Cortés demande à l'un de ses soldats de se comporter en conformité avec elle de manière à les confirmer dans la croyance qu'ils sont des dieux<sup>19</sup>. Elle fait tellement partie de leur vision du monde américain qu'ils ont eu besoin de croire que les Indiens croyaient en leur divinité. Cortés interdit ainsi à ses soldats de reculer : « puisqu'ils nous considèrent actuellement comme des dieux ou des idoles, comme ils nous appellent, ils jugeraient que nous sommes très lâches<sup>20</sup> ». Les Espagnols doivent agir en fonction de l'idée que les Indiens se sont formés, ce qui veut également dire en fonction de la représentation qu'ils ont de la croyance des Indiens à leur propos de manière à ce qu'ils la conservent.

16 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Barcelona, Editorial Planeta, 1992, chap. XLVII, p. 130 ; XLVIII, p. 134). J'indique en plus la référence des extraits choisis par B. Grunberg, traduits par D. Jourdanet, quand le passage y figure (*Histoire véridique de la conquête de Nouvelle-Espagne*, Paris, La Découverte, 1987, 3 vol., t. I, p. 197).

17 *Ibid.*, LXVI, p. 180.

18 Sur les problèmes du concept de religion, voir Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

19 *Ibid.*, XLIX, p. 135 (trad. cit., t. I, p. 205). Après une bataille sanglante, Diaz et ses compagnons enterrent leurs morts pour « qu'ils ne voient pas que nous sommes mortels, mais qu'ils croient que nous sommes des *teules*, comme ils disaient » (LXV, 178). Donc quand Xicotenga dit qu'ils avaient tué déjà « beaucoup de *teules* » et qu'il voulait les achever, « *teules* » est le nom propre des Espagnols (LXVII, 184).

20 *Ibid.*, LXIX, p. 189-190.

Il se pourrait que, dans certains cas, et selon des proportions variables, la mention *teules* exprime une croyance des Espagnols plutôt qu'une croyance des Indiens ou que ces derniers l'utilisent simplement comme nom propre. Le texte ne permet pas de le savoir, mais il indique la difficulté. Avant notre première défaite, commente Díaz, ils nous tenaient pour des *teules* c'est-à-dire des idoles, qui gagnaient toutes les batailles. Après, les Espagnols devenaient « des hommes qui pouvaient être vaincus<sup>21</sup> ». Or à ce moment on a de bonnes raisons de penser que les Indiens ne croyaient plus à cette divinité. Lors de sa rencontre avec Cortés, Moctezuma lui explique qu'il lui a demandé de ne pas venir parce que ses sujets croyaient que les Espagnols étaient des « *teules* féroces » qui jettent des éclairs et « d'autres enfantillages ». Maintenant, ils voyaient qu'ils étaient « de chair et de d'os et de raison élevée ». Moctezuma a-t-il partagé la croyance de ses vassaux ? Il suggère le contraire en se moquant de la représentation que les Tlaxcaltèques ont de lui. Ils ont dit à Cortés qu'il est « l'égal d'un dieu, ou *teule* » et que son palais est en or : « J'entends bien qu'en gens d'esprit vous n'en aviez rien cru et que vous preniez cela pour raillerie ; c'était bien justement pensé, seigneur Malinche, puisque vous voyez maintenant que mon corps est de chair et d'os, comme les vôtres [...] ; mais il n'y a là rien qui ressemble aux folies et aux mensonges qu'on vous a dits de moi ; prenez-le donc pour moquerie, comme je le fais moi-même au sujet de vos tonnerres et de vos éclairs »<sup>22</sup>. Mais c'est Cortés lui-même qui bien plus tôt a apporté un démenti. À un Tlaxcaltèque qui doute de sa véritable nature à la suite de la propagation des idées des Indiens de Cempoal<sup>23</sup>, il déclare que les Espagnols sont « tous des hommes d'os et de chair comme eux, et non des *teules*, mais des chrétiens<sup>24</sup> ». Il est donc probable que la croyance des Indiens en la divinité des Espagnols dont parle Díaz après la première défaite contient une croyance des Espagnols à propos de la croyance des Indiens.

Cette croyance est qualifiée d'enfantillage dans le texte de Díaz, mais elle présente une analogie avec les croyances théologico-politiques des Espagnols. Ne sont-ils pas les ministres du pape, lui-même vicaire du Christ, c'est-à-dire de Dieu, chargés de faire entrer les Indiens dans l'Église<sup>25</sup> ? Le sens divin de la mission des Espagnols ne contredit évidemment pas la proposition de l'unité

21 *Ibid.*, XCIII, p. 282 (trad. cit., t. II, p. 112-113).

22 *Ibid.*, XC, p. 258-259 (trad. cit., t. II, p. 82).

23 Pour une autre expression du doute, *Ibid.*, LXVII, p. 184. Les devins tlaxcaltèques se prononcent en faveur de l'humanité (LXVI, p. 180).

24 *Ibid.*, LXX, p. 192.

25 Sur les analogies entre la version cortésienne du discours par lequel Moctezuma l'accueillit et le *Requerimiento*, voir N. Capdevila, *Las Casas : une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 25-26.

du genre humain, mais l'accomplit<sup>26</sup>. L'un des sommets de la violence impériale hispanique est le *Requerimiento*, la sommation que les Espagnols devaient lire aux Indiens avant de pouvoir leur faire la guerre<sup>27</sup>. Il apprend aux Indiens qu'ils ont été créés par Dieu, qu'ils descendent, comme tous les hommes, d'Adam et Ève et qu'ils sont soumis à la loi divine et au pape chargé de l'appliquer. Comme le pape Alexandre VI a donné ces territoires au roi de Castille, ils doivent se soumettre à son autorité ; s'ils refusent, les Conquistadores ont le droit de leur faire la guerre et de réduire à l'esclavage les survivants. Pour nous, le sens premier de cette sommation est de diviser l'humanité puisqu'elle donne à une fraction de l'humanité, les chrétiens, le droit d'en soumettre une autre, les païens, par la violence. Mais si l'on objecte au *Requerimiento* : « l'humanité est une ! », il répond tranquillement : « Oui, bien sûr ! » Pour ses auteurs, il est un développement de la proposition de l'unité du genre humain aux deux sens de l'expression. L'identité de nature entre tous les hommes implique celles de la loi et du pouvoir chargé de la faire respecter. C'est parce que les Indiens sont des hommes comme les Espagnols qu'on exige d'eux qu'ils se soumettent à la loi véritablement conforme à leur humanité.

L'examen de l'argumentation de Sepúlveda aboutit aux mêmes conclusions. Alors que celle du *Requerimiento* est théocentrique, celle de Sepúlveda part de la considération de l'homme<sup>28</sup>. Les trois premiers arguments (la servitude naturelle du barbare, l'obligation de respecter la loi naturelle, l'ingérence humanitaire pour défendre les innocents) concernent la barbarie comme mode d'infériorité spécifique à l'ordre naturel. C'est le quatrième (suppression des obstacles qui s'opposent à la prédication et à la conversion) qui introduit clairement la dimension surnaturelle avec la forme religieuse de l'infériorité humaine, l'infidélité. Ces arguments sont un développement de la présupposition de

26 Hannah Arendt donne un autre exemple d'articulation entre la divinisation d'une fraction de l'humanité avec la reconnaissance de l'humanité dans le contexte de l'Afrique du Sud au XIX<sup>e</sup> siècle : « Puisque en dépit de toute explication idéologique, les hommes noirs s'entêtaient néanmoins à conserver leurs traits humains, les "hommes blancs" n'avaient plus qu'à reconsidérer leur propre humanité et à décréter qu'ils étaient eux-mêmes plus qu'humains et manifestement élus par Dieu pour être les dieux des hommes noirs. C'était la conclusion logique si l'on voulait dénier radicalement une communauté de liens quelconque avec les sauvages ; dans la pratique, cela signifiait que le christianisme perdait pour la première fois son pouvoir décisif de garde-fou contre les dangereuses perversions de la conscience humaine » (*L'Impérialisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 127). L'opposition au christianisme n'est pas évidente. Il est possible de retraduire le raisonnement d'Arendt dans le vocabulaire de la théologie politique catholique. Puisque les Indiens sont des hommes comme nous, notre différence ne peut être que « surhumaine », dans le fait d'être les instruments de la volonté divine.

27 N. Capdevila, « Impérialisme, empire et destruction », dans Bartolomé de Las Casas, *La Controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, Vrin, 2007, p. 111-121.

28 Sur la logique du débat hispanique, voir N. Capdevila, *Las Casas : une politique de l'humanité*, op. cit.

l'appartenance de l'Indien au genre humain qui exige d'obéir à la raison pour que sa nature se parachève dans la conversion. Le barbare, même qualifié d'*homunculus* « chez qui l'on trouve à peine des traces d'humanité<sup>29</sup> », est un homme qui n'a pas développé sa nature, comme le montrent les déficiences culturelles et les violations de la loi naturelle que tout être rationnel doit connaître et respecter. Les plus civilisés des Indiens, les Aztèques, ne sont-ils pas ceux qui ont institutionnalisé le sacrifice humain ? Si le barbare n'était pas si irrationnel, il reconnaîtrait qu'il doit se soumettre aux hommes rationnels avec l'espoir que ses vices ne sont pas trop profondément enracinés et que cette domination le transformera d'homme inhumain en homme humain. Si la profondeur de sa dégradation l'empêche de comprendre la loi ontologique de la soumission de l'imparfait au parfait, la guerre le forcera à accepter cette domination avantageuse. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit grâce à la conquête : les Indiens christianisés « diffèrent de leur condition primitive [...] presque autant que les hommes des bêtes<sup>30</sup> ».

Sepúlveda pouvait sans difficulté accepter les propositions précédemment citées de Las Casas, car la hiérarchisation des hommes est inscrite dans les présupposés. L'identité de nature entre les hommes fonde l'unité du genre humain, mais elle implique également que l'homme n'est pas immédiatement pleinement humain. Comme le développement de la raison demande du temps et du travail, chaque individu, en vertu de sa nature, est temporairement soumis à d'autres hommes. L'autonomie n'est possible qu'après une période d'hétéronomie. Alors que Dieu est sa déité, l'homme n'est pas son humanité. C'est pourquoi des hommes peuvent être plus ou moins humains, et même inhumains et barbares. L'homme inhumain appartient toujours au genre humain bien qu'il cesse d'apparaître comme un homme en raison de son irrationalité. Cette tendance à l'exclusion du genre humain provient du fait que, dans ce cas, l'inclusion dans le genre humain ne peut pas se traduire par une identification suffisante de l'homme et de l'humain. Universalisme et particularisme s'impliquent réciproquement : la nature humaine partagée par tous les hommes ne peut pas exister sans leur différenciation et leur hiérarchie, et cette diversité n'est possible que sur la base d'une nature universellement partagée.

La différence entre Sepúlveda et Las Casas porte sur leur degré de participation à l'humanité. Las Casas pense que les Indiens ne sont pas des barbares, parce qu'ils vivent conformément à la raison et à la loi naturelle. Le sacrifice humain, qui est la meilleure preuve de la barbarie selon Sepúlveda, devient celle de

29 Sepúlveda, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, CSIC, 1984, p. 35.

30 *Ibid.*, p. 38.

leur rationalité. Il ne contredit pas la loi naturelle, parce qu'il est la manière d'honorer Dieu que reconnaît la raison lorsqu'elle est privée des lumières de la foi. Comme l'amour de Dieu est inscrit dans la nature de l'homme fait à son image et à sa ressemblance, la raison comprend qu'il faut lui offrir ce qu'il y a de plus précieux, la vie humaine. On le voit, Las Casas et Sepúlveda raisonnent dans le cadre de l'universalisme chrétien. Il en résulte que ce dernier est ambivalent. Il développe des formes d'exclusion et de violence qu'il permet également de critiquer.

Las Casas, qui énonce si clairement la proposition de l'unité de l'humanité, la trahit immédiatement à nos yeux quand il réaffirme le primat du christianisme. Même si sa critique de la conquête culmine dans une destruction juridique de l'empire réellement existant, même s'il prône une conversion et une acceptation du pouvoir impérial strictement volontaires et pacifiques, nous percevons dans ce projet impérial alternatif une volonté d'assujettissement, puisque la thèse de l'unité de l'humanité est subordonnée à l'identification de l'humanité avec les valeurs chrétiennes. Appartiennent au genre humain tous les êtres qui sont chrétiens en puissance. Mais le problème ne concerne pas seulement le christianisme. Il apparaît dans l'ordre de la nature dès la définition de l'homme par la rationalité, comme le montre l'argumentation de Sepúlveda. C'est ce qui explique que l'inclusion exclusive de l'impérialisme chrétien se soit reproduite ensuite dans le colonialisme civilisateur. Jules Ferry est, en ce sens, un continuateur de Sepúlveda. Pour échapper complètement aux difficultés rencontrées par les intervenants du débat hispanique, il faudrait pouvoir penser l'unité de l'humanité sans postuler un universel qui demande à être actualisé.

La question peut être présentée d'un point de vue spatial. L'universel s'identifie d'abord à l'Europe, à un espace géographique qui se prolonge dans le Nouveau Monde, et qui s'étend sur toute la terre. Comme ce processus d'unification a aussi profondément divisé l'humanité par le recours à la violence<sup>31</sup>, on a le sentiment que cette différenciation contredit l'intention universaliste. Mais la nécessité de la contradiction est moins sensible quand l'universel n'est plus perçu sous l'« attribut » de la pensée mais de l'étendue. Dire que le christianisme est un universalisme signifie que son message s'adresse à tous les hommes, que tous ont intérêt à vivre en conformité avec ses règles, et qu'ils doivent se convertir. Si l'on traduit cet énoncé sous une forme spatiale, nous voyons alors que tous les hommes vivant sur la terre sont chrétiens. Quand l'universel est réellement universel, il occupe tout l'espace ; il est identiquement présent partout. Son espace est fondamentalement homogène. Malheureusement, ou

31 Immanuel Wallerstein, *European Universalism. The Rhetoric of Power*, New York, The New Press, 2006.

heureusement, aucun universel n'a encore connu cette apothéose. L'universel est une prétention formulée par une communauté occupant une partie de la terre pour tous les hommes et pour toute la terre. Il y a des non-chrétiens qui démentent l'universalité de l'universel par leur différence, en combattant les chrétiens ou en résistant lorsqu'ils sont dominés par eux. L'universel n'existe pas sous une forme identique sur tous les points de la terre. Sa spatialité est différentielle. Décrire l'espace dans lequel se déploie l'universel, c'est donc faire voir les lieux où se déploient certaines violences.

180 Pour nier l'unité du genre humain, il n'est pas nécessaire de nier l'unité du genre humain. Il suffit pour cela que quelqu'un ne tire pas toutes les conséquences que l'on estime devoir tirer de ce principe. Mais celui qui tire ces conséquences illégitimes estime qu'elles sont légitimes. C'est pourquoi rappeler que l'humanité est une semble être un argument puissant. Il a en effet la force d'une tautologie. Comment pourrait-il y avoir deux définitions de l'humanité ? Mais cette force que possède l'argument aux yeux de celui qui l'énonce trahit une faiblesse. Il faut rappeler l'identité à soi de l'humanité parce que ce qui semble la nier est *a priori* possible dans le cadre de l'unité. Comme l'a montré Las Casas, la proposition « l'humanité est une » permet de lutter contre les violences qui déshumanisent des hommes. Il n'en reste pas moins vrai que ces violences présupposent aussi cette unité. C'est pourquoi Cornelius De Pauw, qui voyait dans la conquête de l'Amérique « le plus grand des malheurs que l'humanité ait essuyés », a pu formuler ce scandaleux paradoxe : « Il aurait mieux valu persister dans l'opinion que les Américains étaient des singes, que de les reconnaître pour des hommes, et de s'arroger le droit affreux de les assassiner au nom de Dieu<sup>32</sup> ».

---

32 Cité par Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 207.

QUATRIÈME PARTIE

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



## LA SECONDE SCOLASTIQUE DE SALAMANQUE ET L'UNITÉ DU GENRE HUMAIN

*Jean-Claude Laborie*

Le débat sur l'unité du genre humain acquit, au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, une vigueur tout à fait singulière dans une péninsule Ibérique qui avait temporairement confisqué l'Amérique aux autres puissances européennes. En effet, la conquête, dans la mesure où elle imposait de statuer sur la place réservée à l'Amérindien dans le dispositif colonial, mobilisa la réflexion de tous les acteurs. Les controverses à propos du droit colonial qui agitèrent les théologiens espagnols et portugais n'avaient ainsi rien d'abstrait puisqu'elles s'appuyaient en amont sur les récits de voyage, les chroniques, les rapports d'activité des diverses institutions présentes sur place (missionnaires et administrations royales) et les correspondances privées suscitées par les rapports de forces sur le terrain. En aval, les débats théologiques et juridiques avaient des conséquences effectives sur la législation et les décrets royaux promulgués en Amérique. Le travail de réflexion théorique fut donc inséparable des pressions exercées par la couronne ibérique et par les instances catholiques romaines.

L'entreprise de ce que l'on appela « la seconde scolastique de Salamanque », qui regroupa un ensemble de théologiens et de juristes de premier plan, se succédant sur deux générations, approximativement de 1520 à 1570, à l'université de Salamanque, revêtit, pour les deux couronnes, comme pour l'Église qui envoyait des missionnaires sur le terrain, une importance considérable. Ces grands intellectuels catholiques menèrent un débat ambitieux qui devait poser les fondements du droit international, en des termes sur lesquels s'appuiera Hugo Grotius quelques décennies plus tard. Néanmoins, le cadre général de leur réflexion demeura toujours à l'intérieur de la thèse de « l'unité du genre humain », qui confirmait l'indépassable monogénisme. Cette thèse fut très rapidement réaffirmée après la découverte de l'Amérique, l'humanité des Amérindiens justifiant *in fine* la volonté missionnaire déléguée par les papes aux deux couronnes ibériques. Mais la brutalité et la violence exercées dès les premières années de la conquête astreignirent, par les lois de Burgos en 1512, confirmées par la bulle papale *Veritas Ipsa* du

2 juin 1537<sup>1</sup> (dite aussi « *Veri Homine* »), à rappeler constamment la dignité et l'intégrité de ces nouveaux hommes, plaçant dès lors le débat sur le terrain du droit. Les quelques développements ultérieurs, comme la controverse de Valladolid ou la publication en 1590 de la *Historia natural y moral de las Indias* de José d'Acosta, ne remettront jamais en cause ce socle théologique. Ils ne seront justifiés que par les conflits dans le champ colonial, engendrés par le non-respect des ordonnances royales et le nécessaire réajustement en fonction des pratiques effectives.

Les théologiens de Salamanque vont cependant prolonger leur réflexion et envisager les conséquences politico-juridiques et théologico-morales de ce présupposé, en procédant à un ajustement entre une théorie et une réalité historique. L'essentiel de la discussion se porta ainsi sur le type de médiation, sur la notion de *dominium*<sup>2</sup>, que les Européens devraient mettre en œuvre pour intégrer de manière juste et efficace les Amérindiens, ce qui n'alla pas sans paradoxe et contradiction. Le propos est très différent chez les protestants comme chez les exclus du champ colonial sud-américain (Français, Anglais et Hollandais) dans la mesure où cette adaptation à la réalité ne leur fut jamais nécessaire lors des grandes polémiques confessionnelles et politiques du siècle.

L'unité du genre humain constitua donc, dans le contexte colonial, un présupposé incontournable qui néanmoins donna lieu à de très nombreuses formulations, dont l'objectif principal fut son articulation à des circonstances historiques. L'École de Salamanque assumait l'une des tâches les plus complexes qui soient, à savoir fonder en droit la compatibilité entre l'universalisme chrétien et l'exploitation de l'homme par l'homme.

#### LA SECONDE SCOLASTIQUE, OBJECTIFS, MODE ET CHAMP DE RÉFLEXION

On peut définir rapidement ce que l'on appelle « la seconde scolastique de Salamanque » comme un courant de pensée à l'intérieur de l'Église catholique, qui rassembla une série de théologiens en droit canon, dominicains et jésuites, dans la grande université espagnole. L'influence considérable de cette université et de ses maîtres s'étendit de manière durable au Portugal puis à l'Europe catholique, dominant largement le paysage intellectuel de cette époque et les

1 Le texte est reproduit dans *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis, 1493-1592, Documenta Pontificia ex Registris et Minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano Existentibus*, éd. Josef Metzler, Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1991, p. 364-366.

2 Le *dominium* est une notion qui vient du droit romain et désigne la faculté et le droit sur quelque chose en vue de son utilisation, selon les formes légales. C'est donc le pouvoir, la propriété, l'usage et l'usufruit exercés sur autrui, dont il s'agit de déterminer les formes autorisées par la loi.

autres courants contemporains (le terminisme de John Mair ou l'humanisme de Lefèvre d'Étaples).

L'objectif premier de ce courant nettement néo-thomiste fut la tâche immense d'unifier, en reprenant la tradition de la scolastique médiévale (d'où « seconde » scolastique), les sources théologiques et juridiques chrétiennes. Il s'agissait de formuler un droit et un dogme modernes susceptibles de fournir une réponse aux critiques protestantes et d'intégrer les données historiques nouvelles, venues essentiellement de l'Amérique. C'était là une entreprise parallèle au concile de Trente, plusieurs professeurs participant d'ailleurs de manière active aux travaux du concile. Constituée de grands professeurs dominicains puis jésuites, dont le magistère fut très souvent assorti d'un rôle de conseiller auprès des souverains ou des grands conseils, ce qui ne se définit jamais comme une école apparaît plutôt comme une tradition continue de reprises et de commentaires d'un *corpus* fondateur, à savoir l'exégèse des textes sacrés, de la philosophie morale d'Aristote, des traités de droit romain, de la patristique chrétienne, de saint Augustin, et enfin de saint Thomas d'Aquin. La spécificité des productions théoriques de ces théologiens réside dans l'usage d'une forme rhétorique complexe qui articule le commentaire de cas (casuistique), le discours dogmatique et la modalité épидictique. Les dominicains Francisco de Vitoria (1486-1546), Melchior Cano (1509-1560), Diego de Covarrubia (1512-1577), Domingo de Soto (1494-1560), et les jésuites Francisco Suarez (1548-1615) et Luis de Molina (1535-1600) sont les plus connus.

Si nous pouvons reconnaître une parfaite cohérence dans le fil continu de cette pensée qui se fonda sur la reprise du même *corpus*, l'évolution de la situation historique qui en constituait l'un des piliers justifia de nombreuses réorientations. En effet, Vitoria se montra très prudent dans les positions qu'il prit vis-à-vis de la couronne et se retira progressivement du champ politique tout en maintenant la rigueur de sa pensée. Mais à partir du tournant de 1537, c'est-à-dire lors de la radicalisation des conflits américains, des *Leyes nuevas* de Charles Quint et de la bulle *Veritas ipsa*<sup>3</sup>, Melchior Cano et Domingo de Soto, ses élèves, se montrèrent plus radicaux dans la prise en compte des conséquences de leurs réflexions et entrèrent dans le champ de l'histoire bien

3 Cette radicalisation concerne la situation coloniale elle-même, mais surtout la connaissance que l'on a pu en avoir en Europe et la réaction de la couronne espagnole. Les tensions entre les colons et les religieux, les autorités coloniales et leurs tutelles métropolitaines, la chute de la main-d'œuvre disponible et donc la violence croissante de l'exploration des indigènes suscitérent beaucoup d'écrits à destination de l'Europe où les acteurs locaux cherchèrent soutiens et arbitrages, contraignant les autorités à une réaction. La fameuse « légende noire », les écrits du dominicain Bartholomé de Las Casas, mais également les correspondances des missionnaires franciscains et les rapports d'activité des administrations royales rendent incontournables les horreurs en Nouvelle-Espagne.

plus nettement, en contestant par exemple de manière explicite la légitimité de l'esclavage. De même la génération suivante, celle des jésuites qui étaient engagés de manière bien plus concrète dans les missions américaines au Brésil comme en Nouvelle-Espagne, infléchit les réflexions antérieures en prenant en compte les problématiques missionnaires pour essayer de trouver des compromis plus pragmatiques.

Étant donné qu'il est impossible d'entrer, dans l'espace de cette brève étude, dans la totalité de la production de ces théologiens, nous ne nous arrêterons que sur la question de l'esclavage et du travail servile des Amérindiens qui fut l'une des pierres d'achoppement du travail des Pères.

#### LES SOURCES THÉOLOGIQUES DU DÉBAT

186 En effet, à partir de l'acceptation sans restriction du monogénisme, le problème central demeurait la confrontation du concept avec le scandale moral de l'esclavage et du travail servile, et plus largement du *dominium* exercé sur les Indiens avec toute la violence et la cruauté que nous savons, ce qui semblait incompatible avec la reconnaissance de l'humanité des indigènes. La réflexion se focalisa sur le terme de *dominium* puisque son acception, entre propriété et souveraineté, permettait de définir le type de relation politique unissant les deux sociétés en présence. Le concept connu au XVI<sup>e</sup> siècle de très nombreuses modulations philosophiques et théologiques, mais la colonisation fit basculer sa définition et son extension dans le champ de la politique et du droit pour le définir comme un type de médiation.

La question posée par l'expérience américaine pouvait se résumer à celle de la légitimité de l'esclavage. Historiquement, dans l'Occident chrétien, l'esclavage était justifié à partir de la lecture de la *Politique* d'Aristote qui distinguait entre esclavage par nature et esclavage en fonction du droit des gens<sup>4</sup>. Ce texte fut complété par les sources du droit romain et finalement relu et réinterprété dans le cadre du christianisme à la lumière des positions de saint Augustin qui, dans le livre XIX de *La Cité de Dieu*, pose l'esclavage comme la conséquence d'un ordre divin dégradé, en affirmant que « l'ordre de la nature a été renversé

4 Aristote, *Politique*, 1255a, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960 : « Il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste. Que ceux qui prétendent le contraire aient également raison d'une certaine façon, ce n'est pas difficile à voir ; car les mots *esclavage* et *esclave* sont pris dans deux sens différents. Il existe, en effet, une sorte d'esclave et d'esclavage en vertu d'une loi ; cette loi est une sorte d'opinion commune selon laquelle celui qui est vaincu à la guerre appartient au vainqueur ». Il convient cependant de signaler que l'interprétation de ce passage d'Aristote a donné lieu à de très grandes variations (voir sur ces variations la traduction française et les notes de J. Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993).

par le désordre du péché ». Ce faisant, l'esclavage entrainait dans les desseins de Dieu pour punir les hommes. Ce n'est plus la nature mais l'homme entré dans l'histoire qui était en cause, la fin de toute domination ne pouvant advenir que lors du Jugement dernier. Mais c'est à partir de la synthèse entre Aristote et saint Augustin réalisée par saint Thomas d'Aquin (continué par Ptolémée de Lucques) que les théologiens salmantins reprennent le problème. Ce dernier en arrivait à une formulation selon laquelle il y avait bien une corrélation entre la nature barbare de certains peuples et les formes despotiques de domination auxquelles ils étaient soumis<sup>5</sup>. L'ordre naturel, qui faisait que certains hommes étaient naturellement plus heureux dans la servitude parce que plus grossiers et incapables de s'élever seuls, se trouvait réalisé dans l'ordre historique, par la domination des chrétiens sur les Gentils. Cela permettait de disjoindre une servitude naturelle, consentie de plein gré à la lumière des différences naturelles, sans aliénation de biens ni de personnes, d'une servitude subie à cause de conditions historiques particulières (guerre, capture, rachat de condamnés), cette dernière apparaissant donc comme temporaire et surtout orientée vers une rédemption finale. La distinction avec Aristote était décisive puisque nous avons là les conditions théoriques d'une justification de la tutelle temporaire et exceptionnelle fondée sur le caractère historiquement faible des Amérindiens. Ce n'est pas leur nature qui était en cause, ce qui aurait interdit toute perspective missionnaire, mais leur éloignement dans le temps et l'espace qui avait fait obstacle à leur développement et à la bonne réception de la parole de Dieu. La nécessité de la contrainte devenait l'expression du *compelle eos intrare* paulinien<sup>6</sup> et devait correspondre à une volonté charitable. L'invocation d'une nature qui justifierait l'esclavage n'était donc plus, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, qu'une confusion volontaire entre deux formulations du terme de *nature*, qui jouait avec les parallélismes et les analogies que les textes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin laissaient subsister. Les commentaires de la seconde scolastique rendront cette confusion impossible en séparant nettement les deux régimes d'analyse.

L'esclavage selon le droit des hommes permettait la conciliation des différences historiques entre les peuples sans menacer le dogme de l'unité du genre humain. L'idéal d'une égalité absolue rejetée hors de l'Histoire, à la fois antérieure à la Chute et promesse de la fin des temps, ouvrait l'espace de la réflexion grâce

5 Les textes fondamentaux chez saint Thomas d'Aquin concernant cette question se trouvent dans la *Summa theologica*, Ia, q. 65 et 92 et *II-IIae*, q. 5.

6 Pour une vision plus complète et détaillée de la très longue élaboration de l'idée de *dominium*, voir Carlos A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 2009, p. 187 sq.

notamment à la détermination des justes titres de réduction à l'esclavage. Cela supposait, cependant, que celui qui devait exercer cette domination fût lui-même vertueux, une chose que les faits contredisaient de manière insistante. Ainsi le rôle des théologiens consista-t-il dès lors à encadrer la pratique de l'esclavage, sans jamais remettre en question son principe mais en se fondant sur l'idée qu'il engageait autant l'esclave que le maître devant Dieu et devant la loi.

#### L'ESCLAVAGE : DÉBAT THÉORIQUE ET CIRCONSTANCES HISTORIQUES

188

Le premier grand théologien de Salamanque, Francisco de Vitoria, avait soutenu que la conquête espagnole était légitime en Amérique, et que par ailleurs la seule guerre juste était celle qui visait à assurer la pleine réalisation de tous les objectifs économiques, politiques et évangélisateurs, à savoir les droits de prédication, d'occupation et d'asservissement. Quand les Indiens s'opposaient à l'exercice de ce droit de possession légitime, ils pouvaient être combattus et réduits à l'esclavage en vertu du droit des gens (le second type de justification d'Aristote). Mais, le corollaire en était que, dans la mesure où les Amérindiens devenaient ainsi des sujets du roi d'Espagne, ils ne pouvaient être exploités au-delà « de l'assujettissement et de l'obligation à recevoir l'Empereur comme prince<sup>7</sup> ». Cela constituait une réaffirmation sans ambiguïté de l'unité du genre humain, incluant le fait que l'on ne pouvait les contraindre à se convertir et qu'ils étaient libres et souverains de leurs terres et de leurs biens. Mais par ailleurs l'attitude prudente de Vitoria, qui ne souhaitait en rien embarrasser la couronne, ne permettait que la condamnation des excès de la colonisation, reconnaissant par là même la légalité des droits de l'Espagne sur les Amériques. Le dominicain mit beaucoup de soin à justifier sa position en séparant l'aspect démonstratif de son travail de l'aspect délibératif. Il affirmait que « les discussions théologiques n'ont pas toujours un caractère délibératif, mais la plupart ont un caractère démonstratif, c'est-à-dire qu'elles sont entreprises non pour établir la vérité mais pour l'enseigner<sup>8</sup> ». Ainsi, le magistère des théologiens était placé en situation de prééminence sans pour autant contraindre à sa traduction juridique, ni promouvoir l'engagement des clercs dans les problèmes temporels de l'Empire. Bartholomé de Las Casas, qui suivit les cours de Vitoria à Salamanque, était sur la même ligne, à la différence qu'après de nombreuses années passées en Nouvelle-Espagne, il savait ne pas pouvoir faire fond sur le rôle de modérateur de la couronne, même si celle-ci agissait en s'appuyant sur les théologiens.

7 Francisco de Vitoria, *Carta de Francisco de Vitoria al Padre Arcos*, novembre 1534, dans *Relectio de Indis*, Madrid, CSIC, 1967, p. 138.

8 Francisco de Vitoria, *Leçon sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, trad. Maurice Barbier, Genève, Droz, 1966, p. 11.

Le pouvoir des vice-rois et des administrations locales liées aux intérêts des conquistadors et des colons interdisait l'application effective des lois générales.

Néanmoins, malgré ces limites, se dessinait progressivement un espace pour l'Église sur le terrain colonial, celui d'un contrôle exercé à l'intérieur d'un système de domination qui devait faire du missionnaire un garant des droits des Indiens contre les tentatives d'exploitation violente des colons. La position de théologiens respectés comme Vitoria constituait une caution morale et juridique, qui ne pouvait cependant se traduire sur le terrain que par l'entremise de la couronne, dans le cadre du « patronat royal<sup>9</sup> ». La fonction d'enseignement et de conseil montra très vite ses limites puisque, malgré les bulles et les lois, la situation dégénéra, les abus et les dérèglements manifestes parvenant à la connaissance de tous en Europe.

Le phénomène nouveau allait être constitué par le développement très important de l'entreprise missionnaire en Amérique (à partir de 1535 pour les dominicains et les franciscains en Nouvelle-Espagne, puis pour les jésuites à partir de 1549 au Brésil et de 1565 dans l'empire espagnol), qui exposait les religieux à la vindicte des colons pour la gestion des Indiens. Entre 1540 et 1570, les courriers alarmistes et les récits d'horreurs perpétrées par les colons « livrés à l'esprit de lucre et aux vices » affluèrent à la cour, parallèlement aux textes du parti adverse qui diabolisaient les indigènes en accumulant les récits de rituels anthropophages ou de crimes commis contre des Européens. C'est ce type récurrent de polémiques qui allait aboutir à la controverse de Valladolid en 1552, Gines de Sépulvéda défendant le parti des colons et Las Casas la position de la Couronne et de la papauté. Melchior Cano, l'un des élèves de Vitoria, faisait partie de la *junta* qui trancha en faveur de Las Casas. Cet épisode mettait en lumière, non plus un débat théologique d'actualité (l'humanité des Indiens étant reconnue depuis longtemps), mais l'ambiguïté des positions de principe qui laissait le terrain aux acteurs de la colonisation et exigeait des prises de position plus claires de la part des autorités ecclésiastiques. De fait, les successeurs de Vitoria allaient déplacer de manière radicale le débat afin de dépasser les contradictions entre les principes et leurs applications. Ce sont certainement Melchior Cano dans son *De Dominio Indorum* (1547) et Diego de Covarrubia dans le *De Justicia Belli adversus Indos* (1547)<sup>10</sup> qui proposèrent la rupture la plus nette en défendant l'idée selon laquelle l'esclavage serait contre le droit naturel. L'explication de l'esclavage par la nature barbare des Amérindiens est définitivement écartée au profit d'une analyse politique du phénomène.

9 Le patronat est le devoir fait au souverain qui avait reçu la concession des terres américaines du pape de pourvoir, par un appui financier et politique, à l'évangélisation du territoire.

10 Les deux textes ont été publiés par Luciano Pereña Vicente dans *Misión de España en América, 1540-1560*, Madrid, CSIC, 1956.

Le disciple de Vitoria, Domingo de Soto, dont l'ouvrage *De Justicia et Iure* (1556) connut une diffusion extraordinaire dans toute l'Europe (à l'inverse du traité de Vitoria qui ne fut que rarement publié, à partir de 1557), s'engouffra dans cette perspective nouvelle qui, tout en demeurant fidèle à celle de son maître, semblait en dépasser les apories.

La conquête appartenant à l'ordre des faits incontournables, et l'exploitation de la main d'œuvre indigène devenant la règle, c'est la détermination des justes titres d'acquisition des esclaves et donc les cadres de l'exercice du *dominium* sur autrui, qui devenait la préoccupation essentielle des professeurs de Salamanque. L'action évangélisatrice avait, de son côté, besoin de s'appuyer sur des règles et des lois incontestables. Trois cas furent envisagés de manière paradigmatique : les prisonniers lors des guerres justes, la punition pour un crime et la vente volontaire de soi-même dans les cas de grande nécessité<sup>11</sup>. Ces cas sont parfaitement résumés dans la belle formule de Domingo de Soto, selon laquelle « la liberté vaut plus que tout l'or, [mais] il n'empêche qu'elle vaut moins que la vie elle-même, laquelle vaut plus que tout l'or<sup>12</sup> ». La justification naît ici de l'aliénation de soi pour éviter la mort, donc d'une circonstance qui fait de l'aliénation de soi le résultat d'un marchandage. Toutes les autres situations sont inacceptables.

190

L'originalité de cette position tenait à ce qu'elle se fondait essentiellement sur des études de cas tirés des documents concrets venus d'Amérique. Ces théologiens de la seconde génération considérèrent le plus souvent, à la différence du non-interventionnisme de Vitoria, qu'il fallait statuer sur tous les cas litigieux et libérer les esclaves mal acquis et donc intervenir de manière directe pour mettre fin aux abus. Dans le cas de la conquête espagnole, ces recommandations trouvèrent un écho relativement positif auprès de la couronne, dans la mesure où le travail servile encadré par le système de l'*encomienda* suffisait à une colonie dont l'essentiel de la richesse tenait aux mines et à des productions moins gourmandes en main d'œuvre que dans l'empire portugais. Des lois et des dispositions de contrôle furent mises en œuvre, sans pour autant se montrer efficaces, faute de relais sur place.

En revanche, au Brésil, dont la principale activité résidait dans une culture de la canne à sucre qui exigeait un nombre croissant d'esclaves, la couronne portugaise, qui encourageait l'exploitation du territoire, manifesta peu d'entrain à lutter contre l'esclavage illicite. En évoquant le cas portugais, c'étaient les

<sup>11</sup> Il existait un autre cas, celui de la naissance. Mais ce dernier ne fut que rarement intégré aux autres, qu'il était plus simple de mettre en question.

<sup>12</sup> C'est nous qui traduisons de l'espagnol la citation tirée de l'édition bilingue : D. de Soto, *De Justicia et Iure/De la Justicia y del Derecho*, éd. des pères Venancio Diego Carro et Marcelino Gonzalez Ordoñez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968, p. 289a.

jesuites qui entraient en scène puisqu'ils étaient, dans l'empire lusitanien, en situation de monopole missionnaire jusqu'à la réunion des deux couronnes, en 1580. En Europe, ce fut également le moment d'une transition, les jésuites reprenant le débat sur l'esclavage à Coïmbra et Évora, sur les bases des traités et des enseignements de Salamanque. Les positions théoriques ne devaient plus changer. En revanche, la lutte pour l'établissement des justes titres dans un ordre à vocation strictement missionnaire, présent qui plus est de manière significative sur tous les terrains où le problème était crucial (l'Amérique mais également l'Afrique avec le problème de la traite), devenait un enjeu essentiel.

S'il est impossible ici de rendre compte de l'ensemble des développements intellectuels qui agitèrent les milieux universitaires ibériques, on notera que la génération jésuite, dominée par la figure de Luis de Molina<sup>13</sup>, qui n'appartenait plus strictement à la seconde scolastique de Salamanque, s'engagera dans un dialogue très serré avec les situations concrètes qui remontaient constamment dans la volumineuse correspondance de l'ordre<sup>14</sup>. Les théologiens jésuites écartèrent totalement de leur propos (comme Domingo de Soto et Melchior Cano) la servitude naturelle et le travail servile pour ne regarder que l'esclavage selon le droit des gens, qui concernait directement la vie des missions. En affirmant que l'esclavage était une pratique légitime à condition d'être orientée vers la rédemption, l'esclavage justifié *in fine* par l'évangélisation faisait des missionnaires les agents prioritaires de la colonisation, à la fois indispensables à la bonne gestion politique et économique (puisque le missionnaire devait contrôler et éduquer l'indigène afin de l'intégrer à la vie sociale de la colonie) et garant de la morale.

Les deux traités du jésuite José d'Acosta, la *Historia natural y moral de las Indias* (1586) et le *De Procuranda Indorum Salute* (1590) apparurent effectivement comme des synthèses de l'ensemble de cette évolution. Pour Acosta, le *dominium* était la condition *sine qua non* de la médiation missionnaire. Nous reconnaissons dans cette certitude les positions de saint Thomas d'Aquin, commentée par Vitoria. Mais cela impliquait une définition pratique et mesurable de la barbarie justifiant la domination sans retomber dans les arguments naturalistes. C'est à quoi s'attela le fameux prologue du *De Procuranda* qui classait les peuples selon trois catégories, en faisant du mode de gouvernement et de l'organisation sociale les critères absolus du degré de barbarie. Ainsi la domination politique

13 Luis de Molina suivit l'enseignement de Vitoria à Salamanque entre 1551 et 1552, mais il enseignera à Coïmbra et à Évora de 1563 à 1583. Il est l'auteur d'un traité *De Justicia et lure* (1594) et du *Concordia Liberi Arbitrii* (1588).

14 Rappelons que tout missionnaire jésuite, où qu'il soit, a le devoir d'écrire tous les trois ou quatre mois pour fournir un rapport de ses activités et des situations qu'il a à affronter. L'essentiel de ces écrits a été recueilli dans les grandes collections des *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

des Européens sur certains peuples se trouvait-elle justifiée par l'incapacité politique de ces derniers. Les missionnaires (jésuites) voyaient également leur mode d'action conforté, puisqu'ils privilégiaient l'enseignement, la sociabilisation par le travail et l'encadrement des mœurs et de la vie spirituelle dans les villages indigènes. De manière très claire, le texte d'Acosta travaillait à définir les cadres d'une action autonome de l'Église dans le champ colonial, en articulant de manière rigoureuse les élaborations intellectuelles de la seconde scolastique de Salamanque aux situations des missions. Les théologiens avaient œuvré à une traduction juridique du dogme, le jésuite achevait le processus en composant un manuel de missiologie – une autre traduction, celle du droit en pragmatique missionnaire.

192

La lente élaboration d'un concept de *dominium* moderne dans le cadre de la seconde scolastique de Salamanque, grâce à la confrontation avec l'aventure américaine, constitua l'un des moments clés de l'histoire du droit international. L'universalisme chrétien se confrontait aux violentes réalités de l'expansion économique et politique des puissances ibériques, en s'efforçant d'en justifier les formes et de s'y insérer progressivement. En parfaite cohérence avec la tradition exégétique, les théologiens parvinrent à proposer une sorte de traduction juridique du dogme chrétien. Mais en l'absence de tout relais politique et surtout de toute capacité de la couronne à affronter de manière radicale les revendications des acteurs de la colonisation, la réflexion se heurta à la violence des faits et ne produisit au XVI<sup>e</sup> siècle de législation que sporadique et difficile à appliquer. Néanmoins, l'on peut dire que la question de l'unité du genre humain était définitivement résolue, la nature humaine des Amérindiens ne souffrant d'aucune contestation intellectuelle de la part des contemporains de la découverte. Les positions contradictoires ne sont plus que tactiques, comme l'affirme à juste raison Giuliano Gliozzi, les colons et les autorités coloniales contestant par ce moyen la position des missionnaires qui défendaient leurs droits de contrôle des autochtones<sup>15</sup>.

L'enjeu stratégique de ces débats dépassa largement l'aspect juridique et moral des premières décennies pour devenir politique puisque c'était bien la question de la place de l'Église missionnaire dans le processus colonial qui était en cause à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui concernait les jésuites. La définition d'un *dominium* légitime exercé sur le plan politique par les deux couronnes, induisant sur le plan religieux la médiation des missionnaires, reposait sur la reconnaissance d'un droit de possession temporaire, exercé jusqu'à l'intégration

---

15 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théétète Éditions, 2000, p. 243-244.

de l'Amérindien à l'histoire et à la vie spirituelle de ses tuteurs. Mais le fait que cette captation des ressources en main d'œuvre contrarie totalement la stratégie de développement des colons et des conquistadors entraîna l'échec de ces dispositions sur le terrain, au moins jusqu'à la montée en puissance de la traite négrière à la fin du siècle.

C'est donc en déployant les termes du paradoxe dans le temps que les théologiens dépassèrent la contradiction logique de l'esclavage. Ce type de tutelle ne se justifiait que par le fait qu'elle était la condition du salut de l'esclave comme du maître. L'horizon d'une éternité en Dieu devenait la seule figuration possible de l'unité effective du genre humain.



## HUMANISME ET CHASSE À L'HOMME. LE CAS DE LA CONQUÊTE DE L'AMÉRIQUE

*Grégoire Chamayou*

« On allait à la chasse des hommes avec des chiens. Ces malheureux sauvages, presque nus et sans armes, étaient poursuivis comme des daims dans le fond des forêts, dévorés par des dogues, et tués à coups de fusil »

Voltaire, *Essai sur les mœurs*<sup>1</sup>.

195

CAHIERS SAUNIER 31 • PUPS • 2014

La conquête du Nouveau Monde donna lieu pendant près de quatre siècles, sur tout le continent américain, à de vastes chasses à l'homme – chasses d'asservissement et chasses d'abattage. Un phénomène massif, avec ses chiens spécialement dressés, ses chasseurs professionnels, ses armes et sa culture.

La chronique espagnole raconte les exploits de Leoncico, fidèle compagnon du conquistador Vasco Nuñez de Balboa : « fils du chien Beccerrico de l'île de San Juan [...] il ne fut pas moins célèbre que son père ». Ayant droit à la même part de butin que ses comparses humains, il rapporta à son maître plus de deux mille pesos d'or. Oviedo décrit sa robe rougeâtre et son corps robuste, balaféré d'innombrables cicatrices reçues au combat :

Lorsque les Espagnols traquaient et pourchassaient des Indiens, ils lâchaient cet animal en lui disant : « Il est là. – Attrape-le ! », et il partait à ses trousses. Son flair était si aiguisé qu'il était rare qu'une proie lui échappe. Et lorsqu'il avait attrapé l'Indien, si celui-ci se tenait tranquille, il le prenait par la manche ou par la main et le ramenait doucement, sans le mordre ni lui faire de mal, mais s'il résistait, il le taillait en pièces<sup>2</sup>.

Plus de trois siècles plus tard, un missionnaire français aux Amériques pouvait encore s'extasier devant de tels animaux, décrivant un « lévrier admirablement

1 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1963, t. 2, p. 339.

2 Oviedo, *Historia general*, l. 29, chap. 3, cité par Manuel José Quintana, *Lives of Vasco Nunez de Balboa, and Francisco Pizarro*, Edinburgh, Blackwood, 1832, p. 18.

dressé à la chasse aux Indiens, d'une beauté et d'une intelligence non moins remarquables<sup>3</sup> ».

En Amérique du Sud, où la chasse esclavagiste aux indigènes perdura bien longtemps après la première conquête, des villes entières se spécialisèrent dans cette activité économique. Pendant plus de trois siècles, les habitants de São Paulo – les Paulistes – eurent pour principale source de revenu l'occupation qu'ils appelaient « *descer indios* », descendre des Indiens<sup>4</sup>. Ces *bandeirantes* à la tête de petites troupes armées menaient des attaques contre les tribus autochtones pour les capturer et les vendre comme esclaves. Ils firent des dizaines de milliers de prises. Parmi les plus célèbres des chefs paulistes, il y eut un dénommé João Amaro, qui commandait à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle une bande de « *Mamaluços exercés dans l'art de faire la chasse aux hommes*<sup>5</sup> ». On les décrit munis « de plomb et de poudre, les uns portant un fusil, les autres un arc et des flèches, tous armés d'un long couteau [...], pieds nus avec une ceinture de cuir autour des reins, et sur la tête un chapeau de paille à larges bords, sans autre vêtement qu'un caleçon de toile de coton grossière, et une chemise courte dont les pans flottaient sur le caleçon, quelquefois une cuirasse et des cuissards de peau de cerf<sup>6</sup> ».

196

En tant que fait social, la chasse aux Indiens fut indissolublement une activité économique de grande envergure, une forme de vie et un plaisir cruel, une forme de sport macabre – et ce dès les débuts de la conquête, où il apparût clairement que « ce n'était pas seulement pour les utiliser comme bêtes de somme que les Espagnols leur donnaient la chasse ; c'était aussi par passe-temps et pour occuper leurs loisirs<sup>7</sup> ».

Ces chasses d'acquisition visaient à prélever de futurs esclaves. C'étaient des chasses-capture. Le gibier ne devait pas être tué – ou plutôt, il devait rester des proies vivantes. Tout autre était l'objectif des chasses-abattage, dont le but principal était l'éradication de la population pour la conquête du territoire. Ce ne furent pas seulement les maladies qui décimèrent les populations indigènes des Amériques, mais aussi une politique d'extrême violence visant leur destruction.

3 Brasseur de Bourbourg, *Histoire de nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale*, Paris, Arthus Bertrand, t. IV, 1859, p. 523.

4 Alfred Deberle, *Histoire de l'Amérique du Sud depuis la conquête jusqu'à nos jours*, Paris, Alcan, 1897, p. 57.

5 Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Saint-Paul et de Sainte-Catherine*, Paris, Arthus Bertrand, 1851, t. I, p. 43.

6 *Ibid.*, p. 25.

7 Élias Regnault, *Histoire des Antilles et des colonies françaises, espagnoles, anglaises [...]*, Paris, Didot, 1849, p. 9.

À ces pratiques, il fallut des justifications, des théories. Au nom de quoi pouvait-on faire la chasse aux Indiens ? C'est là que, très tôt, des philosophes entrèrent en scène.

Dans la continuité d'Aristote, certains cherchèrent à développer, dès le <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, une théorie de la guerre juste fondée sur un concept de la nature des Indiens, c'est-à-dire sur une anthropologie. Car en effet comment justifier une guerre contre un peuple qui ne vous a rien *fait* si ce n'est par ce qu'il *est* ?

Lorsque l'humaniste espagnol Juan Ginés de Sepúlveda entreprit de fonder en raison l'asservissement des populations indiennes, c'est tout naturellement à Aristote qu'il se référa, lui qui avait passé une grande partie de sa vie à le traduire et à le commenter. Il se souvint en particulier du fameux texte sur les esclaves par nature et la chasse comme branche de l'art de la guerre. Les Indiens, écrivit-il, « sont des gens barbares et inhumains, étrangers à la vie civile et aux coutumes pacifiques. Et il sera toujours juste et conforme au droit naturel que ces gens-là soient soumis à l'empire de princes et de nations plus cultivés et humains, afin que, bénéficiant de leurs vertus et de la sagesse de leurs lois, ceux-ci s'éloignent de la barbarie et se décident à une vie plus humaine [...]. S'ils rejettent cependant un tel empire, celui-ci pourra leur être imposé par la force des armes, et cette guerre sera juste selon le droit naturel<sup>8</sup> ». Et de citer Aristote : il y a un « art de la chasse qu'il convient d'employer non seulement contre les bêtes, mais aussi contre les hommes qui, nés pour obéir, refusent la servitude ». Ce qui n'avait longtemps plus été qu'une formule endormie, abandonnée à la poussière des monastères, avait désormais repris chair, et de la façon la plus concrète, sur l'autre rive de l'Atlantique. La chasse à l'homme était de retour, et, avec elle, d'anciennes doctrines.

Mais cette reprise des théories antiques s'opérait au sein d'un tout autre horizon philosophique, celui de l'humanisme chrétien. Or cela n'allait pas sans accroc. La tension la plus forte émergeait au contact de la théorie aristotélicienne de la domination et de la doctrine chrétienne de la conversion. Alors que la première se fondait sur une conception différentialiste et fixiste de l'inégalité, la seconde professait au contraire officiellement un dogme de l'unité du genre humain et de l'égalité universelle.

Conscient de la difficulté, Sepúlveda tenta une conciliation, qui se traduisit par une révision notable de la thèse d'Aristote. L'apport consistait en ceci : l'assujettissement des humains de moindre humanité sera désormais réputé se faire non plus seulement en vertu de l'imperfection de leur nature, mais

8 Juan Ginés de Sepúlveda, « 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, octobre 1892, n° 4, p. 260-369, p. 293.

encore en vue de leur *humanisation*. Cet argument de facture civilisatrice tranchait, par sa dimension dynamique, avec l'ancienne théorie de l'esclave par nature. De même, la guerre-chasse, qui n'était chez Aristote qu'un simple moyen d'acquisition, laissant inchangée la nature de ses proies, fut désormais présentée comme le moyen de leur humanisation. Ceci – et ce n'était pas le moindre des paradoxes – alors même qu'elle revenait, en pratique, à les traiter comme des bêtes.

Mais Sepúlveda semblait hésiter. D'abord, les Indiens étaient dits des *homunculi*, littéralement des petits hommes, des hommes diminués, « dans lesquels on trouve à peine trace d'humanité<sup>9</sup> » – une imperfection qui les rendait incapables de se gouverner eux-mêmes, et fondait par conséquent le droit des Européens, plus humains, à les commander. C'était l'argument de l'humanité supérieure du conquérant<sup>10</sup>. Mais à peine posait-il cette thèse de l'humanité déficiente des indigènes qu'il passait à une autre : celle de leur *inhumanité morale* : ils « dévorent de la chair humaine<sup>11</sup> », ils pratiquent des « rites monstrueux avec l'immolation de victimes humaines<sup>12</sup> » – autant de crimes contre-nature, dont l'énormité vaut exclusion de l'humanité. Une exclusion radicale qui ne l'empêchait nullement, à quelques paragraphes d'intervalle, de leur reconnaître par ailleurs une essence humaine dès qu'il s'agissait de montrer que la conquête était l'instrument privilégié de la propagation de la foi – on n'évangélise pas des bêtes.

« À peine humains », « inhumains », « humains » – les qualificatifs variaient du tout au tout selon qu'il s'agissait de reconnaître les Indiens imparfaitement humains pour les dominer, parfaitement inhumains pour les proscrire, ou essentiellement humains pour les convertir. Mais cette hésitation ontologique ne faisait en réalité que traduire philosophiquement le triple rapport de pouvoir qu'il s'agissait de leur appliquer en pratique : celui du maître d'esclaves, celui

9 *Ibid.*, p. 308.

10 Argument conforme à la thèse aristotélicienne selon laquelle la hiérarchie des perfections ontologiques fonde un ordre naturel de la domination assorti d'un droit de contrainte. « La matière doit obéir à la forme, le corps à l'âme, l'appétit à la raison, les bêtes à l'homme, la femme au mari, le fils au père, l'imparfait au parfait, le pire au meilleur », récite Sepúlveda (*ibid.*, p. 348).

11 *Ibid.*, p. 349.

12 Cela se double en outre d'un impératif de conquête humanitaire : peut-on abandonner à leur sort les victimes innocentes « que ces barbares immolent chaque année » ? Non, car « la loi divine et la loi naturelle sont contraignantes pour tous les hommes à repousser et punir, si possible, à l'insulte faite à d'autres hommes » (*loc. cit.*). La maxime universaliste de l'humanisme chrétien sert ici de prétexte à la conquête, dans un schéma où l'humanité à présent concédée à *certain*s Indiens, mais définie de façon purement formelle par leur position de victimes, fonde à la fois l'inhumanité de leurs congénères et l'humanité morale de leurs conquérants. Une rhétorique de la dissociation qui permet d'établir un pont entre l'humanité victimaire des uns et l'humanité salvatrice des autres.

du souverain et celui du pasteur. Le problème était que ces différentes formes de pouvoir, alors même qu'elles étaient en train de fusionner pratiquement en Amérique, s'étaient historiquement dotées de discours de légitimation hétérogènes. Pour théoriser le nouveau droit de conquête, il fallait parvenir à les agréger en un bloc cohérent.

Ces éléments, d'abord mal articulés, se fondirent ensuite en une théorie unifiée du pouvoir colonial. Celle-ci fut magistralement énoncée par Bacon en 1622 dans son *Dialogue sur la guerre sacrée*<sup>13</sup>. Il la mit dans la bouche de Zebedaeus, personnage de « catholique romain zélé » incarnant les positions du catholicisme fondamentaliste de l'époque.

Sans surprise, tout commençait par Aristote : « par leur nativité même, certains êtres sont nés pour commander et d'autres nés pour obéir<sup>14</sup> ». Mais cette thèse classique était immédiatement retraduite en langage juridico-théologique. Qu'est-ce qui permet en effet de nier le droit d'une nation à se gouverner elle-même ? Pour répondre, il faut « remonter à la donation originale du gouvernement<sup>15</sup> », c'est-à-dire à la Bible, qui livre, en une phrase, la clé du fondement de la souveraineté : « faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et sur les animaux de la Terre<sup>16</sup> ». Bacon/Zebedaeus estime que ces deux idées – l'homme image de Dieu et l'empire de l'homme sur la terre – sont logiquement liées : « la domination n'est fondée que dans l'image de Dieu<sup>17</sup> ». En conséquence de cette théorie iconique de la souveraineté, il suffit que des hommes s'écartent de la ressemblance divine pour qu'ils perdent tout pouvoir. Le droit de souveraineté étant conditionné à l'*imago dei* : « défigurez l'image, vous détruisez le droit<sup>18</sup> ». Mais à quoi reconnaître cette *défiguration* ? L'image de Dieu a pour équivalent connaissable la « raison naturelle ». Les peuples « défigurés » sont donc ceux dont le mode de vie diverge d'avec les normes de vie raisonnable. Un tel écart entraîne non seulement la perte de leur souveraineté, mais aussi leur mise au ban des nations : « Nous pouvons ainsi voir qu'il y a des nations de nom, qui ne sont pas des nations en droit, mais seulement les multitudes, et des essaims de gens. Tout comme il y a certaines personnes mises hors la loi et proscrites par les lois civiles de plusieurs pays, il y a des nations mises hors la loi et proscrites par la loi de la nature<sup>19</sup> ».

13 Francis Bacon, *An Advertisement touching a holy war* [1622], dans *The Works of Francis Bacon*, Philadelphia, Parry & McMillan, 1859, t. II, p. 435-443.

14 *Ibid.*, p. 441 (je traduis).

15 *Loc. cit.*

16 *Loc. cit.*

17 *Loc. cit.*

18 *Loc. cit.*

19 *Ibid.*, p. 442.

On assiste en fait ici à l'articulation de deux notions que nous n'avions jusqu'à présent rencontrées que sur le mode de la juxtaposition. Chez Sepúlveda, d'une part les Indiens correspondaient au concept d'esclave par nature, et d'autre part ils étaient proscrits de la loi commune en raison de l'inhumanité de leurs mœurs. Or ici c'est l'écart d'avec l'image de Dieu, *sive* d'avec la loi naturelle, qui devient analytiquement le contenu même d'un concept révisé d'esclave par nature. Les deux notions se nouent l'une à l'autre de telle façon que la première se définit à présent par la seconde : sont serviles par nature ceux qui s'écartent de la définition théologico-juridique de la nature humaine – une discordance qui les met hors-la-loi.

Esclaves et bannis, dominés et proscrits, hors-la-loi et asservis : ces catégories, héritées de deux régimes distincts de rationalité politique, étaient en train de fusionner. Mais cette refonte notionnelle exprimait, là encore, la combinaison de pratiques correspondantes dans les faits : chasse aux esclaves et chasse aux hommes-loups, chasse d'acquisition et chasse d'exclusion, chasse de domination et chasse d'éradication se combinaient dans la conquête du Nouveau Monde.

Cette synthèse catégorielle correspondait à la construction d'un nouveau concept de proie, qui étendait aux peuples à conquérir la notion d'« ennemis communs du genre humain », jusque-là surtout réservée aux pirates. C'était un geste de *proscription de l'ennemi*, identifié aux nations contre-nature<sup>20</sup>. Les Indiens, pour être anthropophages, avaient « fourni aux Espagnols une juste cause d'envahir leur territoire, comme étant, si je peux m'exprimer de la sorte, rendu confiscable par la loi de la nature, d'en réduire ou d'en expulser les habitants<sup>21</sup> ». On reprenait le schéma de l'exclusion pastorale, mais en l'étendant à l'échelle du monde pour en faire la matrice théorique d'une chasse universelle aux proscrits de l'humanité.

Au terme de cette redéfinition, la proie n'est plus tant réputée inférieure par nature que naturellement hors-la-loi. Or, si la première caractérisation autorise son asservissement, la seconde impose son éradication. Refondé sur une telle base, l'impérialisme naissant recevait un pouvoir d'hostilité absolu *de jure*, qui pouvait se contenter de la conquête, mais aussi aller jusqu'au massacre.

20 Bacon, outre l'exemple des pirates, donne le cas hypothétique d'une nation d'Amazones « chez laquelle le gouvernement, tant public que particulier, la milice même serait entre les mains des femmes : est-il un homme de bon sens qui osât soutenir qu'un semblable gouvernement, qu'un état où les femmes commanderaient aux hommes, et les gouverneraient, ne pêcherait pas dans ses fondements contre l'ordre naturel, ne serait pas un gouvernement prétendu seulement, un gouvernement nul et qu'on devrait abolir sans retour ? » (*ibid.*, p. 442). Le même raisonnement s'applique au cas d'une nation où les esclaves règneraient sur leurs maîtres, ou encore à un pays dans lequel les enfants auraient l'ascendant sur leurs pères. Pouvoir du mâle, pouvoir du maître, pouvoir du père, tels sont, dans la continuité d'Aristote, les trois axes de la domination posés comme structure ontologique de l'humanité sociale.

21 *Ibid.*, p. 443.

Le discours de Zebedaeus s'achevait sur un appel à une coalition guerrière des nations civilisées : « nous [...] chrétiens, à qui il a été révélé [...] que toutes les générations du monde descendent des deux mêmes individus : nous, dis-je, devons reconnaître qu'aucune nation n'est totalement étrangère à une autre ». Citant Térence – « je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger » –, le personnage poursuivait :

s'il y a bien une telle ligue ou telle confédération tacite, ce n'est certainement pas sans but. [...] Elle est dirigée contre ces hordes ou ces bancs de gens qui ont totalement dégénéré des lois de la nature, qui ont dans leur corps et dans la constitution de leur état quelque chose de monstrueux, et qui [...] peuvent être mis au nombre des ennemis et des griefs communs du genre humain, et considérés comme le scandale et l'opprobre de la nature humaine. Face à de tels gens, toutes les nations sont intéressées à leur en vouloir, à les supprimer<sup>22</sup>.

Le texte surprend non seulement par sa violence, mais aussi par sa capacité à quelques lignes d'intervalle à se réclamer apparemment sans contradiction de la maxime fondamentale de l'humanisme pour ensuite, sur cette base, et tout en réaffirmant le dogme chrétien de l'indissoluble unité du genre humain, en appeler à la soumission guerrière des peuples ayant dégénéré de l'humanité. Cela pose le problème du rapport entre humanisme et chasse à l'homme, puisque celle-ci se trouve à présent pleinement justifiée dans ce vocabulaire.

Carl Schmitt analysait cette mutation de la manière suivante : on était en train de passer, dans la théorie de la guerre juste, d'un argument dérivé d'un concept particulier d'humanité, l'humanité supérieure du conquérant, argument d'inspiration aristotélicienne, à un autre : celui de son humanité absolue, proclamée à l'exclusion de celle de ses ennemis, dès lors rejetés dans l'inhumanité et susceptibles d'être soumis à une violence sans limite<sup>23</sup> : « Pufendorf [...] cite en l'approuvant l'affirmation de Bacon disant que certains peuples sont “proscrits de la nature elle-même”, par exemple les Indiens parce qu'ils mangent de la chair humaine. Aussi bien les Indiens d'Amérique du nord ont-ils été réellement exterminés<sup>24</sup> ».

Dans *Le Nomos de la Terre*, Schmitt allait plus loin, ajoutant, à propos de Sepúlveda et de Bacon, que « le fait que ce soient précisément les humanistes et les humanitaires qui mettent en avant de tels arguments inhumains n'est

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> « Le fait de s'attribuer ce nom d'humanité, de l'invoquer et de le monopoliser, ne saurait que manifester une prétention effrayante à refuser à l'ennemi sa qualité d'être humain, à le faire déclarer hors la loi et hors l'humanité et partant à pousser la guerre jusqu'aux limites extrêmes de l'inhumain » (Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992, p. 97).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 201.

aucunement un paradoxe<sup>25</sup> ». Il y aurait en effet une « force de scission discriminante de l'idéologie humanitaire » en vertu de laquelle l'invocation politique de l'humain impliquerait nécessairement la désignation d'un inhumain comme son double hostile. Se battre au nom de l'humanité supposerait ainsi nécessairement de déshumaniser ses ennemis, dans une logique qui mène à l'extermination.

Mais la thèse sous-jacente de Schmitt consistait en fait à dire, reprenant de façon subtile un vieux thème de la critique réactionnaire des Lumières empruntée à son maître Donoso Cortés, que « la pseudo-religion de l'humanité absolue ouvrait la voie à la terreur inhumaine<sup>26</sup> ». Paradoxalement, ce serait l'idéologie universaliste de l'humanisme qui aurait conduit au massacre des Indiens et qui serait devenue la matrice de toutes les logiques génocidaires ultérieures, dont elle porterait *in fine* la responsabilité historique. Une manière de retourner l'argument à l'envoyeur et de dédouaner au passage nationalisme et racisme de leurs tendances mortifères propres – thème qui, développé en 1950 par un ancien nazi, prend tout son sens historique. L'habileté tactique de Schmitt consiste à déguiser sa critique réactionnaire traditionnelle de l'humanisme en critique de l'impérialisme – le massacre des Indiens, ici présenté comme conséquence logique de « l'idéologie humanitaire », étant censé fournir à sa thèse une première confirmation historique.

Or, outre que son analyse est entachée d'anachronisme – en effet ni Sepúlveda, ni le personnage que Bacon met en scène dans le rôle d'un « catholique zélé » ne sauraient être assimilés de près ou de loin aux tenants d'une philosophie sécularisée de l'humanité absolue<sup>27</sup> –, Schmitt commet une erreur significative : contrairement à ce qu'il écrit en effet, Pufendorf, loin de donner raison à Bacon/Zebedaeus, le contredit explicitement : « Je ne saurais approuver non plus ce que dit le fameux Bacon Chancelier d'Angleterre, qu'une coutume comme celle

25 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001, p. 104.

26 Carl Schmitt, *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln, Greven, 1950, p. 108, cité par Norbert Campagna, *Le Droit, la Politique et la Guerre, Deux chapitres sur la doctrine de Carl Schmitt*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004, p. 147.

27 Ce sont au contraire les représentants d'un catholicisme fondamentaliste. Les réactionnaires français ne s'y trompaient pas, eux qui citaient Bacon pour s'opposer à l'humanisme séculier et en appeler à de nouvelles croisades. De Maistre : « Axiome évident et véritablement divin ! Car la suprématie de l'homme n'a pas d'autre fondement que sa ressemblance avec Dieu (Bacon, in *Dial. de bello sacro*) » (Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Lyon, Pélagaud, 1850, t. I, p. 281). Bonald : « Toute société où [...] la religion est absurde, où les pratiques sont barbares ou licencieuses, n'est pas une société légitime, puisqu'elle n'est pas conforme aux volontés du père et de l'auteur de toute société. Cette proposition, toute hardie qu'elle paraît, je ne l'avance pas tout à fait sans caution. Bacon a fait un traité exprès, *De bello sacro*, pour prouver que les puissances chrétiennes pouvaient ou devaient faire la guerre aux Turcs, qu'il appelle un peuple *exlex*, hors la loi des nations » (Louis de Bonald, « Sur la Turquie », dans *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1864, t. II, 909-913, p. 909).

qu'ont les Américains, d'immoler des Hommes à leurs fausses divinités, & de manger de la chair humaine, est un sujet suffisant de déclarer la Guerre à de tels Peuples, comme à des gens proscrits par la Nature<sup>28</sup> ». Plus intéressante est la raison de ce refus. Barbeyrac l'explicite dans son commentaire : si Pufendorf repousse l'argument fondé sur l'inhumanité des mœurs de l'ennemi, c'est parce qu'il « exclut ici tacitement du nombre des causes légitimes de la guerre la punition des actions criminelles, par lesquelles on ne se trouve pas offensé soi-même<sup>29</sup> ». Ce qui était en cause n'était donc pas tant l'humanisme chrétien, horizon général partagé – on va le voir – par tous les protagonistes du débat à cette période, que l'extension d'un schème pénal au droit de la guerre.

Chez Sepúlveda comme chez Bacon, l'universalisme de l'humanisme chrétien jouait le rôle d'opérateur de généralisation, à l'échelle du monde, des formes de proscription élaborées au sein du pouvoir de punir, et ceci afin de jeter les bases d'une souveraineté impériale présentée comme police de l'humanité. Mais le problème de la criminalisation de l'ennemi dans la théorie de la guerre se trouvait par là rattaché, en amont, à celui de la proscription du hors-la-loi, à sa déshumanisation dans les mécanismes d'exclusion souveraine. Pour cette raison, une critique radicale de la criminalisation de l'ennemi ne peut faire l'économie d'une critique préalable de l'hostilisation du proscrit dans la philosophie pénale. Or en la matière, si l'humanisme a pu servir de justification à la déshumanisation du condamné, c'est aussi l'humanisme qui a historiquement servi de base à la critique de la pénalité, à commencer par la peine de mort, en opposant à la déshumanisation du condamné l'humanité imprescriptible de sa personne. Or c'est précisément ce type d'usages conflictuels du concept d'humanité que Schmitt tend à éluder dans son argumentation en faisant comme si le discours humaniste s'était réduit à sa composante impérialiste. Un tel amalgame est sans doute nécessaire à la démonstration politique qu'il entend mener, mais elle l'amène – et là est le point capital – à mutiler la dialectique de l'humanisme qu'il repère par ailleurs, à n'en fournir qu'une version tronquée, inapte à rendre compte de la complexité de ses usages historiques.

Lorsqu'en effet Las Casas réfute Sepúlveda<sup>30</sup>, refusant de qualifier les Indiens « de bêtes privées de la raison humaine, qu'on a le droit de chasser et qui peuvent faire l'objet d'une battue comme des animaux sauvages<sup>31</sup> », c'est aussi – quoique de façon sans doute plus conséquente – au nom des principes de l'humanisme chrétien :

<sup>28</sup> Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, Leyde, Wetstein, 1771, t. II, p. 556.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>30</sup> La confrontation eut lieu en 1550 lors de la controverse de Valladolid.

<sup>31</sup> *Répliques de l'évêque de Chiapas*, dans Nestor Capdevila, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, Vrin, 2007, p. 243-288, ici p. 282.

Le Christ a voulu que son unique précepte soit appelé « charité », elle est due à tous sans exception : « il n'y a ici ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre [...] ». – Par conséquent, bien que le philosophe [Aristote], ignorant de la vérité et la charité chrétienne, écrive que le plus sage peut chasser les barbares comme s'ils étaient des bêtes sauvages, on ne voit absolument pas pourquoi les barbares devraient être tués ou soumis comme des mules à un labeur harassant, cruel, pénible et dur, et pour cela être pourchassés et capturés par le plus sage. Envoyons promener Aristote, car du Christ qui est la vérité éternelle, nous avons le mandat suivant : « Aime ton prochain comme toi-même »<sup>32</sup>.

Sous la plume de Las Casas, l'humanité n'est plus un attribut d'essence monopolisable (nous sommes les vrais humains), mais une maxime de conduite inconditionnelle associée au principe de charité : afin d'incarner l'humanité, il ne suffit pas d'être humain, encore faut-il *agir* humainement<sup>33</sup>. Loin donc d'apparaître comme une détermination excluante, l'humanité se définit au contraire de façon dialectique par le refus de cette exclusion : est inhumain celui qui exclut d'autres hommes de l'humanité. C'est en raison de cette redéfinition relationnelle que la mobilisation politique du concept d'humanité aboutit ici à des conséquences strictement opposées aux précédentes<sup>34</sup>. La déshumanisation théorique et pratique de l'ennemi n'est donc que l'un des *usages* politiques possibles du concept d'humanité, mais pas le seul.

Ce n'était ainsi pas « l'humanisme » qui conduisait, par une sorte de nécessité logique, au massacre – pour preuve que « l'humanisme » s'y opposait tout autant. Que l'humanité soit un concept politique porteur de puissances contradictoires, c'est même ce qui en fait tout l'intérêt historique. C'est ce qui explique aussi qu'il ait pu être mobilisé de part et d'autre du débat sur la colonisation de l'Amérique, aussi bien par les partisans de la conquête violente en appelant à

<sup>32</sup> Bartolomé de las Casas, *Apología*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 101.

<sup>33</sup> Au projet de conquête guerrière, Las Casas oppose l'exemple de saint Jude Thaddée qui, envoyé en Mésopotamie pour « évangéliser des gens dont la nature sauvage et féroce était comme celle des bêtes », n'eut recours qu'aux pures ressources de la foi. Et de conclure par ce commentaire ironique : « Ce genre de chasse est différent de celle professée par Aristote, qui, en vérité, même s'il était un grand philosophe, est indigne d'être capturé par cette chasse qui seule permet d'accéder à Dieu par la connaissance de la vraie foi » (*ibid.*, p. 133).

<sup>34</sup> Il s'agit d'un thème classique, y compris dans le droit de la guerre : on ne peut combattre au non de l'humanité en niant celle de son adversaire. On ne peut prétendre incarner l'humanité en se montrant inhumain. C'est que, relativement aux moyens du combat, la question de l'humanité est non seulement celle de l'ennemi mais aussi et surtout celle du combattant. Comme l'écrit Pufendorf, la « Loi de l'Humanité » borne le droit à l'hostilité infinie puisqu'« elle veut que l'on considère non seulement si tels ou tels actes d'hostilité peuvent être exercés contre un Ennemi, sans qu'il ait lieu de s'en plaindre, mais encore s'ils sont dignes d'un vainqueur humain » (*Le Droit de la nature et des gens, op. cit.*, p. 557).

une chasse aux Indiens au nom de l'humanité que par les défenseurs des Indiens la condamnant au nom de ce même mot d'humanité.

Sauf à sombrer dans l'idéalisme du concept, il faut considérer l'humanisme comme ce qu'il est et fut, c'est-à-dire non comme un sujet unifié de l'histoire, mais comme une arène de débat, une langue commune au sein de laquelle pouvaient se formuler des positions antagonistes. Ce n'est pas là du reste une grande découverte : un même discours peut être utilisé et renversé de part et d'autre de la ligne de front, et prendre, selon les forces qui s'en emparent, des sens politiques contradictoires. Merleau-Ponty rappelle cet épisode, lors de la révolte de Saint-Domingue, où les troupes françaises de Bonaparte venues écraser la rébellion des esclaves, entendirent, de l'autre côté de la muraille, les insurgés chanter comme eux le « Ça ira ». Deux camps, qui s'opposaient dans une lutte à mort, chantaient le même chant. Une manière de dire que les concepts ou les « valeurs » ne peuvent pas être évalués abstraction faite de ceux qui les portent, que leurs effets politiques ne dérivent pas analytiquement de leur définition, mais font l'enjeu d'une réinterprétation par des forces en conflit<sup>35</sup>, dont la confrontation seule confère aux concepts leur sens politique, c'est-à-dire leur *position*. Cela implique, au plan de la méthode, de ne pas s'en tenir à l'analyse abstraite des principes mais de savoir discerner leurs usages et de choisir les hommes « avec qui l'on entend faire société ».

Or, par l'amalgame et l'indifférenciation, c'est précisément ce que *feint* d'ignorer Schmitt. En conséquence, son analyse interdit de prendre en compte non seulement la pluralité des versions de l'humanisme politique, mais encore les jeux complexes de réappropriation conflictuelle auxquelles ce discours peut donner lieu. La réduction de l'universalisme à sa face impérialiste vise en fait à en interdire – et tel a toujours été l'enjeu pour les critiques réactionnaires – les usages émancipateurs.

35 « Ici comme souvent, tout le monde se bat au nom des mêmes valeurs : la liberté, la justice. Ce qui départage, c'est la sorte d'hommes pour qui l'on demande liberté ou justice, avec qui l'on entend faire société : les esclaves ou les maîtres. Machiavel avait raison : il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s'en tenir là ; tant qu'on n'a pas choisi ceux qui ont mission de les porter dans la lutte historique, on n'a rien fait » (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1985, p. 279).



LE GENRE HUMAIN  
ENTRE LE PARTICULIER ET L'UNIVERSEL :  
JOSÉ DE ACOSTA ET JOSEPH-FRANÇOIS LAFITAU

*Andreas Motsch*

Les jésuites José de Acosta (1540-1600) et Joseph-François Lafitau (1681-1746) sont souvent mentionnés comme les précurseurs de l'anthropologie ou de l'ethnologie comparative, c'est-à-dire comme les auteurs d'un discours scientifique sur la nature et la diversité humaine<sup>1</sup>. La notion d'anthropologie renvoie ici à un paradigme universel de l'être humain, celle d'ethnologie aux sociétés dans leur particularité et celle d'ethnographie à la description du fonctionnement d'une collectivité humaine. Les ouvrages d'Acosta et de Lafitau offrent en effet des descriptions de peuples étrangers singulièrement riches. Cet article explore le lien idéologique entre ces deux auteurs et leurs projets, ce qu'ils partagent et ce qui les différencie. Bien que plus d'un siècle les sépare, ils ont les mêmes prémisses et les mêmes objectifs politiques et théologiques : défendre le dogme biblique en démontrant l'unité du genre humain et, avant tout, légitimer une politique coloniale dans laquelle l'évangélisation est appelée à jouer un rôle central. Pour les deux missionnaires, l'idée de l'unité du genre humain est menacée. Cette unité est pourtant garantie par le dogme biblique du monogénisme que leurs critiques jugent irréconciliable avec l'existence de peuples si différents. Pour ces critiques, la diversité des cultures prouve plutôt l'hétérogénéité humaine et le constat d'absence de religion montre que cette dernière n'est pas incontournable pour la constitution de la société. La pierre de touche pour Acosta comme pour Lafitau réside ainsi dans la prise en compte de l'altérité des peuples américains, qui est désignée comme

1 Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge UP, 2<sup>e</sup> éd., 1986 ; William N. Fenton, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, Champlain Society, 1974-1977, 2 vol. ; Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery (Québec)/Paris, Septentrion/PUPS, 2001 ; David Solodkow, « Una etnografía en tensión: "Barbarie" y Evangelización en la Obra de José de Acosta », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2010, <http://nuevomundo.revues.org/59113> (consulté le 27 juillet 2013).

leur « nouveauté<sup>2</sup> ». Pour discuter de l'unité du genre humain dans son rapport à l'universel et au particulier il faut donc passer par une analyse de la dimension anthropologique et ethnographique de leurs textes.

Si Acosta et Lafitau ne sont pas les seuls auteurs à se distinguer par leur attention ethnographique, ils partagent une formation et des pratiques très proches. Ils sont tous les deux jésuites, praticiens et fonctionnaires de la mission, grands érudits et militants de l'Église dans sa démarche apologétique. Comme leurs arguments sont marqués par le contexte dans lequel ils s'inscrivent, il importe aussi de signaler les différences dans leurs positions théologique, dogmatique et politique qui orientent leur pratique ethnographique. Les descriptions des peuples mêmes ne font pas l'objet de mon analyse, ce sont la méthodologie et les concepts qu'ils mobilisent qui m'intéressent, à savoir les catégories de l'espace et du temps qui fondent leur stratégie argumentative.

## ACOSTA

José de Acosta publie en 1588 un traité de missiologie intitulé *De Procuranda Indorum Salute*. Rédigé à Lima de 1575 à 1577, le texte est la réponse jésuite à la crise politique et missionnaire qui règne dans la colonie espagnole depuis les années 1570<sup>3</sup>. L'ouvrage est alors précédé par un traité en deux livres intitulé *De Natura Novi Orbis libri duo*, traité que reprend Acosta en langue vernaculaire comme introduction à son *Historia natural y moral de las Indias* de 1590. Comme l'indique le titre *Histoire naturelle et morale*, il s'agit d'une description du milieu minéral, animal et botanique et d'une « histoire morale », une description des coutumes des peuples du Mexique et du Pérou<sup>4</sup>. Géographie, missiologie, histoire naturelle, histoire morale et histoire politique sont les discours mobilisés par Acosta pour expliquer le continent américain à ses lecteurs, qui bénéficient ainsi d'un traitement global du sujet.

Acosta aborde le sujet de la nouveauté de l'Amérique dès la préface par sa célèbre formule que « le nouveau monde, n'est plus nouveau, mais vieil, veu le

2 Antonello Gerbi, *Disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica, 1750-1900*, Milan, Ricardi, 1955 ; Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théétète Éditions, 2000.

3 Voir Jérôme Thomas, « L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De Procuranda Indorum Salute* (1588) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 10, 2012 ; <http://cerri.revues.org/942?lang=en> (consulté le 23 juillet 2013) ; José Alcina Franch, Introduction à José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, *Historia* 16, 1987, p. 7-44.

4 José de Acosta, *De Natura Novi Orbis libri duo, et De Promulgatione Evangelii apud Indios sive De Procuranda Indorum Salute libri sex* [1589], Coloniae Agrippinae, in officina Birckmannica sumptibus Arnoldi Mylij, 1596 ; *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Juan de Leon, 1590 ; *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. par Robert Régnauld, Paris, Marc Aurry, 1606.

beaucoup que l'on a écrit d'iceluy<sup>5</sup> ». En effet, ce monde n'est plus nouveau mais son *Historia*, elle, est novatrice. L'auteur revendique explicitement cette innovation, se démarque des auteurs de « livres & narrations » et propose un genre nouveau. Il écrit :

jusques à présent je n'ay veu aucun autheur, qui traicte, & declare les causes, & raisons, de telles nouveautés, & merveilles de nature, ny mesmes qui en face aucun discours & recherche. Je n'ay point veu aussi livre qui face mention des bestes & histoires des mesmes Indiens anciens, & naturels habitans du nouveau monde<sup>6</sup>.

Acosta ne se contente pas de décrire les nouveautés, il cherche leurs causes. Selon Aristote, le savoir propre à la philosophie est de comprendre les causes<sup>7</sup> et Acosta propose justement cela, rechercher la raison de cette nouveauté, c'est-à-dire la cause de la différence. De plus, son innovation est double, thématique et méthodologique, car l'interrogation vise l'environnement naturel aussi bien que le milieu humain, elle combine histoire et philosophie. Acosta explique que

cette histoire pourra estre tenuë en quelque façon pour nouvelle, d'autant qu'elle est en partie histoire, & en partie philosophie, & non seulement, d'autant que ce sont œuvres de nature, mais aussi celles du libéral arbitre, qui sont les faits, & coutumes des hommes, ce qui m'a donné occasion de luy donner nom d'Histoire Naturelle & Moralle des Indes, comprenant ces deux choses<sup>8</sup>.

Un siècle après la découverte, la nouveauté ne consiste plus dans l'inconnu de l'Amérique, mais dans le traitement discursif de sa différence qui se dédouble ici dans un discours sur la différence géographique et un autre sur la différence ethnographique. Mais comment expliquer ces différences qui ne s'accordent ni avec le dogme catholique, ni avec la tradition transmise par des Anciens et, pire, comment expliquer les causes de ces différences ? Pour convaincre le lecteur, Acosta doit expliquer cette différence de manière rationnelle et conforme au dogme religieux. Pour ne plus mettre en cause les prémisses idéologiques, la différence américaine doit entrer dans la vision chrétienne du monde. Acosta commence ainsi son *Histoire* en rassurant ses lecteurs au sujet de l'intégrité de la création divine. Le monogénisme est la prémisse fondamentale de la création du monde qui comprend l'être humain tout comme le monde physique et

5 Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. cit., fol. a v r° (l'orthographe a été modernisée).

6 *Ibid.*, fol. a iv r°.

7 Aristote, *Métaphysique*, Livre I, ch. 1, § 19.

8 Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. cit., fol. a v r°-v°.

l'environnement naturel. Ce problème est particulièrement bien abordé dans le traitement du paradigme spatial, qui occupe une place importante dans l'argumentation de l'auteur.

#### La vision cosmographique de l'espace américain

210 Le paradigme spatial de l'origine du monde est l'ancrage logique pour la démonstration de la thèse monogéniste et la réfutation des thèses polygénistes. L'étude de Gliozzi est à cet égard exhaustive et crédite notre auteur de l'honneur d'une « révolution acostienne<sup>9</sup> ». Celle-ci arrive à un moment historique particulièrement critique, au moment où les thèses hétérodoxes du polygénisme sont ouvertement discutées parmi l'*intelligentsia* de l'époque. Les partisans du polygénisme exploitent la faiblesse épistémologique de l'Église qui se trouve dans une impasse car elle ne peut plus rationnellement maintenir la thèse de l'origine adamique. *L'Histoire naturelle et morale* propose un nouveau bilan. Comme la préface l'annonce, elle n'est pas simplement un autre livre ou une autre relation sur le Nouveau Monde, mais une investigation approfondie de ses origines et de ses différences. *L'Histoire* est par conséquent la somme de cette recherche augmentée par un inventaire naturel et ethnographique complet.

Revenons au statut du *De Natura Novi Orbis*, le texte publié en latin deux ans auparavant dans le *De Procuranda*, qui avait alors connu une réception très positive parmi les intellectuels. Traduit en langue vernaculaire, il constitue les livres I et II de l'*Historia natural y moral de las Indias* et replace le continent américain avec assurance dans la création divine. Les livres III et IV parlent ensuite d'histoire naturelle et les livres V à VII des mœurs et coutumes ainsi que de l'histoire des autochtones. La structure montre comment l'argumentation d'Acosta est ancrée d'abord dans une vision de l'espace et même de la cosmographie. Acosta rassure ses lecteurs d'abord sur la nature de la Terre comme création divine, discutant la conformité du nouveau continent avec les doctrines héritées, que ce soit des pères de l'Église ou des philosophes païens. Il affirme dans les six premiers chapitres que les cieux existent aussi dans le Nouveau Monde, que ciel et terre sont ronds, que la terre tourne autour d'elle-même, qu'elle est au centre de l'univers comme le disent les Saintes Écritures et que les antipodes constituent bien une réalité. Certes, l'auteur se trompe sur le centre de l'univers, mais cela n'invalide pas son argumentation générale. Tour à tour, il discute le pour et le contre des opinions sur le Nouveau Monde, que ce soit celles de Lactance, Augustin, Aristote, Pline, Platon et bien d'autres (chap. 7 à 15), et il consacre le reste du livre I (chap. 16-25) à la question de l'origine du peuplement de l'Amérique.

---

9 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 311.

La discussion de l'origine adamique des Amérindiens s'inscrit alors dans la suite de cette réaffirmation cosmologique et géographique. Acosta n'engage pas de polémique directe contre les Critiques libertins et réévalue de manière rationnelle les « incongruités des réponses monogéniques<sup>10</sup> » qui avaient justement permis au polygénisme de fleurir. Au moment où Acosta rejoint le débat, le talon d'Achille de la thèse monogéniste est de nature géographique, à savoir qu'il lui faut déterminer le parcours par lequel les premiers habitants ont pu rejoindre l'Amérique.

L'auteur jésuite répond par une démarche rationnelle, « scientifique » selon Gliozzi<sup>11</sup>, et sa réponse bien réfléchie lui a gagné le respect de ses contemporains comme celui de la postérité. Il est d'une grande honnêteté intellectuelle quand il écrit qu'« il est plus aisé de refuter & contredire les faulses opinions mises en avant sur l'origine des Indiens, que non pas d'en dire & arrester une resolution certaine & veritable<sup>12</sup> ». Quand Acosta explique son adhésion au dogme du monogénisme, il admet en même temps que la Bible ne répond pas à la question du mode de peuplement du continent et que le champ de spéculation est largement ouvert. Cette question occupe les dix derniers chapitres du livre I. L'auteur y juge toutes les hypothèses selon leur probabilité dans les détails les plus minutieux et finit par exclure la descendance biblique des Américains, que ce soit des Hébreux ou d'autres peuples bibliques ou anciens connus. Malgré la difficulté d'avancer quelque certitude, Acosta adopte l'hypothèse de la transmigration par terre comme la plus probable, hypothèse qui protège l'origine adamique des autochtones et qui présuppose un lien terrestre à date inconnue :

Mais enfin je ne me resous à ce poinct, que la vraye & principale cause & moyen de peupler les Indes, a esté pource que les terres & limites d'icelles se joignoient & continuoient en quelques extremitez du monde, ou qu'à tout le moins elles estoient fort proches<sup>13</sup>.

La méthode d'Acosta mérite qu'on s'y arrête : la retenue anti-polémique, le raisonnement impartial, des propos prudents, la discussion des hypothèses, l'admission de ses présupposés dogmatiques et un scepticisme à l'égard d'affirmations qui se veulent des certitudes. Gliozzi parle d'« éclectisme » à cet égard et explique qu'Acosta redirige le débat des origines amérindiennes vers

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. cit., fol. 48 r°.

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. 48 v°.

un comparatisme d'hypothèses où les conjectures remplacent les certitudes et les preuves, une procédure que Lafitau érigea en méthode<sup>14</sup>.

Rappelons qu'Acosta n'était pas le seul à promouvoir les thèses du monogénisme et de la transmigration et qu'il n'est pas le seul à aborder les questions de manière « scientifique ». Ce qui me semble décisif dans sa réponse au sujet de l'unité du genre humain est qu'il réaffirme avec force la descendance des autochtones d'Adam et Ève et que son argumentation s'appuie sur un concept spatial. L'unité du genre humain est conforme à l'intégrité géo- et cosmographique de la terre qui est rappelée dans le premier livre. Les prochains livres développent cet argument et l'*Histoire naturelle* est aussi solidement ancrée dans la création biblique que l'origine adamique des peuples américains. Or, l'origine adamique fonde l'unité du genre humain sans pourtant expliquer la diversité culturelle. Si les différences géographiques et climatiques y assurent un rôle important, pour trouver les causes de la différence le lecteur doit regarder ailleurs. Cette différence n'est pas un sujet d'intérêt en soi ou une simple curiosité, elle a chez Acosta une portée directe sur les stratégies missionnaires envers les autochtones. Par conséquent, l'*Histoire morale* en tant que « somme » de faits culturels et historiques ne suffit pas pour établir l'étendue de la vision anthropologique de l'auteur. Celle-ci doit être approfondie par d'autres textes d'orientation missiologique et, en premier lieu, par son traité *De Procuranda Indorum Salute*.

212

#### L'anthropologie d'Acosta

L'argumentation cosmologique est liée à une dimension anthropologique universelle, car l'origine commune des humains implique des qualités analogues. Je ne peux approfondir ici la position d'Acosta dans le débat sur la nature humaine des Amérindiens entre Las Casas et Sepúlveda ou les positions de l'École de Salamanque qui sont pourtant de toute première importance<sup>15</sup>. Acosta se montre politiquement prudent et adopte une position intermédiaire. Il reste très proche de certaines positions de Vitoria et sa vision anthropologique reste conservatrice. Les autochtones sont aussi suffisamment touchés par la grâce pour être sauvés et ils sont suffisamment doués de raison pour apprendre

14 Voir G. Gliozzi au sujet de la scientificité d'Acosta qui, loin de signifier une neutralité ou une objectivité impartiale, est elle-même un résultat des prises de position idéologiques du jésuite (*Adam et le Nouveau Monde, op. cit.*, p. 312 sq.). Je signale ici le rôle des conjectures dans la réflexion sur le lien entre l'Asie et l'Amérique, lien qui ne sera confirmé qu'en 1741 avec la découverte du Détroit de Béring.

15 Voir à ce sujet A. Pagden, *The Fall of Natural Man, op. cit.*

et se civiliser. Par là-même, Acosta s'oppose aux partisans de l'irrationalité des autochtones<sup>16</sup>. Son ethnographie vise à réhabiliter les peuples de l'Amérique :

je pretends escrire en ce livre de leur coustumes, police, & gouvernement, pour deux fins : l'une, afin d'oster la faulse opinion que l'on a communément d'eux qu'ils sont hommes grossiers & brutaux, ou qu'ils ont si peu d'entendement qu'à peine meritent ils qu'on di[s]e qu'ils en ayent. D'où vient que l'on leur fait plusieurs excez & outrages en se servans d'eux presque en la mesme façon, que si c'estoient bestes brutes, & les reputans indignes d'aucun respect [...] et d'autre part le peu de cause que font de ces Indiens plusieurs qui pensent sçavoir beaucoup, & neantmoins qui sont ordinairement les plus ignorans, & plus presomptueux, que je ne voy point de plus beau moyen pour confondre ceste pernicieuse opinion, qu'en leur deduisant l'ordre & façon de vivre qu'ils avoient au temps qu'ils vivoient encor soubz leur loy, en laquelle, combien qu'ils eussent beaucoup de choses barbares, & sans fondement, neantmoins ils en avoient beaucoup d'autres, dignes de grande admiration, par lesquelles l'on peut entendre qu'ils ont le naturel capable de recevoir toute bonne instruction, & de faict ils surpassent en quelques choses plusieurs de nos Republicques<sup>17</sup>.

Une telle réhabilitation affirme bien sûr aussi l'aptitude des peuples américains pour le projet civilisateur et évangéliste. *L'Histoire morale* réunissait justement les coutumes et l'histoire des autochtones, ou comme le dit l'auteur, les « œuvres [...] du liberal arbitre, qui sont les faicts, & coustumes des hommes<sup>18</sup> ». Or si les hommes disposent en effet du libre arbitre, les conséquences peuvent toujours être très décevantes. Acosta ne se fait pas d'illusion à l'égard des niveaux intellectuels ou civilisateurs des autochtones. Vu sous cet angle, maintenir le paradigme humain universel paraît être un geste idéologique justifiant le projet des réductions jésuites car les peuples « barbares et sauvages » ont besoin de passer à la civilisation avant de pouvoir passer à la mission. L'objectif principal est de les intégrer, même au niveau le plus bas de la civilisation. Cela explique l'importance de l'ethnographie dans le *De Procuranda* et dans l'*Histoire naturelle et morale*.

#### L'ethnographie d'Acosta

Acosta reste très réaliste dans son apologie des peuples américains. Reconnaissant le libre arbitre comme moteur de changement historique et de la relativité des valeurs, des institutions et des pratiques culturelles, il établit

<sup>16</sup> Voir Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 139, et, pour un développement plus détaillé, A. Pagden, *The Fall of Natural Man*, op. cit. p. 159 sq.

<sup>17</sup> Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. cit., p. 259<sup>v</sup>-260<sup>o</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. a v r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

plusieurs typologies portant sur les différents types de sociétés, qui ne sont pas fixes et qui permettent un développement. Sa propre société n'y est guère incluse, bien qu'elle serve de référence implicite. L'ethnographie, c'est pour les autres ! Les critères taxinomiques sont nombreux, ils se recourent et diffèrent selon les textes, ce qui mène à des typologies différentes. Dans le *De Procuranda*, le critère linguistique et la capacité à communiquer sert de critère principal pour classer les « barbares », dans l'*Histoire* c'est la forme de gouvernement, et dans les deux ouvrages l'ethnographe missionnaire distingue encore différents types d'idolâtries. Langue, institution sociale et religion sont les critères principaux pour classer et civiliser. Dans le *De Procuranda*, chaque type de société barbare entraîne un programme d'évangélisation précis. Le progrès en civilisation se montre de manière générale dans une croissance de la *scientia* qui se manifeste le mieux dans le développement du langage. Quant à la religion, elle est une partie constitutive de toute activité sociale, que ce soit dans la société chrétienne ou celle des païens<sup>19</sup>. Cela dit, les trois niveaux de « barbarie » dont parle Acosta s'appliquent à la sphère sociale et religieuse et le progrès de la société se mesure toujours de manière double, au niveau social comme au niveau religieux ! L'ethnographie n'est chez Acosta qu'un instrument pour l'évangélisation et donc pour la colonisation, quel que soit le texte.

La taxinomie ethnographique varie selon les textes. Dans le *De Procuranda*, il s'agit essentiellement d'une classification des peuples « barbares<sup>20</sup> » à trois niveaux selon leur compétence à entrer en communication linguistique et sociale avec d'autres peuples. Acosta présente son schéma dès le départ dans le *Proemium*<sup>21</sup>. Le groupe le plus civilisé est proche de la bonne raison et comprend l'usage de lettres, une organisation civile stable, une république, des lois civiles et des villes fortifiées avec des gouverneurs. Il y inclut les Chinois, les Japonais et certaines tribus des Indes occidentales. Le deuxième groupe est dépourvu de système d'écriture et de toute sagesse civile, mais possède encore une organisation sociale et un culte religieux. Les Mexicains et les Incas tombent dans cette catégorie. Les « sauvages semblables aux animaux sauvages et presque sans aucun sentiment humain<sup>22</sup> », donc la majorité des peuples américains, constituent le dernier groupe. Sans communication et sans organisation civile, ils vivent une vie de nomades, sont anthropophages et vivent quasiment nus, ce qui les prédestine aux réductions des jésuites. *L'Histoire naturelle et morale*

19 A. Pagden, *The Fall of Natural Man*, *op. cit.*, p. 179.

20 Pour une discussion du terme *barbare* chez Acosta, voir *ibid.*, p. 158, 162 sq. ; pour une discussion détaillée des typologies, voir p. 162-192.

21 Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, *op. cit.*, p. 104-109.

22 *Ibid.*, p. 108 : « *In hac sunt homines sylvestres, feris similes, vix quicquam humani sensus habentes* » (je traduis).

offre une configuration quelque peu différente, orientée selon le mode de gouvernement<sup>23</sup>. Le premier groupe vit dans des villes et des sociétés réglées sous le gouvernement d'une loi. Il y a des monarchies élues qui deviennent éventuellement tyranniques. C'est le plus haut niveau d'organisation civile auquel peuvent aspirer des non chrétiens. Le deuxième type vit dans des villages ou des camps qui sont gouvernés par plusieurs personnes à travers des conseils. Le dernier vit en dehors de la communauté humaine, non pas dans les plaines, mais entre les rochers et les montagnes. Ce groupe vit de la chasse, il n'a pas de structures familiales claires et est nomade. Quant au critère d'idolâtrie, la distinction vise les objets de la vénération et le développement passe de la vénération d'objets ou de phénomènes naturels, à celle d'animaux et ensuite à celle de modèles anthropomorphes<sup>24</sup>. Ces critères constituent les grilles principales des taxinomies ethnographiques d'Acosta et la comparaison ne thématise pas sa propre société. Ce modèle peut et doit être modifié car il est conçu sur des types abstraits. Il est cependant suffisamment dynamique pour rendre compte de processus de civilisation et d'évangélisation et n'exclut aucun peuple de la communauté humaine. Chez Acosta, la religion est une partie consubstantielle à toute activité sociale, que ce soit dans la société chrétienne ou dans celle des païens idolâtres.

#### LAFITAU

Cette ubiquité de la religion dans toutes les sphères de la vie est aussi présente chez Joseph-François Lafitau, et constitue avec le postulat du monogénisme le fondement de son hypothèse. Les parallèles entre Acosta et Lafitau ne sont pas de simples coïncidences. En plus des auteurs de l'Antiquité, Acosta est l'un des auteurs auxquels Lafitau renvoie le plus souvent. En 1724 Joseph-François Lafitau publie ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*<sup>25</sup>, une étude détaillée et étendue des coutumes et croyances des autochtones de la Nouvelle-France, comparées avec celles des peuples les plus anciens de l'Antiquité. L'objectif général reste le même que chez Acosta, à savoir réhabiliter l'image des populations amérindiennes et offrir aux lecteurs une interprétation d'un monde nouveau conforme au dogme et capable de neutraliser les arguments des critiques.

<sup>23</sup> Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes*, trad. cit., livre VI, chap. 10, 24.

<sup>24</sup> Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 468-474 ; la typologie dans l'*Histoire* en diffère légèrement : voir livre V, chap. 2, 4, 5, 6, 9 et 10.

<sup>25</sup> Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724, 2 vol.

C'est ainsi que les deux jésuites se positionnent toujours par rapport à la différence de l'Amérique, bien que le contexte historique ait changé. Les critiques du dogme et les réponses de l'Église sont évaluées en fonction de la spécificité de leur contexte, marquées par leurs constellations historiques avec leurs intérêts particuliers, mais le fond du problème reste le même. Dans les deux cas, ce sont les théories du polygénisme qu'il s'agit de combattre, et dans le cas de Lafitau s'y ajoute la menace croissante de l'athéisme qui conteste même la raison d'être de la religion. On pourrait dire qu'Acosta se sent interpellé pour défendre l'Église catholique et son programme d'évangélisation, alors que le défi de Lafitau est plus englobant, il doit davantage faire face aux athées, et non seulement défendre le christianisme mais aussi la religion tout court.

216

J'ai vû avec une extrême peine dans la plûpart des Relations, que ceux qui ont écrit des moeurs des Peuples Barbares, nous les ont peints comme gens qui n'avoient aucun sentiment de Religion, aucune connoissance de la Divinité, aucun objet à qui ils rendissent quelque culte : comme gens qui n'avoient ni loix, ni police exterieure, ni forme de gouvernement : en un mot comme gens qui n'avoient presque de l'homme que la figure [...]. Or quel argument ne fournit-on point par-là aux Athées ? [...] s'il est vrai qu'il y ait une multitude de Nations diverses, abruties jusqu'à ce point [...], l'Athée semble raisonner juste, en concluant que s'il y a un monde presque entier de Nations qui n'ont point de Religion, la Religion qui se trouve chez les autres, est l'Ouvrage de la Prudence Humaine, & un artifice des Legislatuers qui l'ont inventée pour conduire les Peuples par la Crainte mere de la Superstition<sup>26</sup>.

Alors que la stratégie d'Acosta dans son *De Natura Novi Orbis* s'appuyait sur la dimension cosmographique et géographique de la genèse pour assurer l'unité du genre humain, celle de Lafitau s'appuie sur le temps. La géographie ne joue plus le même rôle, mais la différence culturelle menace toujours l'unité du genre humain et Lafitau cherche à prouver la descendance de tous les peuples de la genèse biblique, c'est-à-dire à reconduire la diversité humaine à une origine historique et à une identité commune. Comme la chronologie fait défaut, Lafitau contourne l'archive historique par l'archive ethnographique<sup>27</sup>. À partir de l'idée que l'origine historique correspond aussi à une morale partagée, l'auteur conclut que des peuples avec les mêmes moeurs et coutumes ou des pratiques comparables partagent aussi la même origine. L'auteur prend ainsi l'histoire à rebours. À partir d'une comparaison des moeurs et des coutumes entre différents

<sup>26</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 5-6.

<sup>27</sup> C'est pour cela que Michèle Duchet parle d'un « partage des savoirs » (*Le Partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1985).

peuples, l'ethnographe reconstruit une origine qu'il situe dans les « premiers temps ». Concrètement, sa procédure consiste à comparer les croyances et les pratiques culturelles des peuples américains à celles de l'Antiquité la plus reculée et à en déduire un fonds commun. Les pratiques doivent alors avoir un élément commun, que ce soit la fonction, la forme, l'intention ou le sens. Pour Lafitau, il existe des valeurs partagées qui sont identifiables grâce à une comparaison ethnographique transculturelle et transhistorique. L'archive ethnographique est réinvestie par une dimension temporelle et interrogée en fonction des traces d'un passé imaginé, les « vestiges de l'Antiquité la plus reculée<sup>28</sup> ».

L'innovation de Lafitau est double et purement méthodologique. Elle réside d'abord dans une valorisation du registre ethnographique, c'est-à-dire dans le fait de prendre au sérieux les croyances et pratiques autochtones, aussi idolâtres ou corrompues qu'elles puissent paraître aux yeux de certains. À cela s'ajoute un deuxième élément, l'élévation méthodologique de la comparaison et son application systématique comme procédure « scientifique » au service d'une « science des mœurs ».

La science des Mœurs et des Coutumes des différents Peuples a quelque chose de si utile et de si intéressant, qu'Homère a cru devoir en faire le sujet d'un Poème entier [...]. Ce n'est pas en effet une vaine curiosité et une connaissance stérile que doivent se proposer les Voyageurs qui donnent des Relations au Public, et ceux qui aiment à les lire. On ne doit étudier les mœurs que pour former les mœurs, et il se trouve partout quelque chose dont on peut tirer avantage<sup>29</sup>.

La citation est explicite, la science des mœurs n'est pas neutre, mais instrumentale, elle sert à « former des mœurs ». Dans le contexte colonial, cette formation de mœurs dépasse le cadre éducatif ou pédagogique. Elle fait justement écho à la colonisation par les empires européens et au programme d'évangélisation si central chez Acosta. Lafitau se sert de la science des mœurs et de la comparaison comme outils de déduction et de réduction. La comparaison des peuples sauvages de l'Amérique et des peuples de l'Antiquité établit un parallélisme qui permet des transferts de traits culturels et un gain de savoir. Un des processus cognitifs les plus importants est celui de l'illumination réciproque. Lafitau est très explicite à cet égard :

Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des Sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée. [...] j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les

<sup>28</sup> Lafitau, *Mœurs des sauvages américains...*, op. cit., t. 1, p. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens<sup>30</sup>.

218

Du point de vue méthodologique, ces comparaisons ne sont que conjectures, et non pas des preuves, l'auteur en est plus que conscient, mais il ne cesse d'exprimer sa confiance dans la méthode et ses résultats. Pour lui, la multiplication des conjectures qui soutiennent toutes les mêmes résultats se substitue à la preuve impossible. Il admet ainsi que « [q]uelques-unes de mes conjectures paraîtront légères en elles-mêmes, mais peut être que réunies ensemble elles feront un tout, dont les parties se soutiendront par les liaisons qu'elles ont entre elles<sup>31</sup> ». En effet, bien qu'il ne s'agisse que de conjectures, les conséquences épistémologiques sont majeures. Elles contribuent d'ailleurs au développement d'une histoire conjecturale au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais dans les *Mœurs des sauvages américains* elles font surtout disparaître les différences qui existent dans l'espace et les projettent dans le temps, les transformant en différence historique, pour ne pas dire en distance historique. Le regard contemporain de l'ethnographe se mue en une vision évolutionniste propre au philosophe de l'histoire.

Chez Lafitau, de l'idée de progrès à l'établissement de différents niveaux de civilisation, la distance est courte, mais l'auteur jésuite ne la franchit pas, il discute plutôt les effets de cette illumination réciproque. Ces effets sont souvent amusants, mais ils montrent surtout un relativisme culturel au profit de nouvelles idées. L'auteur constate une « ressemblance parfaite [...] entre ces Héros fameux de l'Antiquité, et les Barbares du temps présent, dans leurs voyages, et dans leurs entreprises militaires ». Hercule, Jason, Castor, etc. apparaissent ainsi comme « une troupe de gueux et de misérables Sauvages » et « la fameuse navire Argo [...] n'a rien qui la distingue d'une pirogue, ou tout au plus d'une Chaloupe »<sup>32</sup>.

Il importe de souligner un deuxième aspect de cette science des mœurs qui a chez Lafitau aussi une fonction théologique ou plus précisément dogmatique, car elle finit par construire non seulement une vision historique de l'origine, mais aussi un ensemble de principes, ceux qui ont été légués aux premiers humains. Loin de correspondre à quelque moment historique véritable, le dispositif purement discursif des premiers temps s'approche du moment

---

30 *Ibid.*, p. 3-4.

31 *Ibid.*, p. 4.

32 *Ibid.*, t. 2, p. 199-200.

fondateur de la religion chrétienne et de la vérité doctrinale. Les premiers temps sont la période qui suit immédiatement la Révélation divine et les principes révélés constituent le fondement de la religion catholique même. L'auteur ne cesse de le répéter dès le début de son œuvre :

Dans ce système, on voit une Religion pure et sainte en elle-même et dans son principe : une Religion émanée de Dieu qui la donna à nos premiers Pères. Il ne peut y avoir en effet qu'une Religion et cette Religion étant pour les hommes, doit avoir commencé avec eux, et doit subsister autant qu'eux. C'est ce que la Foi nous enseigne, et que la raison nous dicte<sup>33</sup>.

Cette citation me ramène enfin à l'objectif principal de Lafitau, celui de rétablir la religion chrétienne non seulement comme la religion vraie mais aussi comme celle qui est nécessaire pour la conduite des humains. Lafitau n'aura cessé de réfuter la thèse de ceux qui prennent le prétexte de la réalité amérindienne comme argument contre cette vérité universelle.

Dans la comparaison des deux auteurs et de leurs ouvrages, les parallèles et les points communs abondent, bien que chacun réponde à sa manière aux défis de son temps. Faisant face à une diversité et étrangeté de civilisations qui mettent en cause le dogme biblique, José de Acosta et Joseph-François Lafitau sont appelés à défendre la vision d'une humanité unie dans la création biblique. Cette dernière garantit l'unité du genre humain et la vision anthropologique d'un être humain capable de raison et conscient d'une existence divine. Sur le fond de ce paradigme universel la diversité humaine ne constitue que des cas particuliers qui eux demandent des explications à leur tour. Le projet ethnographique des deux missionnaires jésuites naît de cette contrainte et s'inscrit forcément dans une apologie de la religion chrétienne. Aujourd'hui, on reconnaît leur innovation sur le plan de l'ethnologie comparative dans la méthodologie et la qualité ethnographique, c'est-à-dire descriptive, de ces civilisations et non pas dans leurs objectifs. Leurs méthodes se distinguent néanmoins de manière significative. Acosta mobilise la catégorie de l'espace et de son unité pour contenir la diversité culturelle. Sa taxinomie ethnographique est pragmatique et s'explique en fonction des procédures coloniales et missionnaires à adopter par les autorités dans la poursuite d'une colonisation plus humaine. Chez Lafitau, la catégorie du temps prime, car il cherche à prouver une affiliation, pour ne pas dire une continuité « historique » et, pour reprendre le terme d'Acosta, une continuité « morale » à travers le temps et l'espace. La comparaison transculturelle et transhistorique de Lafitau sert à la démonstration de la

---

33 *Ibid.*, vol. 1, p. 14.

vérité de la religion et de sa nécessité pour la société. C'est dans cette histoire « morale » que se rencontrent Joseph-François Lafitau et José de Acosta et c'est dans le contexte d'une ethnographie coloniale que se fonde leur réputation d'ethnographes.

UNITÉ DU GENRE HUMAIN  
ET PERSPECTIVE MISSIONNAIRE JÉSUIITE :  
LA QUESTION DE LA LANGUE

*Marie-Christine Gomez-Géraud*

Après l'étude de Marcel Bataillon, il y a quelques lustres, sur l'« unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero<sup>1</sup> », le péril est grand de reprendre la question pour s'attacher à développer la perspective de la Compagnie de Jésus. À moins d'adopter un nouvel angle de vue, qui ne serait pas celui de la philosophie ou de la théologie, mais de la linguistique. Alors s'ouvre d'emblée une nouvelle perspective qui permet de considérer autrement la notion d'*unité du genre humain*. La question de la langue invite à penser de fait qu'*unité du genre humain* va de pair avec *altérité*. Il faut dès lors prendre en compte la différence et la considérer comme constitutive de la notion d'humanité. S'il sera facile de montrer pourquoi, dans le discours missionnaire en général et jésuite en particulier, la question de l'unité du genre humain ne constitue pas un problème de fond, en revanche la pratique de l'évangélisation des peuples, si sensible à l'heure des Découvertes, oblige à considérer concrètement la diversité des cultures et la capacité des peuples à s'entendre – voire à s'écouter.

Les récits de quelques missionnaires jésuites et le *De Procuranda Indorum Salute*<sup>2</sup>, traité rédigé par José de Acosta et publié en 1588, formeront l'essentiel du *corpus* d'investigation examiné ici : ils offrent un terrain d'observation stimulant et révèlent, en premier lieu, que dans le discours jésuite, l'altérité des altérités, ce n'est pas, comme on a pu le croire, la conviction religieuse, mais la fracture linguistique, la cicatrice laissée par l'épisode de Babel qui retarde ou

- 1 Marcel Bataillon, « L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero », dans *Mélanges dédiés à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1966, t. I, p. 75-95.
- 2 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, que nous citerons l'ouvrage d'après l'édition de Salamanque, Guillaume Foquel, 1588. L'ouvrage est précédé par un traité géographique qui fait corps avec lui, le *De Natura Novi Orbis libri duo*. Nous signalons l'édition moderne du texte, dir. Luciano Pereña, « Corpus hispanorum de pace », Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1987, 2 vol. Nous avons établi les traductions des textes en latin et en espagnol.

empêche l'unité du genre humain en Jésus-Christ. C'est elle qu'il faut donc s'appliquer à combler pour faire avancer le règne du Christ.

On verra comment le regard missionnaire et la lecture parfois littérale du texte biblique ont contribué au développement d'une forte conscience linguistique et stimulé les études des langues autochtones. Dans cette démarche, il ne s'agit pas seulement pour les candidats à la mission *ad gentes*, d'acquérir une compétence, mais de cultiver une vertu, et parfois même de faire fructifier le talent d'une grâce surnaturelle. La pulsion évangélisatrice explique une démarche qui mènera – incidemment – les jésuites sur les chemins de l'ethnographie et de l'anthropologie.

### AU COMMENCEMENT ÉTAIT L'ENVOI : RELECTURE DES SOURCES BIBLIQUES

222 Si Alain Badiou, dans une entreprise d'exégèse laïque bien connue, parle de saint Paul comme du fondateur de l'universalisme<sup>3</sup>, les textes jésuites, quand ils évoquent le caractère nécessaire de la mission, s'appuient moins sur l'Apôtre des Gentils que sur les dernières paroles du Christ ressuscité rapportées en Mt xxviii, 19 ou en Mc xvi, 15 ainsi qu'aux Actes des apôtres (I, 8), pour justifier la nécessité d'étendre la mission au « monde entier » (« *in mundum universum* »), « jusqu'aux extrémités de la terre » (« *ad ultimum terræ* »), et de parler en témoins (« *testes* » [Lc xxiv, 48]) de l'accomplissement des Écritures et de la Résurrection du Christ. Dans son commentaire de l'épître aux Galates, saint Thomas d'Aquin faisait remarquer à propos du verset III, 28 que Paul s'adressait à la communauté des baptisés, quand il déclarait : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, [...] vous êtes tous un dans le Christ Jésus » (« *Non est Judæus neque Græcus [...] Omnes vos unum estis in Christo Jesu* »)<sup>4</sup>. S'il soulève le problème de l'unité du genre humain, Paul l'élabore donc plutôt dans une perspective sotériologique et eschatologique. Ce n'est qu'au terme que seront réunis autour de l'Agneau des hommes « de toutes nations, tribus, peuples et langues » (« *ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis, et linguis* » [Ap. vii, 9]). L'unité du genre humain n'est pas seulement – et peut-être pas prioritairement – un donné qui renvoie à la création de l'Adam,

3 Alain Badiou, *Saint Paul ou la Fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1987. Voir plus récemment les analyses de Michel Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2010 et en particulier le chapitre 7, « Unité et universalité du genre humain : du cosmopolitisme stoïcien au cosmopolitisme paulinien », p. 65-72.

4 Au chapitre III, leçon 9 : « Quand il dit, *il n'y a plus ni Juif, ni Grec*, c'est comme s'il disait : puisqu'on est baptisé dans le Christ Jésus, il n'y a plus de différence en ce qui concerne la dignité dans la foi, quel que soit le rite dont on vienne, juif ou grec » (« *cum dicit non est ludæus, neque Græcus, quasi dicat : ex quo in Christo Iesu baptizatus est, non est differentia, quod propter hoc sit indignior in fide, ex quocumque ritu ad eam venerit, sive ex ritu Iudaico sive Græco* »). Ouvrage consulté le 19 mars 2013 : <[http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/ecriture/galates.htm#\\_Toc249013351](http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/ecriture/galates.htm#_Toc249013351)>.

racine unique de tout le genre humain, mais une promesse qui passe par l'effort missionnaire. C'est seulement *gradatim* et « selon les desseins du Dieu éternel<sup>5</sup> » (« *secundum [Dei] aeterni consilii* ») que se réalise, au terme d'une évangélisation universelle, l'unité du genre humain<sup>6</sup>.

En commentant Col. III, 10-11, qui parle du croyant comme d'une « nouvelle créature », « qui, ayant reçu la connaissance de Dieu, est recrée à son image », (« *quæ secundum agnitionem Dei renovatur in imaginem ejus* »), José de Acosta peut déduire : « nous pensons que personne n'est exclu du salut commun à tous<sup>7</sup> ». Une autre solidarité s'observe, dans le péché cette fois : quand, en s'appuyant sur Jean Damascène<sup>8</sup>, il recense les formes d'idolâtrie qui sévissent pratiquement sur toute la face de la terre (« *universum pene terrarum orbe* »), il conclut aussi à l'universalité du péché, « car les sens de l'homme sont menteurs, et ce n'est pas grâce à eux qu'on s'élève à la science de Dieu<sup>9</sup> ». Mais si tous ont péché, tous peuvent être sauvés : tous ont été rachetés par un même sang et les premiers apôtres n'ont pas hésité à annoncer le Christ aux peuples les plus reculés et les plus cruels<sup>10</sup>.

La parole salvatrice doit donc être annoncée à toutes les nations, quel que soit le degré qu'elles aient atteint dans la hiérarchie développée par le jésuite<sup>11</sup>. Le principe est édicté dès le premier chapitre du *De Procuranda Indorum Salute*, et renforcé par le commentaire de II Th. III, 2 qui semble borner la grâce universelle du salut. Le verset paulinien ne déclare-t-il pas : « la foi n'est-elle pas donnée à tous ? » (« *non enim omnium est fides ?* »). Il faut alors entendre l'explication d'Acosta : « [Dieu] ne l'a pas concédée en fonction de la condition des hommes

5 Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 128.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 126 (« *a communi omnium salute nullum genus mortalium putemus exceptum* »). Pour affirmer ce point, Acosta sollicite la vision de Pierre qu'eut Paul dans les Actes des apôtres (x) qui dépassant les interdits alimentaires du judaïsme, permet de déclarer qu'il n'y a rien d'impur. Si Dieu sanctifie, comment invoquer la lenteur ou la dureté des Indiens à accéder aux mystères du salut pour être dédouané du devoir d'évangélisation ?

8 Dans l'*Historia Barlaam et Josaphat*.

9 Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 517 (« *pro eo quod vani sunt sensus hominis, quibus non subest scientia Dei* »).

10 *Ibid.*, p. 128 (« *An alio sanguine Græci et Romani, alio barbari et Indi redempti sunt ? Ipsos certe Jesu Christi Apostolos scimus ad remotissimas, ac ferocissimas nationes penetrasse* »).

11 Jérôme Thomas résume cette typologie en ces termes : « Dans le *De procuranda* Acosta [...] affine le modèle [de Raymond Lulle] en distinguant trois catégories de peuples à convertir : en bas, les barbares, féroces et abâtardis, envers lesquels il faut employer la force et la *tabula rasa* ; au centre, les peuples civilisés comme les Aztèques et les Incas, dont il faut prendre en compte certains traits culturels ; au sommet, les grandes civilisations comme celles de la Chine ou du Japon » (« L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De Procuranda Indorum Salute* (1588) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 10, 2012 ; <http://cerri.revues.org/942> ; DOI : 10.4000/cerri.942 [consulté le 3 février 2013]). Voir aussi l'article d'Alain Legros : « D'un monde à l'autre, étranges similitudes : mise à l'essai d'un questionnement missionnaire », *Montaigne Studies*, 22, 1-2, 2010, p. 127-136, qui résume très finement la pensée d'Acosta sur ce point.

ou de leur naissance, mais de leur perversité et de leur aveuglement obstiné » (« *Id non conditioni hominum aut natalibus tribuit, sed perversitati et importuna cuidam obcæcationis* »). On ne saurait donc envisager de prédestination négative trouvant ses racines dans une race ou une origine particulières. Si tous n'ont pas la foi, personne n'est exclu du salut *a priori*.

224

La suite de la démonstration insiste sur les conditions de l'annonce, mettant en jeu l'importance de la langue et de l'oralité. Deux *loci* du texte biblique sont régulièrement convoqués. Le Psaume XVIII, 4 proclame : « sur toute la terre a résonné leur message » (« *in omnem terram exivit sonum eorum* ») et ajoute que, dans un langage, sans voix et sans paroles<sup>12</sup>, proprement céleste et ineffable, les cieux disent la gloire de Dieu sur toute la terre. La prédication des éléments, comme la morale naturelle, s'adresse à tous. L'Épître aux Romains (x, 14 et 17) réfléchit sur la manière d'acquérir la foi. Si elle est don de Dieu, elle passe toutefois par la parole humaine : « Mais comment croire sans avoir entendu parler de lui ? Et comment entendre sans prédicateur » (« *Autem quomodo credent ei, quem non audierunt ? Quomodo autem audient sine predicante ?* »). La formule finale, bien frappée, « la foi naît de ce qu'on entend » (« *fides ex auditu* »), est sans appel. La mission passe par l'apprentissage des langues autochtones : « la langue est nécessaire à l'évangélisation », martèle Acosta<sup>13</sup>.

Ce n'est pas une nouveauté en 1588, au moment où est publié le *De Procuranda*. Le traité d'Acosta ne fait que reprendre ce qui a déjà été édicté par les lois civiles et canoniques<sup>14</sup> : aux conciles de Lima en particulier, la question fut tranchée dans le sens de l'obligation faite aux pasteurs de parler, sinon la langue de leurs ouailles, au moins la langue générale de l'Empire – quechua ou aymara. C'est même « à l'initiative du concile que l'imprimerie fait son apparition en Amérique du Sud. Le premier livre imprimé, la *Doctrina Christiana*, comprend une version trilingue définitive (espagnol, quechua, aymara) du catéchisme inspiré du modèle tridentin officiel, le catéchisme de Pie V (1566) », résume Juan Carlos Estenssoro-Fuchs<sup>15</sup>.

12 Les termes de la Vulgate sont *sermo* et *loquela*. Le texte hébreu utilise les mots *'amar* (mot au spectre large : langage, parole, cantique, ordre) et *d'varim* (paroles).

13 Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, *op. cit.*, p. 134 (« *lingua opus est evangelizandum* »).

14 Pour les références, voir l'édition du traité de 1987, t. 2, p. 52, note 120.

15 « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », *Annales, histoire, sciences sociales*, vol. 51/6, 1996, p. 1231. Voir aussi Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de Indios* [1662], Madrid, P. Marin, 1771, p. 21 : « De même qu'un Tartare ou un Polonais n'est pas naturellement appelé à être curé d'Espagnols, parce qu'il ne connaît pas la langue de cette région, de même, en sera-t-il pour celui qui devra conduire les âmes des Indiens sans savoir leur langue » (« *De la misma manera que el Tártaro, o Polaco, es inepto por Derecho natural para ser Cura de Españoles, por no saber el idioma de esa Región; también lo será para regir almas de Indios el que no sabe la lengua de ellos* »). Dans le même ouvrage, qui sollicite Acosta, voir aussi le traité X, 1, 6, aux pages 115-116.

Cette réflexion missionnaire continuée sur la langue pousse le missionnaire à solliciter le livre des Lamentations (II, 17 et IV, 3-4) et à en proposer une lecture pathétique. Comment excuser le peu de soin que les pasteurs montrent envers les Indiens, ici comparés aux petits enfants chantés dans les Thrènes, alors que

l'on peut voir les petits enfants défaillir, comme blessés sur les places de la ville, et rendre l'esprit sur le sein de leur mère, parce que ceux qui auraient dû leur prodiguer soin et affection, comme des mères, se montrent plus voraces et cruels que les autruches. Et c'est pourquoi, ceux qui sont des nourrissons dans le Christ, ont la langue collée au palais, parce qu'ils trouvent arides et secs les seins de la doctrine. Les enfants demandent du pain, et il n'y a personne pour leur en distribuer<sup>16</sup>.

Cette image des enfants renvoie à la fois à la vulnérabilité des hommes du Nouveau Monde et à un état d'innocence mythique. L'Indien est une sorte de tableau vierge où Dieu peut écrire. Dans ses *Lettres* et dans une même perspective déjà, l'apôtre des Indes, saint François-Xavier, mettait en scène les petits enfants venant à lui sans résistance, montrant plus de disponibilité à l'Évangile que leurs parents obstinément idolâtres.

Cette topique de la vulnérabilité apparaît encore dans une autre réécriture, celle de la prophétie d'Ezéchiel contre les mauvais pasteurs, figurant au chapitre xxxiv du livre éponyme. Fulminant contre ceux des « curés » (*parrocos*) qui se contentent de faire réciter par cœur les prières du catholicisme aux Indiens, il glose le texte biblique en ces termes :

Les brebis du Seigneur sont dispersées, parce qu'il n'y a pas de berger ; elles sont livrées en pâture à toutes les bêtes sauvages ; elles errent par les montagnes et les hautes collines, sans personne qui cherche celles qui sont perdues et recueille celles qui sont égarées. Or, comment les ramèneraient-ils avec la parole de la foi, s'ils ne connaissent pas leur langue ? Avec quels mots arrêteront-ils les loups, et comment appelleront-ils les brebis par leur nom, quand en aucune manière, elles ne comprennent ce qu'ils leur disent ? Les brebis, dit-il, écoutent sa voix. Mais elles ne peuvent entendre la voix que le berger ne sait pas proférer<sup>17</sup>.

16 Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 412 (« *liceat videre parvulos deficere vulneratos in plateis civitatis, atque exhalare animas suas in sinu matrum suarum, cum plane quos matrum affectum, et curam præ se ferre oportebat, struthiorum potius voraces, atque crudeles experiantur, atque ita fiat ut lactantium in Christo lingua palato adhærat, quod doctrinæ ubera vel clausa, vel arida inveniant, et grandiusculi panem petant, cum sit tamen nemo, qui frangat* »). Cette longue phrase est un montage des versets de Lm II,12 et IV,4.

17 *Ibid.*, p. 408 (« *dispersæ sint oves Domini, eo quod non sit pastor, factæque sint in devorationem omnium bestiarum agri, errentque in cunctis montibus, in omni colle excelso, neque sit, qui requirat quod periit, nec qui reducat abjectum. Nam quomodo verbo fidei*

Image de prédilection de l'unité, le troupeau figure le genre humain à réunir sous un seul chef, le Christ. Mais il est dispersé par la faute des mauvais pasteurs à la bouche close, pauvres en charité. Acosta convoque alors une autre image d'une efficacité certaine, celle de Babel. Le travail du missionnaire consistera donc à combattre la trop fameuse *confusio babilonica*<sup>18</sup> pour construire l'unité du genre humain.

Les Indes occidentales constituent sans doute un terrain exceptionnel pour considérer les ravages de la dispersion par la langue. François de Dainville, dans son ouvrage devenu classique, évoque avec pertinence le vertige éprouvé par Acosta et sa conscience de « l'instabilité de nos connaissances sur les Indiens », « répartis en nations innombrables, dans des pays dissemblables par le climat, les genres de vie, les institutions »<sup>19</sup>. En effet,

On rapporte que jadis, le genre humain était divisé en soixante-douze langues. Mais ceux-ci [les Indiens] sont divisés entre eux en sept cents idiomes et bien davantage<sup>20</sup>.

Chaque vallée, à en croire Acosta, posséderait sa propre langue. L'unité ainsi ne cesse de se fracturer et de se fissurer, rendant pratiquement impossible l'annonce du salut.

C'est dans ces conditions que l'Histoire apparaît comme la force qui fait avancer l'humanité vers le Christ. Grâce au roi Huayna Capac, l'Empire inca, qui s'étend de Quito au Chili, a contribué à réduire le phénomène d'émission linguistique. Au missionnaire désormais de se faire à son tour instrument eschatologique.

### PRAXIS MISSIONNAIRE

L'intégralité du livre IV du *De Procuranda* est consacré à l'examen des conditions nécessaires à l'évangélisation des peuples et, dans ce cadre, plusieurs chapitres s'intéressent à la pratique linguistique du missionnaire. Ce n'est pas

---

*reducent, qui linguam non habent ? quibus vocibus lupos arcebunt, ovesque nominatim vocabunt, qui nullo modo, quid loquentur, intelliguntur ? Oves, inquit, vocem ejus audiunt. At vocem audire non possunt, quam pastor proferre non novit*»). Au cours de la glose, Acosta allègue aussi Jn x.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>19</sup> François de Dainville, *La Géographie des humanistes* [1940], Genève, Slatkine Reprints, 2011, p. 150.

<sup>20</sup> Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, *op. cit.*, p. 134 (« *Ferunt olim septuaginta duabus linguis confusum esse genus mortalium : at hi septingentis et eo amplius inter se discrepant* »). Pour les sources, voir Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21 et bien sûr, saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVI, 6. Isidore de Séville, dans ses *Étymologies*, évoque lui aussi les soixante-douze langues issues de l'épisode de Babel.

sans audace qu'Acosta déclare, en réaffirmant la nécessité d'un tel apprentissage, « je considère ce travail et cet effort si dignes d'éloge que je les place au-dessus de toute la gloire que l'on peut tirer des études de théologie<sup>21</sup> ». En un mot, il vaut mieux être linguiste que théologien pour faire un bon missionnaire. D'ailleurs l'évangélisation est avant tout le « ministère de la langue<sup>22</sup> » (« *lingua ministerium* »). Et le jésuite de fulminer : « Celui qui ne connaît pas les langues, il construit nécessairement la tour de Babel et non la tour de l'Évangile<sup>23</sup> ». L'ignorance linguistique apparaît comme une faute contre le cours de l'Histoire.

Chacun sait qu'une belle rhétorique ne vaut pas une bonne démonstration. L'exemple du Père des missionnaires au loin, François-Xavier, convaincra les plus frileux : n'a-t-il pas appris la langue du Malabar et le japonais, quitte à se faire accompagner d'un homme plus savant pour lui venir en aide dans les circonstances difficiles, comme Moïse s'est fait accompagner par Aaron pour se rendre chez Pharaon ? Et de multiplier les *exempla* des missionnaires qui maîtrisent la langue à force d'effort ascétique<sup>24</sup>, pas seulement les jésuites, mais aussi les dominicains qui passent la première année de leur ministère aux Indes à apprendre la langue et parviennent parfois à maîtriser les deux langues principales du Pérou.

La tâche est-elle héroïque ? Nullement. La description du quechua, jugé moins ardu que l'hébreu et le chaldéen, mais aussi que le latin et le grec, constitue un argument de poids : il faut donner courage à l'apprenti missionnaire. José de Acosta a beau minimiser les difficultés, sa leçon de philologie comparée met surtout en valeur la réelle étrangeté de la langue – polysynthétique comme le sont les langues du Nouveau Monde.

Dans ces langues, quand on maîtrise les préfixes et les suffixes, étrangers au grec, au latin et à l'espagnol, et qui ressemblent largement aux préfixes de l'hébreu, il ne reste pratiquement plus aucune difficulté<sup>25</sup>.

Rapprochées de l'hébreu, ce qui est juste si l'on considère pour cette langue la morphologie du verbe, les langues indiennes rejoignent la matrice originelle, par-delà la fracture de Babel. Acosta file maintenant vers la fin de sa démonstration. Quelques lignes plus loin, il avouera sa difficulté à écouter la langue quechua, qui produit des sons agaçants pour l'oreille castillane :

21 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, op. cit., p. 418 (« *Hunc ego tam gloriosum laborem et contentionem omni Theologici studii laudi antepono* »).

22 *Ibid.*, p. 607.

23 *Ibid.* (« *Cujus qui expers sit, turrim Babelicam non Evangelicam is ædificet, necesse est* »).

24 *Ibid.*, p. 417. Pour l'exemple d'un prêtre ayant acquis le quechua et l'aymara, voir p. 418-419.

25 *Ibid.*, p. 418 (« *In quo, si interpositiones postpositionesque, quibus maxime a Græco, et Latino atque Hispanico aborret, et cum Hebraicis affixis plurimum convenit, semel devoraveris, nihil fere ardui reliquum fiat* »).

Il est impossible à des oreilles souvent accoutumées à la suavité de la langue maternelle, de ne pas être agacées. Il y a une autre difficulté, bien plus grande : celle qui consiste à comprendre les Indiens, qui produisent avec leur bouche des sons stridents, plus qu'ils ne parlent<sup>26</sup>.

Et pourtant, lui qui est accoutumé à la douceur de sa langue maternelle, n'hésite pas à dire que la langue indienne est, sur le plan phonétique, la plus proche de l'espagnol.

La prononciation est certes barbare pour une grande part, mais elle entretient avec l'espagnol une plus grande affinité que tout autre idiome, de sorte que, comme l'écrit à juste titre l'évêque Frère Dominique, ces peuples lui paraissent destinés par Dieu à la nation espagnole<sup>27</sup>.

228

Curieux paradoxe, mais bien vite oublié, dès lors que le rapprochement trouve sa justification dans une herméneutique de l'histoire ! Cette thématique du rapprochement est encore une manière d'attester combien le fossé procédant de Babel peut être comblé. L'histoire des voyages rejoint le même projet et, à cet égard, le *De Procuranda* annonce la perspective de l'*Historia natural* où l'on peut lire :

compte tenu de l'application et l'audace mises à faire le tour du monde dans les deux sens, nous pouvons bien croire que, de même qu'on a découvert les terres qui se trouvent jusqu'ici, on découvrira ce qui reste à découvrir, afin que le saint Évangile soit annoncé par le monde entier<sup>28</sup>.

La découverte générale est le premier temps d'une évangélisation générale et l'effort linguistique, participation au mouvement eschatologique. C'est sur cette toile de fond que s'élaborent les textes acostiens, même quand ils cherchent à entrer dans une évocation détaillée de la langue.

Toute autre est la perspective d'un autre jésuite et linguiste : Jean de Brébeuf, fin observateur du huron, qu'il maîtrise vraiment. La forme habituelle de son récit est la lettre, c'est-à-dire une forme fragmentaire, inscrite dans une temporalité

26 *Ibid.*, p. 419 (« *Non potest non esse molesta paternæ præsertim suavitati assuetis, multoque illa altera gravior, intelligendi Indos stridentes sæpe ore potius quam loquentes* »).

27 *Ibid.*, p. 418 (« *Pronunciationem vero barbaricam habet quidem plurima ex parte, sed cum hispanica omnium quod ego sciam idiomatum, maxime congruentem, ut non immerito Frater Dominus episcopus scripserit, videri sibi hispanorum nationi has gentes divinitus præparatas* »). Il cite Fray Domingo de Santo Tomás, évêque de la Plata (Charcas) et auteur d'une grammaire du quechua (Valladolid, 1560).

28 Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], Madrid, s.n., 1894, t. 1, p. 267 (« *Segun es la diligencia y osadía de rodear el mundo por una y otra parte, podemos bien creer, que como se ha descubierto lo de hasta aquí, se descubrirá lo que resta, para que el Santo Evangelio sea anunciado en el universo mundo* »).

chronologique, tout à l'inverse de l'*Histoire* qui élabore à long terme et recompose le monde et l'Histoire dans une vision à la fois surplombante et englobante. C'est par la perspective singulière que Jean de Brébeuf évoque son expérience linguistique, et non depuis la fresque historique capable de récapituler toute l'histoire du monde pour mettre en évidence les signes des intentions divines. Ainsi, dans son approche pragmatique de la langue étrangère, le missionnaire fait l'expérience de nouvelles barrières qui affectent l'acte de traduction. Saint Jean de Brébeuf perçoit l'impossibilité de considérer les langues comme des systèmes de sens exactement superposables – quand Acosta se bornait à faire du quechua une langue lacunaire trahissant les pauvres facultés des locuteurs autochtones. L'exemple de la tentative de Brébeuf pour traduire la formule qui accompagne le signe de la croix, geste quotidien du missionnaire, est éloquent. Eu égard aux contraintes de la langue huronne, l'exercice semble impossible. Brébeuf constate en effet qu'« un nom relatif, parmi eux, enveloppe toujours la signification d'une des trois personnes du pronom possessif ». En effet, les règles qui régissent les mots référant à la parenté<sup>29</sup>, rendent impossible d'envisager les substantifs « Père » et « Fils » d'une manière absolue ; ils ne peuvent être exprimés que dans une relation à autrui. La grammaire empêcherait-elle la révélation des réalités théologiques ? Une réponse positive à cette question ne risque-t-elle pas d'entraîner la remise en cause de l'universalité du salut ? Devant la difficulté, Brébeuf lance alors audacieusement au père Lejeune, destinataire de son récit :

Jugeriez-vous à propos, en attendant mieux, de substituer au lieu : « Au nom de notre Père, et de son Fils et de leur Saint-Esprit » ? [...] Oserions-nous en user ainsi jusqu'à ce que la langue huronne soit enrichie ou l'esprit des Hurons ouvert à d'autres langues<sup>30</sup> ?

Le système de la langue semble résister vigoureusement aux leçons de la théologie. Un demi-siècle après Acosta, à la mission de Sainte-Marie-des-Hurons, le catéchisme indien n'est qu'au stade expérimental. Il faut assumer le pis-aller, s'enfoncer dans le flot de l'Histoire, dans l'espérance nue du Royaume à venir. Laisser le temps pour que la langue ne soit plus obstacle, qu'elle évolue et élargisse ses champs sémantiques<sup>31</sup>. En attendant, l'expérience missionnaire de l'apprentissage linguistique par immersion suppose une forme de

29 Voir Gabriel Sagard, *Dictionnaire de la langue huronne*, Paris, Denis Moreau, 1632, p. 506-509.

30 Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Québec, Bibliothèque québécoise, 1996, p. 103-104. Une justification théologique de la formule est insérée entre les deux apostrophes, que nous n'avons pas citée ici.

31 Sur l'intérêt porté par les jésuites aux langues amérindiennes en vue de l'évangélisation et leurs trouvailles, voir J. Steckley, « The Warrior and the Lineage: Jesuit use of Iroquoian images to communicate Christianity », *Ethnohistory*, 39/4, 1992, p. 478-509.

kénose, largement appuyée par le récit de Brébeuf. Nous sommes bien loin de l'entreprise d'Acosta qui voulait stimuler les vocations des pasteurs au Nouveau Monde en minimisant les difficultés de l'entreprise : « si Dieu ne m'assiste extraordinairement, écrit-il, encore me faudra-t-il aller longtemps à l'école des sauvages<sup>32</sup> ». Même une sainte ascèse ne vient pas à bout de la difficulté. Plus loin, Brébeuf revient encore sur les conditions de sa formation linguistique :

Il faut faire état, pour grands maîtres et théologiens que vous ayez été en France, d'être ici petit écolier, en encore, ô bon Dieu, de quels maîtres ! Des femmes, des petits enfants, de tous les sauvages et s'être exposé à leur risée. La langue huronne sera votre saint Thomas et votre Aristote et, tout habile homme que vous êtes et bien disant parmi des personnes doctes et capables, il vous faut résoudre d'être assez longtemps muet parmi des barbares. Ce sera beaucoup pour vous, quand vous commencerez à bégayer au bout de quelque temps<sup>33</sup>.

230

Le passage rappelle en quelque manière certaines déclarations de saint François-Xavier, apôtre du Japon, dans ses appels réitérés aux étudiants des universités d'Europe à aller prêcher le Christ aux nations lointaines. Mais il nous intéresse aussi parce qu'il définit une spiritualité de la pratique linguistique. L'acte de langage, chez Brébeuf, ne renvoie jamais à une simple technique. Apprendre le huron, c'est pour un temps jugé bien long, revenir au silence pour évoluer vers le bégaiement. Sans doute la remarque s'applique-t-elle en priorité aux difficultés rencontrées dans les exercices d'apprentissage. Mais elle a d'autres implications. Preuve en est ce passage où Brébeuf dit son admiration devant l'efficacité catéchétique de son néophyte, Louis :

Ah ! que je souhaiterais parler en huron aussi bien que lui ; car il est vrai qu'en comparaison de lui, je ne faisais que bégayer et, cependant, la façon de dire donne une toute autre face. Comme j'eus mis en avant l'embrasement des cinq villes abominables et la préservation de Loth [...], Louis en tira cette conséquence pour ses parents que s'ils servaient fidèlement Dieu, leur cabane ne brûlerait pas, quand bien tout le village serait embrasé. Par aventure trouvera-t-on ces choses trop basses pour être écrites, mais quoi ? « *Cum eram parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus ; cum autem factus ero vir, evacuabo que erant parvuli* ». Quand cette église sera crûe, elle produira d'autres fruits. [...] Maintenant qu'ils ne sont encore qu'au berceau, on ne doit attendre que des bégayements d'enfants<sup>34</sup>.

32 J. de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, éd. cit., p. 37.

33 *Ibid.*, p. 91.

34 *Ibid.*, p. 69-70.

Il y aurait donc deux formes de bégaiement : l'une toucherait l'exercice maladroit de la langue, l'autre renverrait à l'enfance du raisonnement. Dans ce processus métaphorique, le missionnaire serait-il à parité avec l'enfant, incapable qu'il est d'offrir, pour ainsi dire, un corps verbal aux notions et idées qu'il veut transmettre ? À parité, certainement pas, mais la rhétorique des images tend à rapprocher le missionnaire et l'autochtone ; l'autochtone devient missionnaire, même si *parvulus* – et il possède la langue ! Le missionnaire bégaié, lui, comme un enfant. Brébeuf assume le bégaiement nécessaire de l'élève débutant<sup>35</sup>. Pas de Pentecôte fulgurante pour celui qui annonce les mots composés et complexes du huron, fût-ce en vue d'annoncer l'Évangile du Christ. Par-delà la langue et la conscience du fossé qui rend impossible dans l'immédiat une catéchèse stricte et élaborée, se tisse une relation inédite, l'expérience partagée de la faiblesse ou, pour le dire autrement, l'expérience de deux faiblesses en vis-à-vis, bref, une expérience d'humanité qui pose en des termes nouveaux la question de l'unité du genre humain.

D'une mission à l'autre, d'une langue à l'autre, la perspective missionnaire jésuite ne se développe que depuis un postulat : l'unité du genre humain, mais une unité qui est moins à rechercher du côté de l'origine que du côté de l'effort et du terme. L'altérité des altérités, dans le discours jésuite, ramène toujours à la fracture de Babel, fracture qu'il n'est plus possible, écrit Acosta, de combler par les miracles linguistiques, comme aux temps apostoliques, mais par l'exercice ascétique de l'apprentissage. Effort, c'est le maître-mot : il faut, nous nous en souvenons, construire la tour évangélique. L'observation de la langue, chez Brébeuf, en revanche, nous amène à de tout autres conclusions. La fracture est là et pourtant le missionnaire, comme le bon pasteur réclamé par Acosta, parle la langue indienne. Bien mieux, c'est même le savoir linguistique qui met en valeur la fracture.

Reste le bégaiement. Ne bégaierait-il pas qu'il ne pourrait pas, malgré tout, venir à bout de l'obstacle linguistique pour annoncer la Trinité. Saint Jean de Brébeuf confesse une aporie technique, en dépit de tous ses efforts. Sans elle, toutefois, verrait-on se réaliser dans un bégaiement partagé une nouvelle actualisation de l'expérience d'humanité ? Une autre manière d'envisager l'unité du genre humain.

35 L'articulation de la citation avec l'affirmation : « nous ne sommes que des enfants qui ne faisons que bégayer » (*ibid.*, p. 36) insiste aussi sur l'indignité du missionnaire, mais l'on peut aussi voir ici une forme de modestie topique.



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 *racialisation* 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 « 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 « sociogénèse ») 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.



CINQUIÈME PARTIE

## **Métissages et représentations**



## LA DIVERSITÉ DU GENRE HUMAIN DANS L'EMPIRE IBÉRIQUE : L'EXEMPLE DES SPECTACLES MUSICAUX

*Carmen Bernard*

Les mondes ibériques (Espagne, Portugal et leurs prolongements américains) constituent un bon observatoire de cette tension caractéristique de la Renaissance entre l'intérêt pour la diversité du genre humain et l'exigence de l'unité chrétienne impériale. C'est dans la péninsule Ibérique que surgissent les premiers grands débats philosophiques et politiques sur la légitimité de la conquête ainsi que sur la valeur religieuse des conversions forcées. L'analyse des textes rédigés par d'éminentes personnalités intellectuelles comme Vitoria ou Las Casas, parmi bien d'autres, éclairent les multiples facettes de l'expansion politique du Portugal et de l'Espagne. Ces écrits sont les premiers à poser de façon rigoureuse, et sous divers angles, la « question coloniale », en dépit de l'anachronisme de cette expression<sup>1</sup>. Pour importantes qu'elles soient, ces controverses ne concernent qu'une minorité de lettrés. En revanche, les pratiques musicales – mélodies, chansons, danses et spectacles – qui se développent dès les dernières décennies du xv<sup>e</sup> siècle et qui sont communes à toutes les couches de la population, nous plongent dans notre sujet. Bien que les contextes d'exécution de ces musiques varient (la Cour, les salons des princes, la place publique), le goût pour ses divertissements est partagé par toute la population urbaine, en Espagne ou au Portugal, au Mexique ou au Pérou. Dans les chansons et les spectacles publics, célébrés lors des fêtes religieuses ou profanes, comme les entrées des princes, la naissance d'un héritier, la victoire militaire, la référence à la diversité, qu'elle soit sociale, physique, langagière ou religieuse, est omniprésente. La diversité est d'ailleurs le trait caractéristique de la musique, qui intègre des instruments nouveaux – ceux des Européens par les populations indigènes d'Amérique et par les Africains, ceux des Africains par les Ibériques et les Amérindiens – et des variations rythmiques, sous l'influence,

<sup>1</sup> Les documents produits par l'École de Salamanque sont réunis dans *Carta Magna de los Indios. Corpus Hispanorum de Pace*, t. 27, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

notamment, des Africains. Il s'agit d'un art expressif dont le plaisir qu'il suscite va de pair avec sa capacité de se renouveler<sup>2</sup>.

La mise par écrit des chansons les plus prisées s'est fait sentir dès le x<sup>e</sup> siècle, sous le règne du roi castillan Alphonse le Sage, qui compila des cantiques ou *cantigas*, accompagnés de miniatures montrant la façon de jouer chacun des instruments. L'invention de l'imprimerie, introduite en Espagne en 1473, facilitera la circulation des chansons en dehors du milieu aristocratique. Plusieurs recueils sont publiés et réédités au cours du xvi<sup>e</sup> siècle. En les consultant, le lecteur ne peut qu'être surpris par la multiplicité des genres. Dans le *Cancionero musical de Palacio* (1505-1520), qui contient 460 compositions (*villancicos* et *romances* pour la plupart) avec leurs partitions respectives, le nom de l'auteur, quand il est connu, est souvent mentionné. À côté de compositions polyphoniques élaborées, on y trouve des mélodies simples pouvant être accompagnées par une guitare. Les chansons de ces recueils ont été vraisemblablement harmonisées pour un usage courtois, ce qui n'exclut pas les compositions grivoises.

256

Plusieurs genres se trouvent réunis dans ces chansonniers. Il y a d'abord les *romances*, qui sont des longs poèmes en musique ou des chansons de geste appartenant à la catégorie générique des ballades, répandues dans toute l'Europe. La spécificité de l'histoire péninsulaire, où les trois religions du Livre se côtoient et s'affrontent pendant huit siècles, leur confère une saveur particulière. Les *romances* racontent une histoire puisée dans les traditions anciennes (Charlemagne et ses preux, les luttes séculaires contre les Maures, le déroulement d'une bataille célèbre, les tribulations d'un roi) ; la trame historique sert de cadre à la révélation d'un amour coupable entre des personnes éloignées par le rang ou, au contraire, très proches par le sang.

Les *tonadas*, chansonnettes brèves et « vulgaires », accompagnées à la guitare, constituent un autre genre, plus moderne, avec les couplets ou *coplas*, construits en strophes de quatre vers octosyllabiques ; les strophes plus anciennes conservent encore une rime assonante au deuxième et au quatrième. Bien que le castillan soit la langue dominante, le portugais, l'italien, le français (malmené) et même l'euskera ont aussi leur place. Les paroles des *coplas* sont généralement ironiques, avec des piques et des allusions qui frisent l'obscénité et appellent à une réplique de même type. Le terme de *tono* désigne à la fois un mode (majeur ou mineur, par exemple) ou une mélodie qu'on peut d'ailleurs adapter à d'autres paroles, comme le *tono de chacota*, le *tono de folía*, etc...

Les *villancicos* ou virelais, dérivés probablement du *zéjel* arabe, sont chantés en langue vulgaire sur un air entraînant. En fait au début du xvi<sup>e</sup> siècle ce

---

2 Les contextes et les filiations des musiques sont traités dans Carmen Bernand, *Genèse des musiques d'Amérique Latine. Passion, subversion, déraison*, Paris, Fayard, 2013.

mot est utilisé dans un sens générique qui englobe des chansons bucoliques, amoureuses, héroïques, religieuses et même obscènes. Le mot *villancico* trahit ses racines populaires puisqu'il dérive de *villanescas*, c'est-à-dire des chansons de « vilains », très prisées par les courtisans qui les ont arrangées à leur façon pour en faire des chansons de Noël. Les *ensaladas* ou « salades », comme le nom l'indique, sont un mélange de diverses formes métriques écrites par différents auteurs. Il s'agit là d'une sorte de « mixage » avant la lettre, qui connaît aux <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles, un très grand succès de part et d'autre de l'Atlantique. Déjà évoquées par Gil Vicente en 1510, dans une de ses pièces, elles atteignent un sommet avec Mateo Flecha, maître de musique des infantes de Charles Quint. *Ensaladista* excellent, Flecha cite de nombreuses chansons dans une diversité de langues<sup>3</sup>. Les *ensaladas* sont composées par les maîtres de chapelle pour célébrer les fêtes de Noël, et quelques titres donnent l'idée du ton comique de ces compositions : « Le Moulin », « La Bombe », « Le Feu », « la Joute » et le « Chilindrón » (la série de cartes formée par le valet, le cheval et le roi).

Il y a enfin des chansons tristes, comme les *endechas*, originaires des Canaries, qui chantent les peines du cœur, la mort et l'abandon, et font penser à des formes anciennes du fado. Les juifs espagnols avaient coutume de les chanter lors des funérailles. Après leur expulsion d'Espagne, ils les ont diffusées en Afrique du Nord, dans les Canaries et à Salonique. Par des voies inconnues, elles sont arrivées dans les Caraïbes, où les rythmes africains les ont égayées.

La ligne mélodique n'est qu'un fil directeur. Le musicien, qu'il soit reconnu à la cour ou dans les cercles plébéiens, doit construire à partir de ce guide, des variations libres, ou *diferencias*. Mais il n'est pas nécessaire d'être un artiste attitré (de théâtre, de variété ou de concert) pour briller dans des joutes musicales, typiques des répertoires ibériques. À partir d'un modèle ou canon rythmique, on peut changer les paroles, donner des inflexions vocales particulières, accélérer la cadence. Dans la chanson, c'est la comparaison avec le chant mélodieux des oiseaux – le rossignol et l'alouette en particulier – qui s'impose. Les oiseaux chanteurs, disent les poètes, ressemblent de plus en plus aux humains, car ils font résonner leurs « *diferencias* », improvisent des répliques ou des contrepoints, déversant dans une ivresse sonore « *tonos* » et motets, et unissant leurs trilles au bruissement du feuillage ainsi qu'au murmure des sources. Bien avant le romantisme, les métaphores musicales exaltent la nature.

3 Sur les *ensaladas* et leur évolution au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, voir John Gornall (dir.), *Ensaladas Villanescas associated with the Romancero Nuevo*, Exeter, University of Exeter Press, 1991, p. IX.

En Europe, les fêtes de la Renaissance comportaient toujours des mascarades, des bouffons et des monstres. Mais dans la péninsule Ibérique, pour des raisons historiques qui ont façonné la culture de ses peuples, la diversité n'est ni un artifice de l'imagination, ni une création artistique, mais la représentation d'une réalité concrète, observable tous les jours dans les rues des grandes villes que sont, dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, Séville et Lisbonne<sup>4</sup>. Dans ces cités vivent et se déplacent une série de gens de condition servile ou non, issus de peuples différents, tant par l'aspect physique que par les mœurs, comme les Guanches des Canaries, les « Égyptiens » ou Gitans, les Morisques et les Noirs d'Afrique. Ces derniers constituent déjà une minorité visible à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, depuis que les Portugais ont le monopole de la traite des Noirs.

En cette année de 1492 marquée par l'expulsion des juifs, la chute de Grenade, la découverte du Nouveau Monde, l'annexion du royaume de Naples et le triomphe du castillan comme langue officielle, « l'usage de la comédie vint aussi à être découvert », écrit Agustín de Rojas dans son *Éloge de la comédie*. Pour lui, le mérite revient à Juan del Encina<sup>5</sup>. Que cet événement occupe une place aussi éminente a de quoi surprendre. Même en tenant compte des exagérations de Rojas, la comparaison entre les faits militaires et les premières comédies modernes révèle l'importance que revêtent à ses yeux les innovations artistiques d'Encina.

Juan del Encina n'est certainement pas le premier à avoir mis en scène des textes chantés et dansés. Il existe en Espagne une longue tradition courtesane et populaire de la représentation, mais Encina n'est pas un continuateur. Traditionnellement, les cérémonies de Noël et de la Passion incluaient des tableaux scéniques dans les églises qui évoquaient les principaux épisodes de l'histoire sacrée. Or dans une période aussi troublée et novatrice que la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le public s'ennuie dans ces spectacles solennels et convenus. Il revient donc à Encina, clerc de son état, et surtout poète, musicien et compositeur, de renouveler de fond en comble le genre, en sécularisant les thématiques chrétiennes. Les protagonistes principaux de ses pièces sont des bergers – non pas ceux, édulcorés et maniérés, du XVII<sup>e</sup> siècle, mais des personnages à la verve truculente, comme ceux qui traversent la Castille lors des fameuses transhumances de la Mesta. Ces pasteurs ne boudent pas les plaisirs de la chair,

4 Pour une réflexion contemporaine sur l'Espagne (mais nous pouvons ajouter le Portugal) comme une nation qui se différencie de celles de l'Europe occidentale, voir Juan Goytisolo, *Les Cervantiades*, Paris, Bibliothèque nationale de France, coll. « Conférences del Duca », 2000.

5 Emilio Cotarelo y Mori, *Juan del Encina y los orígenes del teatro español*, Madrid, [s.n.], 1901, p. 15 : « a descubrirse empezó/el uso de la comedia/porque todos se animasen/a emprender cosas tan buenas ».

et c'est d'abord à ces manants que l'allégorie de l'Amour s'adresse, lors de la célébration de la Nativité de Jésus :

J'ôte tout mal et toute tristesse / je transforme les glaces en feu / je mets  
les vieillards dans le jeu / je ressuscite les morts [...]. / Si l'amour venait à  
frapper / Que personne ne lui ferme sa porte / car il n'en tirera aucun profit<sup>6</sup>.

Cette libération des sens doit beaucoup au texte d'un autre Rojas, prénommé Fernando, auteur de *L'Histoire de Calixte et de Mélibée* ou *La Celestina*, publié en 1499. Il s'agit d'un roman subversif, avec ses maquerelles, ses ensorceleuses, ses liaisons adultérines et les inévitables maris trompés. Ceux qui ne savent pas lire apprennent de bouche à oreille les tribulations des deux amants de légende. Il n'est pas étonnant que l'Inquisition ait réagi violemment contre cet écrit dès 1500 sans réussir néanmoins à en empêcher la diffusion.

Au Portugal, dans ces mêmes années, Gil Vicente, orfèvre renommé, poète, acteur et compositeur, développe avec brio cette veine profane, en s'exprimant, comme Encina, dans un langage populaire, qui alterne le portugais et le castillan – il est parfaitement bilingue. Les *Autos* de Gil Vicente, représentés lors des grandes fêtes religieuses, ont eux aussi un contenu farcesque et paillard. Dans l'*Auto da Festa* (« Drame de la Fête ») célébré à Noël, un vilain accuse un homme de la même condition d'avoir séduit sa femme. L'accusé se justifie en plaidant le consentement de celle-ci : « Elle en prit un grand plaisir, d'après ce qu'en elle j'ai ressenti<sup>7</sup>. » Ces vérités, qui s'appliquent à tout le monde, sont plus faciles à entendre si elles sont placées dans la bouche de rustauds.

Outre les bergers, les Noirs (*negros* dans le langage de l'époque), nommés aussi Éthiopiens ou Guinéens, occupent une place importante dans les chansons-spectacles. À la fin du xv<sup>e</sup> siècle, la christianisation du royaume de Kongo accélère l'émigration africaine à Lisbonne ; la découverte de l'Amérique et sa colonisation feront déferler sur le continent des millions d'esclaves pendant plus de trois siècles, des esclaves qui sont affranchis et métissés et qui font partie de la population plébéienne. Les Africains et leurs descendants ont d'ailleurs joué un rôle de premier plan sur l'évolution de la musique occidentale.

La figure de l'Africain est indissociable des divertissements ibériques. Gil Vicente lui accorde une place de choix dans ses comédies en musique. Une place qui n'est pas nécessairement négative ni caricaturale. Dans l'*Auto da Festa*, un pèlerin portugais *negro* déclare devant l'allégorie de la Vérité, que « les gens

6 *Ibid.*, p. 64.

7 Gil Vicente, *Auto da Festa*, éd. Sabugosa, Lisboa, Imprenta Nacional, 1906, p. 100 : « *tomei grã prazer com ella [...] mas antes muito folgou, e grande prazer tomou, segundo nella sentí* ». Cette pièce, qui ne figure pas dans les premières compilations de l'œuvre de Vicente, a été retrouvée sur un feuillet destiné à une diffusion populaire.

de Guinée sont sept cents fois meilleurs que ceux de Castille<sup>8</sup> ». La référence la plus ancienne concernant les Noirs et leurs danses au Portugal date de 1451, à l'occasion des fêtes réalisées à Lisbonne du 13 au 25 octobre pour les noces de l'infante Leonor avec Frédéric III d'Allemagne. Une série de tableaux vivants en musique mettent à l'honneur l'exploration portugaise de la côte de Guinée. Dans l'un d'eux, des captifs tirent un char allégorique qui représente une Tarasque. Ce sont des Éthiopiens et des Maures qui ont endossé pour l'occasion leurs costumes traditionnels respectifs. D'autres groupes entrent en scène par paires contrastées : des juifs et des Maures, ainsi que des esclaves africains et des sauvages des Canaries, tous également dans leurs habits typiques, évoluant au son de leurs instruments. Un florilège de peuples exotiques ou de religions non chrétiennes s'exhibe, avec leurs accoutrements, leurs parures, leurs danses et leur « sauvagerie ».

260

Une décennie plus tard, les Noirs esclaves participent pleinement à la vie de Lisbonne. Cette présence est reflétée dans plusieurs pièces de Gil Vicente dont le *Pranto de Maria Parda* (*Sanglots de María Parda*) de 1522. Le personnage principal est une mulâtresse (c'est le sens du terme *parda*) qui ne peut plus se passer de vin. María Parda lâche des mots en *quimbundu*, comme *mynhoca*, « couleuvre », vraisemblablement d'usage courant<sup>9</sup>. D'ailleurs des mots africains sont inclus dans le *Chansonnier portugais* de 1515. Dans une autre pièce, *Fragoa d'Amor* (*Forge d'Amour*), de 1524, un Noir qui dit provenir de Tordesillas, un nom qui est aussi celui d'une démarcation improbable entre Castille et Portugal, ouvre la représentation « en chantant dans la langue de son pays » des strophes de la Malmariée<sup>10</sup>.

Les Africains deviennent très vite des figures obligées de toute fête publique qui se respecte. Ils dansent conformément à leurs usages, pour le bonheur du public, séduit par les rythmes et la sensualité des gestes. Leurs instruments musicaux plaisent et sont adoptés par les Portugais, comme la « banza », instrument musical à quatre cordes avec une boîte acoustique ronde – ancêtre du « banjo ». Dans ces premières apparitions du Noir, qui ne sont pas l'exclusivité de Gil Vicente, ce n'est ni la race ni la condition qui sont mises en avant, mais le parler incorrect (« petit nègre »), qui apporte la note comique à des gens habitués à la *lingua franca* de la Méditerranée, faite d'un mélange de vocables napolitains, siciliens, grecs, turcs et arabes :

8 « *Milher é a de Guiné setezentas vezes que ella* » (*ibid.*, p. 114).

9 Gil Vicente, *Pranto de Maria Parda*, Lisbõa, As Tres Bibliothecas, 1902, p. 5.

10 Gil Vicente, *Fragoa d'Amor*, dans *Obras de Gil Vicente*, éd. J.-V. Barreto et J.-F. Monteiro, Lisbõa, Livraria europea de Baudry, 1843, t. 2, p. 333. Les couplets s'adressent à l'allégorie de Vénus. La « malmariée » connaît un très grand succès dans les mondes ibériques.

Moi appeler de la terre de Guinée, et dans ma terre manger du bon crabe, et en Gelofo (Wolof), où soit ta terre, manger avec grande faim lézard rouge<sup>11</sup>.

On a interprété ce langage comme un artifice scénique visant à déshumaniser le Noir et le métamorphoser « en animal domestique<sup>12</sup> ». Mais les animaux, justement, ne parlent pas, et pour les humanistes comme Luis Vives, auteur d'un *Traité sur l'éducation*, « le savoir premier de l'homme est la faculté de parler, qui jaillit directement de la raison et de l'intelligence comme d'une source : c'est pourquoi les bêtes n'ont ni intelligence ni langage<sup>13</sup> ». Car si tout le monde s'exprimait avec la même intonation, la trace de la diversité constitutive de l'empire serait effacée. On trouve d'ailleurs ce goût pour les variations linguistiques avec l'utilisation de la *germanía* ou argot des truands dans des compositions musicales comme les *jácaras*, très appréciées dans la péninsule ibérique et dans toute l'Amérique. Ces échos variés corrigent et atténuent la rigidité de la norme prônée par Antonio de Nebrija, auteur de la première grammaire moderne de la langue castillane, datée de 1492. Le castillan reste l'instrument politique de la construction impériale, favorisant la communication et la cohésion sociale. C'est dans cette langue qu'un certain nombre de thèmes et de métaphores, dont celle du « cœur brisé » par l'ingratitude d'un amant, se diffusent dans tout le continent américain. Car si les accents sont multiples, le contenu des propos ne varie guère et touche l'ensemble de la population.

Les paroles des chansons qui racontent des histoires d'amour, déclenchent un sentiment d'identification qui est d'une importance majeure. Alors que la discussion durant ces dernières années, dans les sciences humaines et sociales, s'est focalisée sur l'identité, la question de l'*identification* a été négligée. Celle-ci n'est ni simple imitation ni mimétisme, mais une appropriation par le sujet d'une série de comportements étrangers à soi en raison d'une prétendue étymologie commune. Car être est aussi suivre un modèle que l'on admire ou que

11 Il s'agit d'un extrait des *Coplas a los negros y negras* (ca 1500), de Rodrigo de Reinosa. Voir John M. Lipski, « Mi no saber: on the origins of the *ape-man* foreigner talk », Conférence prononcée à l'Université de Pennsylvanie en 2007 ([www.georgetown.edu/departments/spanfront](http://www.georgetown.edu/departments/spanfront)).

12 C'est l'opinion d'Enrique Martínez López, pourtant auteur d'un livre remarquable sur les Africains dans la littérature et les arts : *Tablero de Ajedrez. Imágenes del negro heroico en la comedia española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998, p. 33. Au XVI<sup>e</sup> siècle, ce parler qui fait rire est aussi un trait obligatoire de la représentation de la diversité. On retrouve cette caractéristique au XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment à Buenos Aires, ville bouleversée par l'immigration, dans l'engouement radiophonique pour les imitations des divers accents entendus dans la rue. Voir à ce propos Carmen Bernand, « Voces porteñas: Gallegos, tanos, judíos y gorilas », *Nuevo Mundo/Mundos nuevos*, EHESS, en ligne, 2010.

13 Cité par Aurora Egido, « Los manuales del escribiente desde el Siglo de Oro. Apuntes para la teoría de la escritura », *Bulletin hispanique*, t. 7, 1995, n<sup>o</sup> 1, p. 68.

l'on aime. L'altérité de la diversité est constamment sapée, travaillée, réduite, par l'identification, que l'émotion musicale intensifie.

Outre les rustiques et les Noirs de Guinée, les interludes d'Encina, de Vicente et d'autres auteurs contemporains mettent en scène des Gitanes (car ce sont surtout les femmes qui attirent leur attention). Chez Gil Vicente, elles s'expriment toujours en espagnol, même si les autres protagonistes parlent en portugais. Les gens « de la petite Égypte » étaient arrivés en Espagne vers 1425, date du laissez-passer accordé par la Couronne d'Aragon à Jean l'Égyptien et à sa suite. D'autres groupes suivirent. Comme ils étaient chrétiens et bons musiciens, ils furent bien reçus dans les cours seigneuriales. L'état de grâce dura moins d'un demi-siècle. Dès la parution de *La Celestina*, l'Inquisition entreprit la traque de la sorcellerie et de la magie, activités dans lesquelles les femmes, disait-on, excellaient.

Dans la sphère festive cependant, la Gitane étourdissante est un *topos* que Cervantès reprendra plus tard dans sa nouvelle *La Gitanilla*. Gil Vicente ne pouvait pas manquer de louer les « vertus » de ces filles auxquelles il a consacré une farce intitulée *As Ciganas*. Enjôleuses et gracieuses, les Gitanes stéréotypées des comédies et des farces populaires emportent l'adhésion du public, qui ne s'identifie pas avec les hommes sots qui tombent dans les filets de ces filles éblouissantes. Peu présentes dans les Amériques, elles seront remplacées par les mulâtresses.

262

#### L'AMÉRIQUE EN MIROIR

À Mexico, et dans les années 1530, des chansons de Juan del Encina, comme *Circumdederunt me*, sont adaptées à un public en majorité aztèque, émerveillé par les sonorités produites par les instruments introduits par les Espagnols dès 1519. La coutume de représenter des *Autos Sacramentales* notamment lors de la Fête-Dieu reprend en Amérique : les scènes et les chants sont désormais en langue nahuatl, interprétés par les Indiens qui s'occupent également de la mise en scène à partir des directives des franciscains. Cette participation indigène, qui ajoute un nouvel aspect de la diversité physique et langagière à l'ensemble hétéroclite des Maures, des Noirs, des Gitanes, des malfrats et des rustauds, trouve son épanouissement dans la célébration du Saint-Sacrement, le *Corpus Christi*, qui consacre l'unité de l'Église rassemblée autour du « corps de Dieu », enfermé dans un ostensor en or ou en argent. Après la Réforme, elle devient l'emblème du catholicisme. Lors des festivités, une procession suit le trajet de l'Eucharistie dans toute la cité. La fête implique la participation massive (et obligatoire) de la population, laquelle contribue à son lustre par ses dons ou par son travail : préparation des masques et des ornements, confection des costumes des danseurs, fabrication des chars et de la Tarasque, répétitions des chœurs et des danseurs, décorations florales, arcs, etc. En somme la Fête-Dieu

est un miroir de la société, qui se déploie sur l'espace public avec ses différences statutaires mais formant un corps, réplique humaine et collective de celui du Christ. La séquence la plus attendue est celle de la parade des grotesques, qu'on appelle *mojigangas* ou « inventions ».

Très populaire dans la péninsule ibérique, le *Corpus Christi* fut transplanté dans les Amériques dès les premières années de la conquête et connut un franc succès en raison des nombreux spectacles qui agrémentaient la cérémonie religieuse proprement dite. Les réjouissances sont généralement associées aux jeux équestres et aux courses de taureaux, ainsi qu'aux combats rituels de Maures et de chrétiens. Le *Corpus Christi* s'ouvre à tous les syncrétismes : au Mexique, où le pain de blé est encore très rare, l'eucharistie est représentée dans les catéchismes en images par une *tortilla* de maïs – sorte de petite crêpe ronde qui fait l'office de pain jusqu'à aujourd'hui. Or chez les Aztèques et autres peuples Naha, l'acte même d'allonger la pâte de la *tortilla* évoque de façon métaphorique le sacrifice humain. Le *Codex Tlatelolco* (ca 1576) reproduit en couleurs le tabernacle eucharistique de l'église de San Francisco, à Mexico, surmonté d'un diadème de plumes de quetzal – version mexicaine du Saint-Esprit. Au Pérou également, le *Corpus Christi* est l'occasion de l'exhibition de la diversité des peuples qui composent le vice-royaume, auxquels s'ajoutent ceux de l'Empire, les incontournables Africains, des Maures, voire des Turcs qui incarnent l'altérité irréductible, celle creusée par la religion. Le lien entre la célébration de l'Eucharistie et le passé pré-hispanique est fort, là aussi, puisque la Fête-Dieu coïncide avec le solstice de juin qui marque la fin des récoltes, célébrée par le grand rite solaire des Incas, l'Inti Raymi. D'autres analogies sont à l'œuvre.

#### LE SCHÉMA DE LA DOMINATION

Si le *Corpus Christi* rassemble une population différente par le rang, le langage et les origines, elle rappelle aussi, par l'exécution immanquable des batailles rituelles des Maures et des Chrétiens, que l'Empire est aussi soumission. En 1463, selon la chronique du connétable Miguel Lucas de Iranzo, un de ces « plaisirs honnêtes » est célébré pour Noël, par deux cents chevaliers divisés en deux groupes : les chrétiens et les Maures, ces derniers en « costumes mauresques avec des fausses barbes ». Les Maures arrivent sur la place « avec le roi du Maroc et devant, leur prophète Mahomet » de la « maison de la Mecque », qui tient à la main son Coran et autres « livres de leur loi ». Leurs costumes sont somptueux. Le groupe se rend auprès du connétable qui a organisé et payé la fête, et le sultan lui remet « une lettre rouge » par laquelle il reconnaît que Dieu est du côté des chrétiens. C'est pourquoi, ajoute-t-il, il est venu avec les siens « pour assister à la cérémonie de votre loi, qui est pour nous une grande offense ». Le

connétable propose alors que Maures et chrétiens s'exercent au jeu des cannes. Si les chrétiens gagnent – mais le résultat est connu d'avance puisqu'il s'agit d'un simulacre – les Maures devront renier Mahomet et leurs livres sacrés. Sans surprise donc, les chrétiens l'emportent et le « roi du Maroc, devant cette victoire, reconnaît que Dieu est du côté de la chrétienté ». Mahomet et ses livres sont jetés par terre. Dans la foulée, les Maures sont baptisés dans l'église de la Madeleine. Retenons les détails de cette représentation. Les jeux équestres de la fin du xv<sup>e</sup> siècle peuvent concerner plus de mille cavaliers et se déroulent selon un ordre établi, dans un vacarme tel que les vrais Maures – qui ne seront vaincus qu'en 1492 – sont « saisis d'effroi<sup>14</sup> ». Après la Reconquête, d'autres figures emblématiques sont ajoutées comme celle de l'apôtre Santiago (saint Jacques), conçu comme le pourfendeur des Maures, secondé parfois par Charlemagne, figure en miroir de l'empereur Charles Quint<sup>15</sup>. Les tableaux et les gravures le montrent sur son cheval blanc, brandissant une épée ou une pique au-dessus des « mahométans », qui s'écroulent à ses pieds.

Dans le Nouveau Monde, où saint Jacques est censé protéger les conquistadores, l'Indien insoumis occupe, dans l'iconographie, la place inférieure de l'infidèle. Santiago peut même se personnifier en Hernan Cortés, comme il apparaît dans le *Lienzo de Tlaxcala*, codex mexicain illustré du milieu du xvi<sup>e</sup> siècle : la silhouette du conquistador, sur son cheval blanc, est alors surdimensionnée comme la lance qu'il pointe vers l'ennemi, tel un phallus mortifère<sup>16</sup>.

Les « Maures et chrétiens » sont introduits en Amérique ibérique dès le début de la conquête. Comme les chevaux, les armures et les lances, le spectacle est le signe même de la domination des sociétés indigènes par les Espagnols. Ces batailles rituelles, exécutées dans un contexte festif, sonore et coloré, frappent autant la vision que l'ouïe, le toucher que l'odorat. Une des descriptions la plus détaillée pour le xvi<sup>e</sup> siècle est celle des célébrations réalisées à Mexico en 1539 pour exalter la paix d'Aigues-Mortes entre François I<sup>er</sup> et Charles Quint – événement totalement exotique pour les indigènes<sup>17</sup>. La confrontation entre Maures et chrétiens est précédée par d'autres joutes comme les jeux de cannes, les mascarades et les courses de taureaux, dans un cadre original puisque la place où doit se dérouler le spectacle est transformée par les indigènes en un bosquet

14 *Relación de los hechos del muy magnífico e mas virtuoso señor, el Señor don Miguel Lucas muy digno condestable de Castilla*, éd. Juan Cuevas Mata, Juan del Arco Moya, José del Arco Moya, Ayuntamiento de Jaén, Universidad de Jaén, 2001, p. 85 sq.

15 Robert Ricard, « Contribution à l'étude des fêtes de *Moros y Cristianos* au Mexique », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 24, n<sup>o</sup> 1, 1932, p. 51-84.

16 *Lienzo de Tlaxcala*, ca 1550 (voir fig. 1). Pour une présentation de ce manuscrit, voir Gordon Brotherson & Ana Guerrero, « Lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow (Hunter 242) », *Estudios de cultura nahuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 20, p. 117-140.

17 Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, chap. CCl, p. 753-760.



Fig. 1. CodexTlaxcala, New world encyclopedia

artificiel, avec de vrais animaux sauvages, suivant la tradition aztèque. Tapis dans les broussailles se tiennent des « sauvages », munis de massues, d'arcs et de flèches, prêts à chasser les animaux lâchés. Sans entrer dans la description minutieuse de chaque épisode, retenons une « invention » à laquelle participe une cinquantaine d'hommes à cheval, costumés en Noirs et en Nègresses, et présidés par un « roi » avec sa « reine » en costume d'apparat. Les cavaliers noirs sont aux prises avec les sauvages. La scène culminante se déroule le lendemain, dans un décor qui reproduit la ville de Rhodes. Le simulacre de la prise de cette ville inclut des inventions nautiques, des tirs d'artillerie et une sonnerie de trompettes. Les Maures sont ici des Turcs, qui ferraillent avec les chrétiens. La fête dure plusieurs jours, dans une débauche de nourritures, musiques, jeux, et masques<sup>18</sup>.

Après le succès de la prise de Rhodes, les Indiens de Tlaxcala, alliés de la première heure de Cortés, organisent leur propre fête. Ils sont conseillés par les franciscains, qui sont arrivés dans les années 1520 au Mexique, avec la mission d'évangéliser les populations. Le thème est cette fois-ci la conquête

<sup>18</sup> Le terme *cantar* est souvent utilisé comme synonyme de romance, mais on ne peut pas écarter l'hypothèse qu'il s'agisse de textes chantés *mexica* (qu'on a appelé « *cantares mexicanos* »).

de Jérusalem<sup>19</sup>. Le pape, les cardinaux, les évêques, les princes et les guerriers sont incarnés par les nobles Tlaxcaltèques. Dix escadrons sont constitués pour représenter chaque royaume de la Couronne espagnole ; au deuxième plan se trouvent l'Allemagne, Rome et les Italiens. Enfin apparaissent dix escadrons des différentes « capitaineries » de la Nouvelle-Espagne, chacune avec ses emblèmes et habits, plumes, armes. Tous les peuples du Mexique y sont représentés, ainsi que les nations plus lointaines comme les Péruviens, les habitants de Saint-Domingue et de Cuba. Tlaxcala et Mexico, réconciliés pour l'occasion, ouvrent le pas. Ces derniers portent l'étendard royal et celui du vice-roi Mendoza.

Après la parade vient l'heure de la bataille. Les Indiens de la Nouvelle-Espagne ouvrent le combat contre les Turcs et leur sultan – c'est un Indien de Tlaxcala contrefait en Cortés qui tient ce rôle. En faisant participer les Mexicains (ou les Péruviens) à ces mises en scène, on les intègre à la nouvelle collectivité surgie de la Conquête, tout en reportant la violence de la domination sur un adversaire lointain : les sauvages, ou les Turcs, des ennemis abstraits mais redoutables. La clôture de la fête par la bataille rituelle des « Maures et chrétiens » place la diversité dans le cadre de la soumission. Ce remarquable outil politique qu'est la fête des « Maures et chrétiens » peut d'ailleurs s'avérer une arme à deux tranchants, car pour intégrer la différence dans un schéma hiérarchique, il faut tout de même la réactiver, montrer les costumes et les emblèmes, faire retentir des musiques d'un autre temps, libérer des gestes oubliés, autant d'actes qui nourrissent une mémoire défaillante et peuvent s'avérer à la longue subversifs. Ces affrontements festifs ibériques ne sont pas tout-à-fait du même type que les rites contestataires si bien décrits et analysés par l'anthropologie africaniste, et dont la fonction principale serait le maintien de l'ordre établi. Ici les rôles sont parfaitement définis et les renversements sont rares, mais non impossibles, comme l'a bien montré Nathan Wachtel<sup>20</sup>. L'efficacité redoutable de ces spectacles réside dans le jeu scénique des dominés. En acceptant le défi de la représentation, qui implique nécessairement une identification avec le sujet représenté, une véritable incorporation, afin de séduire le public qui regarde, les protagonistes de ces joutes, qu'ils soient indigènes ou métis, intériorisent dans leur corps le schéma de la domination, impériale avant de devenir coloniale. La meilleure arme au service du consentement semble être la beauté « convulsive » du spectacle, expression forgée par André Breton pour désigner l'instant fugace qui précède la disparition d'un être ou d'un objet.

<sup>19</sup> Motolinia (fray Toribio Benavente), *Historia de los indios de la Nueva España*, Mexico, Porrúa, 1979, Tratado I, chap. 15, p. 67-74.

<sup>20</sup> Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1971.

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*

1540 : à Séville paraît la première édition de la *Silva de varia lección*, due à l'auteur sévillan Pedro Mexía (1497-1551), juriste et « cosmographe » de la Casa de Contratación de Indias, qui est à la fois un bureau de douane, un arsenal, une école de cartographie et de navigation, une maison de commerce. Ce livre sera un best-seller puisqu'en un peu plus d'un siècle, il connaîtra le peu courant chiffre de trente-deux éditions en langue castillane et soixante-quinze éditions en langues autres<sup>1</sup>. 1540, c'est aussi l'année où est envoyé vers la péninsule Ibérique et à l'intention du pape Paul III un tableau de plumes qui vient d'être achevé à Mexico par des artisans indiens sous la direction d'un franciscain, le frère Pierre de Gand. Mais le tableau ne parviendra jamais à Rome. Il est perdu et oublié comme la bulle *Sublimis Deus* de Paul III en date de 1537, et il ne sera redécouvert qu'en 1985, à l'occasion d'une vente publique aux enchères à Paris. Or ces deux œuvres qui sont concomitantes dans le temps et presque dans l'espace, puisque Séville est la porte ouverte sur le Nouveau Monde, le point de départ et d'arrivée des hommes, des idées et des choses, s'inscrivent dans un cadre « cosmographique » large et s'éclairent l'une par l'autre de façon inattendue, comme nous allons maintenant le démontrer.

En 1540, c'est à Séville que convergent toutes les informations sur le « Nouveau Monde », les nouvelles découvertes géographiques, astronomiques, médicales et physiologiques, zoologiques, botaniques et minéralogiques, physiques. Or, jusqu'en 1248, date de sa « reconquête » chrétienne, Séville, comme les autres grandes villes du sud de la péninsule, a connu d'autres convergences, en contribuant à rassembler l'héritage à la fois scientifique, philosophique, spirituel

1 De 1540 à 1654, la *Silva de varia lección* connaît au moins 32 éditions en langue castillane et au moins 75 en langue étrangère, parmi lesquelles 30 en italien, 31 en français, 5 en anglais, 5 en hollandais, 4 en allemand. En 1576, la *Silva* fait partie d'une vente de livres à Mexico ; elle circule donc dans le « Nouveau Monde » américain. L'édition utilisée est : Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, éd. Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989.

des mondes islamiques et orientaux ; ses bibliothèques sont particulièrement riches dans les domaines des mathématiques, de l'astronomie, de la philosophie<sup>2</sup>.

Dans ces conditions, il est tout à fait remarquable que les contemporains de Pedro Mexía retiennent de lui, au XVI<sup>e</sup> siècle, qu'il est « admirable en l'art des mathématiques et de l'astrologie » et ils le dénomment « l'astrologue », « de la même façon qu'Aristote était dénommé le philosophe »<sup>3</sup>. Ils vantent surtout son immense savoir « cosmographique », « mathématique », hydrographique et historique, qu'il met au service des gens de mer de Séville qui circulent entre l'Espagne et le « Nouveau Monde ». Pedro Mexía a pour tâche d'indiquer les routes maritimes, les courants et les vents, mais il n'a lui-même jamais traversé l'océan Atlantique. En 1548, Pedro Mexía, qui a dédié sa *Silva* à l'empereur Charles Quint, est nommé chroniqueur impérial « en langue vulgaire castillane » par ce dernier.

268

À Séville habite alors Hernando Colón (1488-1539, fils de Cristobal Colón Christophe Colomb, découvreur de l'Amérique). Hernando Colón est un grand ami de Pedro Mexía, qui lui rend hommage dans son livre, dans le chapitre consacré aux grandes bibliothèques du monde. C'est sans aucun doute grâce à lui que l'auteur de la *Silva de varia lección* a pu disposer à Séville des meilleurs ouvrages de son temps. Hernando est en effet un homme « savant et de vaste culture ». Il se rend plusieurs fois dans le Nouveau Monde, parcourt l'Europe et une partie de l'Asie et de l'Afrique et réunit plus de 20 000 livres « de tous les savoirs », qui constituent la base de l'actuelle Biblioteca Colombina de Séville.

Au même moment, les héritiers de Cristobal Colón revendiquent leurs droits sur la terre américaine par de retentissants procès, dits *pleitos de Colón*, en s'opposant à de prétendues découvertes antérieures par les Carthaginois de terres peuplées seulement d'animaux ou par le roi Hespéros qui n'aurait trouvé en réalité que les Hespérides, qu'il faut identifier aux îles du Cap-Vert. On sait que le dominicain Bartolomé de Las Casas sympathise ouvertement avec les thèses des héritiers de Colón, dans son souci de démontrer que les habitants du Nouveau Monde sont, comme tous ceux de l'Ancien Monde, des êtres humains doués d'âme et de raison et inscrits dans une même économie du salut. Francisco López de Gómara, chroniqueur et apologiste de Hernán Cortés contre la famille des Colón, souligne pour sa part qu'en raison de la présence

2 Voir Dû-l-Nûn Taha, « Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, 1985, p. 39-44 ; Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Arles, Actes Sud, 1985, p. 180 sq.

3 Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones* [1599], éd. Pedro M. Piñero Rámirez et Rogelio Reyes Cano, Séville, Diputación Provincial, 1985, p. 309. La notice concernant Pedro Mexía figure p. 307-313.

en Nouvelle-Espagne du symbole chrétien de la croix, la terre américaine est bien le dernier acte de la *Reconquista* par la monarchie espagnole de ses possessions légitimes ; le symbole chrétien serait dû en effet à l'arrivée des Espagnols au Mexique après la destruction de l'Espagne par les Maures<sup>4</sup>. Tout ceci implique que la Nouvelle-Espagne est peuplée d'êtres humains qui ont déjà eu accès à la Révélation chrétienne, grâce aux Espagnols, bien avant l'arrivée des conquistadors.

Il est remarquable qu'en 1540 Pedro Mexía consacre les premiers chapitres du premier livre de la *Silva*, qui en compte alors trois, à quelques aspects de l'histoire du genre humain qui lui permettent de considérer « tout le lignage humain<sup>5</sup> », l'expression valant en ces années comme véritable prise de position par rapport à l'origine des Américains. Dans le premier chapitre, les références à la Bible et en particulier à la création de l'être humain, la mention de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, tout cela concourt à marquer l'hypothèse traditionnelle, voire canonique du point de vue du christianisme, de l'unité du genre humain. La même évolution de la durée de la vie des hommes, le recours médical aux herbes, aux plantes et aux pierres, les influences des astres, s'observent sur toute la planète. Ce sont là des thèmes particulièrement étudiés par les humanistes sévillans de la Casa de Contratación de Indias<sup>6</sup>. Le deuxième chapitre présente les hypothèses de différents philosophes de l'Antiquité, avant d'en revenir à la Bible pour affirmer la multiplicité des êtres humains tous nés à partir d'Adam, sans que l'Écriture puisse tous les nommer en détail. Il est évident que Pedro Mexía connaît la polémique autour du signe de la croix – dénoncé comme objet de fable par les adversaires des Espagnols –, lorsqu'il consacre ensuite son troisième chapitre à la croix, appréciée avant le christianisme par les Arabes et les Égyptiens. La *Silva de varia lección* constitue bien ici le cadre cosmographique large qui permet la saisie globale des phénomènes et de la « forêt » de relations qui leur donne sens.

Sebastián de Covarrubias Orozco (1539-1613), dans son *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611 explique avec subtilité dans sa définition en langue latine de la cosmographie que le modèle cosmographique de description ou dessin – d'après le grec *graphein* – du monde trouve son principe de structuration global et objectif dans les mouvements circulaires des astres et leur projection sur la sphère terrestre<sup>7</sup>. Il s'agit d'une géographie généralisée qui ne porte pas que

4 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* [1552], dans *Historiadores primitivos de las Indias*, éd. E. De Vedia, Madrid, Cátedra, 1946, t. I, p. 185.

5 Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, éd. cit., t. I, p. 171: « todo el linage humano ».

6 Voir Pedro de Medina, *Suma de cosmographía* [1561], éd. Juan Fernández Jiménez, València, Albatros Hispanófila, 1980, p. 15-16.

7 Édition de Felipe C. Maldonado révisée par Manuel Camarero, Madrid, Castalia, Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 1994, p. 362.

sur la terre mais sur l'ensemble de l'univers visible. Découpant l'espace total du monde en grandes régions, le cosmographe neutralise le potentiel chaotique de la diversité géographique, tel qu'il s'expose dans les récits essentiellement à visée géographique des voyages, et il est en quête d'une organisation transcendant le leurre de toute lecture linéaire et de sa dynamique d'atomisation, afin d'induire ce que l'on peut appeler des mécanismes cognitifs ou des effets de pensée ; de façon remarquable, cette organisation est dans la variation.

270

Le terme même de *silva* (« forêt ») qui donne son titre à l'ouvrage du cosmographe sévillan renvoie à une réalité chère aux hommes du sud aride de l'Espagne, ici métaphore spatiale exprimant à la fois une inclusion, une inhérence et une conception intégrée de la connaissance, l'attire pour la liberté des mélanges selon laquelle on passe de l'un à l'autre. La *silva* est ici la condition sous laquelle celui qui y est entré et la parcourt – le lecteur – obtient la compréhension possible sur le plus grand nombre possible de sujets – c'est pourquoi l'auteur y travaillera jusqu'à sa mort –, sous laquelle lui apparaît la vérité d'une variation – *varia lección* : « Ce n'est pas exactement un point, mais un lieu, une position, un site, un « foyer linéaire », ligne issue de lignes. On l'appelle point de vue pour autant qu'il représente la variation ou inflexion [...]. Sera sujet ce qui vient au point de vue, ou plutôt ce qui demeure au point de vue [...] tout point de vue est point de vue sur une variation. C'est l'idée même de la perspective baroque », écrit Deleuze à propos des textes mathématiques de Leibniz<sup>8</sup>, et l'on se rappellera que les contemporains de Pedro Mexía admirent précisément en ce dernier son « art des mathématiques et de l'astrologie ». Pedro Mexía indique comment il a travaillé personnellement à une sorte de mise en abîme de la connaissance, sans « ordre » qui serait l'ordre linéaire de la lecture mais dans le but de constituer un « verger », à la fois beau et bon du double point de vue sensible et intelligible. La continuité du « chemin » de Pedro Mexía, parmi les chemins différents et infinis des hommes, ne saurait être représentée par une ligne droite, mais peut-être comme un labyrinthe en tant que cette continuité serait entremêlée de digressions, comme des courbures ou des inflexions faisant de la variation un pli<sup>9</sup>. Cette perspective baroque récuse tout schématisme de la pensée, souligne la diversité du réel dans son incohérence première, dans la richesse de ses contradictions flagrantes ou cachées ou supposées.

C'est ainsi une très particulière cartographie de la connaissance de son temps que dresse en mots d'autorité et de raison le cosmographe de Séville. Car il s'agit d'une cartographie à la fois globale et labyrinthique, sans point de vue

8 Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 27.

9 Selon la définition qu'en donne Deleuze, à partir de Leibniz, *Le Pli, op. cit.*, p. 25.

unifié, sans centre. Pedro Mexía en appelle dans son épilogue, à partir de l'édition de décembre 1540, à la responsabilité et au jugement propre du lecteur. Cartographe des signes et des cas parce qu'il déchiffre et énumère les signes de la terre, de l'eau, de l'air et du feu, et parce qu'il donne à interpréter des cas, interprète de la reconfiguration d'un savoir qui ne saurait être linéaire, Mexía souhaite que son livre soit un outil pour trouver le meilleur point de vue, pour comprendre le plus justement possible le monde, la place de l'homme dans le monde et les rapports des hommes entre eux.

C'est ainsi que la *Silva de varia lección* participe de la perspective baroque qui est celle de la catholique Séville du XVI<sup>e</sup> siècle, passeuse des savoirs anciens et désormais ouverte sur le Nouveau Monde. Best-seller sans égal dans le monde du XVI<sup>e</sup> siècle, la *Silva de varia lección* dessine et déploie aux yeux de ses lecteurs, de l'Inde à l'Angleterre en passant par l'Arabie et par l'Afrique, un fascinant amoncellement de plis, une juxtaposition sans fin et sans ordre linéaire, mais qui constitue une unité dans l'œuvre imprimée d'encre et de papier, une humanité unique et partagée en dépit des conflits d'interprétations et des rivalités politiques, tous ces rapports différentiels. Dans cet Ancien Monde les appartenances et les identités sont toujours fluctuantes et mouvantes au rythme de l'histoire, tout en exprimant le même monde dans son ensemble, et l'élaboration de tout savoir universel – « cosmo-graphique » – se réalise ensemble, les uns avec les autres et non les uns contre les autres, les uns dans les autres autour de points de vue singuliers, parce que ce qui compte c'est de comprendre la multiplicité et la réalité la plus juste du monde et des points de vue, afin de contribuer à l'harmonie et donc au plus grand bien être de tous les vivants.

Hernando Colón, collectionneur érudit de la science et de la sagesse de l'Ancien Monde, constitue à Séville l'opérateur du décentrement possible de soi, du passage à l'Occident, au risque de dévoiler les secrets que la nature cachait jusqu'à présent et d'expliquer les phénomènes les plus cachés de l'univers, contribuant ainsi à séparer le domaine religieux du monde naturel qui reste soumis aux capacités de connaissance de l'homme et se libère peu à peu de toute interprétation surnaturelle. La lecture provoque alors comme un certain trouble, une certaine vacillation d'un pli à un autre – invite à la rencontre d'une altérité radicale, le Nouveau Monde, cet Occident terrestre impensable et impensé, avant d'être découvert, déjà redouté.

Ce voyage accompli dans les plis et replis de l'Orient du monde, cette *Silva de varia lección* que les langues européennes vont décliner pendant plus de deux siècles, est peut-être l'un des derniers voyages orientaux avant la chute de l'autre côté du monde, celle que redoutaient tant les marins de Magellan ou de Vasco de Gama, comme une zone d'ombre grandissante, genèse d'un

cosmos matériel, d'un « Occident terrestre » où l'homme verrait surgir son pouvoir-ne-pas-être<sup>10</sup>. La chute se résout ici dans la limite et la finitude. Le monde est désormais fini. Cristobal Colón, ayant lu l'*Imago Mundi* de Pierre d'Ailly, rêvait pour libérer Jérusalem d'atteindre le Paradis terrestre. Mais dans son troisième voyage, en 1498, alors qu'il croit y atteindre, il ne voit plus qu'ombre et tourment, il est devenu presque aveugle. Désormais, dans cet Occident seulement matériel, terrestre, c'est la recherche des biens matériels qui prime et les êtres humains n'ont dans cette perspective qu'une fonction instrumentale. Colón lui-même n'a pas hésité à faire prisonniers les Indiens, à les réduire en esclavage et, lorsque Pedro Mexía compose la *Silva*, le Conseil des Indes n'ignore pas les exactions commises par les Espagnols dans le Nouveau Monde. Fray Bartolomé de Las Casas, qui croit en la nécessaire création d'une société métisse, demeure cependant favorable aux héritiers de Colón découvreur d'une humanité raisonnable.

272

La *Silva de varia lección*, expérience d'une philosophique cosmo-graphie, se clôt alors naturellement par un chapitre où s'intensifient le trouble et la vacillation, un chapitre consacré aux « vents très profitables et nécessaires » qui meuvent les grands voiliers des découvreurs du « Nouveau Monde » et des marchands de la modernité, comme autant de ces points de vue singuliers et mobiles. C'est ainsi que cet immense parcours de l'Ancien Monde – Asie, Afrique, Europe – trouve son achèvement, insolite et perturbant, qui marque aussi sa finitude, dans le mouvement, le souffle, les vents, où s'origine le Nouveau Monde de l'ouest. Faut-il y voir un plaidoyer pour une philosophie de la multiplicité et de l'unité, si patiemment pliée et dépliée/déployée, cartographiée dans la *Silva*, au seuil d'une peut-être trop occidentale/américaine modernité ? Si, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est de la *Silva* que s'inspirent les *Essais* de Montaigne, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ce qui a été un véritable best-seller tombe bientôt en oubli et en mépris<sup>11</sup>.

C'est ici qu'il convient de considérer la mosaïque de plumes mexicaines confectionnée dans la ville de Mexico en 1539 à l'intention du pape Paul III, comme donnant toute sa lisibilité à cette philosophie de la multiplicité et de l'unité déployée dans la sévillane *Silva de varia lección*, dont s'esquisse déjà la fragilité en raison de l'appauvrissement de l'humanité globale en vue du profit et des intérêts d'une petite partie d'elle-même.

10 Voir Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 1979.

11 Ainsi en juge Marcel Bataillon, très méprisant à l'égard de la *Silva de varia lección* et de son auteur.

PAULO III PONTIFICI MAXIMO IMAGO  
IN MAGNA INDIARUM URBE MEXICO  
COMPOSITA DOMINO DIDACO GUBERNA  
TORE CURA FRATRIS PETRI A GANTE  
MINORITAE A. D. 1539

Telle est l'inscription qui court sur un bandeau encadrant un tableau entièrement composé de plumes d'oiseaux tropicaux, assemblées et collées selon les règles de l'art ancestral des plumassiers mexicains. Il y est signifié que cette mosaïque de plumes a été réalisée en 1539 à l'intention de Paul III dans la « grande ville des Indes », Mexico, par les soins du frère franciscain Pierre de Gand, cependant qu'un certain « Didacus », forme latinisée de Diego, était gouverneur. Tandis que Pierre de Gand, proche parent et peut-être cousin de l'empereur Charles Quint, a été l'un des premiers missionnaires franciscains de la Nouvelle-Espagne, Don Diego de Alvarado Huanitzín, gendre de l'empereur Moctezuma II et haut dignitaire de l'empire aztèque avant la conquête, est alors le gouverneur de Mexico, nommé par le premier vice-roi de la Nouvelle-Espagne, Antonio de Mendoza. Le tableau qui mesure 0,68 m de haut sur 0,56 m de large est actuellement conservé au musée des Jacobins d'Auch (fig. 1)<sup>12</sup>. L'art des mosaïques de plumes a une valeur théologique et politique ; le scintillement des plumes est considéré comme le signe même de la présence réelle du divin, le miracle de son épiphanie et de son énergie vitale. Fray Pierre de Gand, qui a créé vers 1530 une école indigène d'art et d'artisanat à côté de son couvent fondé en 1525 à quelques centaines de mètres du Zócalo, l'ancienne place majeure de la capitale aztèque de Tenochtitlan, prend soin de préserver les métiers traditionnels indiens. Il s'affirme ainsi comme le passeur de l'intelligence indienne du monde et des choses.

Le 9 juin 1537, par la bulle *Sublimis Deus*, Paul III, en tant que la plus haute instance de la Chrétienté, a déclaré contre les partisans de la servitude des Indiens que ces derniers sont « des hommes véritables » et ont « une âme raisonnable ». Il a rappelé avec force que le Christ a ordonné d'évangéliser toutes les nations, sans aucune exception, et que rien ne peut autoriser à priver les Indiens, hommes doués de raison, de leur liberté et des lumières de la foi catholique. Le pontificat de Paul III de 1534 à 1549 marque une étape importante de l'histoire de l'Église : Paul III (Alexandre Farnèse) est un humaniste de la Renaissance, élevé à Rome et à la cour de Laurent le Magnifique à Florence ; partisan de la réforme

12 L'article de référence sur l'historique du tableau est celui de Pascal Mongne : « La Messe de saint Grégoire du Musée des Jacobins d'Auch », *Revue du Louvre*, n° 5-6, 1994, p. 38-47. Je remercie Madame Thanh-Thuy Trinh-Khac de la Documentation des Arts graphiques du Musée du Louvre de m'avoir aimablement communiqué une copie de cet article.



Fig. 1. La Messe de saint Grégoire, Mosaïque de plumes sur bois, 1539  
(Musée des Jacobins, Auch)

intérieure de l'Église, il encourage la fondation de la Compagnie de Jésus, et convoque le concile de Trente. Or depuis de nombreuses années, fray Pierre de Gand ne cesse avec d'autres religieux d'adresser régulièrement des suppliques en faveur des Indiens à l'empereur et au pape. La mosaïque de plumes qu'il décide en 1539 de faire réaliser à l'intention de Paul III a nécessairement une portée symbolique. Rappelons ici que la première traduction de la *Silva de varia lección* est publiée en italien à Venise en 1544.

Le thème iconographique du tableau est aisément reconnaissable. Il s'agit de la Messe du pape saint Grégoire, mort en 604. L'histoire est la suivante : alors que le pape Grégoire le Grand célèbre la messe dans l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem

à Rome, un des assistants doute de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Au moment de la consécration, le saint entre en extase et le Christ apparaît alors à toute l'assistance, environné des instruments de sa Passion et versant le sang de son côté transpercé dans le calice liturgique. Cette iconographie apparue en Italie au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, alors que la question de la transsubstantiation et de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie fait l'objet de controverses théologiques et d'hérésies, est diffusée en Nouvelle Espagne par les missionnaires au moyen de gravures apportées de l'Ancien Monde. Elle donne en effet une précieuse représentation du mystère de la mort et de la résurrection du Christ et de la dévotion à l'Eucharistie.

Au centre de la composition, l'autel de la célébration eucharistique est comme une marche élevée du tombeau ouvert du Christ. Il est représenté, selon la perspective européenne, de face, en légère plongée, ce qui permet au spectateur de dominer la scène et d'apercevoir le dessus de l'autel et l'intérieur du tombeau. C'est donc bien le tombeau avec le corps souffrant du Christ de Passion – mais la tête du Christ est auréolée d'or – qui est le lieu même de la consécration eucharistique et de l'extase du pape. Le monument dans son ensemble apparaît comme le point culminant d'un monticule rocheux et herbeux où se trouvent saint Grégoire et ses deux assistants agenouillés, entièrement inscrit sur un fond d'un bleu intense. Le bleu dans la symbolique aztèque peut exprimer la profondeur de la création en tant que profondeur du brasier où tout se régénère. Cette représentation est donc bien différente des gravures européennes de la Messe de saint Grégoire, et en particulier des gravures flamandes qui circulaient dans l'empire espagnol et sont arrivées en Nouvelle Espagne avec les missionnaires. Ces gravures ont toujours pour cadre l'intérieur d'une église, en général remplie d'une assistance nombreuse. Ici, il pourrait bien s'agir du sommet d'une pyramide et l'on se rappellera qu'avant la conquête par les Espagnols les Indiens avaient coutume d'assister du bas des pyramides aux cérémonies qui se déroulaient à leur sommet, en plein ciel ; les pyramides signifiaient le lien visible entre les dieux et les hommes, donnaient les conditions de possibilité de toute communication des puissances d'énergie et de vie, par les brasiers déployés en plein ciel. Après la conquête, les missionnaires comprenant qu'il était impossible d'enfermer les Indiens pour les offices religieux construisirent à côté des églises de vastes chapelles dites « ouvertes » où les Indiens recevaient un enseignement et où étaient dites les messes. Ainsi tandis que les regards et les prières des Indiens de l'empire aztèque se sont perdus dans l'infini cyclique de leurs cieux embrasés et de leurs croyances, sur la mosaïque de plumes le haut du ciel chrétien, comme dans les chapelles ouvertes, est barré par le *tau* de la croix divine, proposant ainsi le terme terrestre de l'élévation des regards et des cœurs régénérés dans l'auréole

jaune d'or du Christ, Dieu incarné et sauveur de tous les hommes par sa mort. La profondeur bleue désigne le dynamisme originel de l'ensemble de la création divine, éternellement en tension d'image à la ressemblance d'un Dieu qui se produit lui-même dans sa manifestation incarnée.

Les trois officiants, le pape et ses deux assistants, ressemblent beaucoup aux personnages aztèques du *Codex Mendoza* qui leur sont à peu près contemporains, en dépit de leurs tonsures ecclésiastiques. On remarque les mêmes formes arrondies et le même traitement des nez, des yeux, des mentons dans les visages de profil, et des mains, tous bordés de noir. Les deux assistants du pape sont montrés entièrement de profil, comme c'est le cas dans les *codices*, alors que dans les gravures européennes de la Messe de saint Grégoire ils sont le plus souvent présentés de dos. Seul le corps du pape, sauf sa tête dont on voit le profil gauche, est montré de dos, de sorte que la croix de sa chasuble se dessine clairement en contrepoint de la croix en *tau* qui est derrière le Christ. Le pape et l'assistant qui est à sa droite présentent au Christ leur profil droit. Il semble que, dans les *codices*, les personnages soient plus couramment présentés montrant leur profil droit au spectateur du *codex*. Mais, ici, il est clair que c'est vers le Christ divin que le pape doit totalement tourner et réserver son profil droit. Son visage paraît aspiré, extasié vers le visage du Christ par le propre mouvement à la fois d'inclinaison et d'élévation du visage du Christ, comme pour une expérience de voyage et d'envol mystique dans la manière de « se regarder », comme pour un face-à-face à la fois de chair, d'âme et de souffle. L'indianité des trois personnages agenouillés est soulignée par les motifs qui ornent leurs chasubles et le tapis d'autel et qui correspondent bien à ceux des *pintaderas* aztèques, tampons encreurs de petite taille, servant à estamper des bandes de tissu ou de papier de motifs volontiers géométriques à valeur magique ou prophylactique<sup>13</sup>.

Si sur l'autel on retrouve les objets liturgiques comme les chandeliers, la patène et le calice, le missel et la paix, on y découvre également la tiare pontificale du pape, ôtée en signe d'allégeance au Christ dont la divinité se manifeste paradoxalement dans ses blessures mortelles et dans son auréole d'immortalité et d'éternité. Les instruments de la Passion sont figurés derrière le corps stigmatisé du Christ debout dans son tombeau. Avec leurs formes stylisées bordées de noir, même si leurs composantes chromatiques de plumes donnent de façon remarquable les illusions très européennes de profondeur, d'ombre et de volume, ils ne sont pas sans évoquer les glyphes des *codices* aztèques, transcrivant des mots, des verbes, des noms de lieux et de personnes, puisque très précisément ils signifient, par exemple, le jardin des Oliviers, le prix de la

13 Voir F. Field, *Prehispanic Mexican Stamp Designs*, New York, Dover, 1974, p. 132.

trahison, Judas, le grand-prêtre, le procès, fouetter, battre, transpercer le côté, la crucifixion, etc.

En contrepoint du pape et de ses assistants, le Christ et les deux personnages en buste qui l'entourent, Judas et la tête de Dérision, paraissent très hispaniques avec leurs visages triangulaires et leurs barbes en pointe. On sait que certains conquistadors ont pu servir de modèle pour Judas, tel Pizarro sur un tableau de la cathédrale de Cusco au Pérou représentant la dernière Cène. Le visage du Christ exprime avec beaucoup de réalisme une infinie tristesse ; son corps pâle et presque blanc, comme un corps d'Espagnol ou comme un vêtement d'aspirant au baptême, est couvert du sang de ses blessures et ce sang remplit le calice du pape. Le sang du Christ n'est-il pas aussi le sang de douleur et de mort des Indiens ? N'est-ce pas le sang des Indiens qui remplit ici le calice du pape Grégoire ?

Dans une célèbre lettre au Conseil des Indes daté du 20 janvier 1531, fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) a écrit : « Déjà parviennent au ciel les hurlements de tant de sang humain répandu. La terre ne peut plus supporter d'être autant arrosée du sang des hommes<sup>14</sup> ». Dans chaque Indien opprimé, baptisé ou non, Las Casas reconnaît l'image du Christ crucifié. C'est ainsi que, repartant pour l'Europe afin d'y défendre les droits des Indiens devant la justice de Charles Quint, il déclare : « Je laisse dans les Indes Jésus-Christ notre Dieu, frappé, bafoué, piétiné, crucifié, non pas une fois, mais des milliers de fois, autant que cela est possible de la part des Espagnols qui désolent et détruisent ces peuples<sup>15</sup> ». Car c'est bien dans le Christ de Passion que les Indiens détruits trouvent leur propre visage reconstitué en milliers de Christs, explique encore Las Casas. La vie seule peut donner la vie, mais c'est une vie – divine, auréolée – qui a gardé les stigmates de la mort.

De part et d'autre du Christ se trouvent sur le bord du tombeau, à sa droite, la tunique sans couture, symbole de l'Unicité divine, et, à sa gauche, trois ananas, grande découverte botanique qui enchantait les hommes de la Renaissance par sa saveur et son parfum, symbole ici des trois personnes de la Trinité. Il est évidemment remarquable que ce soit ce fruit du Nouveau Monde qui désigne le mystère trinitaire. La présence tout indienne des ananas confirme que le Christ est bien ici « Jésus-Christ notre Dieu, frappé, bafoué, piétiné, crucifié [...] de la part des Espagnols [...] ». L'ananas est, par excellence, un visible qui cache et révèle l'invisible, véritable fruit mystique comme la grenade chère aux auteurs spirituels.

14 Fray Bartolomé de Las Casas, *Entre los Remedios*, dans *Obras escogidas de fray Bartholomé de Las Casas*, éd. Juan Pérez de Tudela, Madrid, Atlas, t. V, *Opúsculos, cartas y memoriales*, 1958, « Carta al Consejo de Indias », p. 48.

15 *Apologética historia de las Indias*, Madrid, Bailly-Baillière é hijos, 1909, p. 511.

Il est alors tout à fait logique que, représentant de Dieu fait homme sur terre, image du Christ image de Dieu, le pape Grégoire représenté agenouillé en extase sur la mosaïque de plumes ne puisse qu'avoir les traits des Indiens des *codices*. « L'homme a été créé pour entrer dans le Bien suprême, inaccessible et invisible, comme l'atteste la sainte Écriture et personne ne peut y parvenir sinon par la foi en Jésus-Christ [...]. Les Indiens sont des hommes et sont donc capables de recevoir la foi [...] ils doivent être invités à la vie spirituelle au moyen de la prédication et des bons exemples », a affirmé le pape dans la bulle *Sublimis Deus*<sup>16</sup>.

278

Paul III, comme le pape Grégoire représenté sur la mosaïque de plumes, *pontifex maximus* selon l'inscription, n'est-il pas celui qui jette l'arche d'un pont pour une nouvelle alliance, d'une rive à l'autre de la mer Océane ? Mais la bulle *Sublimis Deus* ne fut jamais acceptée par la monarchie espagnole ni par l'Église d'Espagne, malgré les efforts de Las Casas<sup>17</sup>. Et peut-être, pour cette raison, de même qu'on l'oublia, la mosaïque de plumes offerte au pape disparut pendant plusieurs siècles. En effet que révèle la mosaïque de plumes ? Un pape aux traits indiens, entouré de deux assistants eux-mêmes à l'indianité marquée, saint et modèle pour les chrétiens, est agenouillé en extase devant un Christ de douleur, hispanique certes, mais dont le propre sang versé pour le salut du monde est celui des Indiens martyrisés par les conquérants espagnols. Si la plus haute instance de la chrétienté, indianisée, s'incline devant le sang indien versé par un Dieu fait homme et mort comme un homme, n'est-ce pas le rappel que les Indiens ont une âme vouée au salut par le Christ ? Car tous les êtres se complètent à la mesure de la puissance d'altérité qui les étend au-delà d'eux-mêmes. Chacun d'eux est aussi indispensable à tous que tous à chacun, chacun est instance donatrice. Dans ce partage paradoxal, dans cet échange scandaleux des identités, des puissances et des fragilités, dans le plus qui surgit du moins, on peut alors rappeler la phrase célèbre de l'apôtre Paul dans l'Épître aux Galates, souvent citée par les missionnaires de la Nouvelle-Espagne jusqu'aux théologiens de Salamanque qui élaboreront le droit des nations quelques décennies plus tard : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ<sup>18</sup> ».

16 La Bulle *Sublimis Deus* a été citée par Bartolomé de Las Casas dans son ouvrage *De Unico Modo Vocationis Omnes Gentes ad Veram Religionem*, trad. Marianne Mahn-Lot, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 93-95.

17 Voir Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas y su lucha por la justicia*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968 (chap. II : « El papa Paul III y los Indios de América »).

18 Épître aux Galates, III, 27-28.

L'étonnement qui pouvait être celui des Galates et qui était scandale pour certains Espagnols, sans doute au point de faire disparaître la mosaïque de plumes destinée au pape dont on refusait la bulle, n'avait-il pas été déjà celui des Indiens, le 18 juin 1524 ? En effet, ce jour-là, le conquistador Hernán Cortés qu'ils vénèrent comme un dieu s'agenouille devant douze franciscains, pauvrement vêtus, nouvellement arrivés d'Espagne pour être les « douze apôtres » de la Nouvelle-Espagne. Don Diego de Alvarado Huanitzín, en tant que haut dignitaire proche de l'empereur Moctezuma II, alors défunt, était peut-être présent aux côtés de Cortés. En 1524, comme en 1539, l'agenouillement, qu'il soit du conquistador ou du pape, constitue paradoxalement la reconnaissance de l'autorité ou du pouvoir comme qualité mystérieuse de ce qui est l'image de la négation ou de la mise en réserve de cette autorité ou de ce pouvoir, le signe surprenant d'un échange insolite et nécessaire des forces. Sur la mosaïque de plumes, l'extase du pape, chef de la chrétienté, consiste en effet à reconnaître le corps pâle et sanglant du Christ mis à mort et « réellement présent » comme le « Bien suprême, inaccessible et invisible », et à en recueillir le sang dans le calice comme l'*a priori* sensible qui rend possible la donation et le revêtement d'une transcendance marquée par l'auréole de lumière.

De cette « folie » de la révélation chrétienne, de cet échange ou de ce mélange de l'Ancien et du Nouveau Monde, de ce voyage d'un monde à l'autre dans l'extase de saint Grégoire, ce sont bien les plumes scintillantes des oiseaux tropicaux, miracle de l'épiphanie et de l'énergie des dieux indiens, qui portent sur la mosaïque la procession et la dynamique vitale. De fait, chaque corps ici représenté est en sa matérialité de plumes comme un oiseau, ou comme l'ange du tombeau du Christ aux ailes repliées cachant sans doute en son immobilité ce qui excède toute finitude. Les plumes scintillantes élèvent chaque corps au-dessus de leur pesanteur. Par la profondeur bleue, par cette médiation du cosmos sans cesse régénéré, le voyage proposé au spectateur sur la mosaïque de plumes, qu'elles soient d'oiseaux ou d'anges, est peut-être, à sa façon, un cantique des degrés d'une pyramide universelle, en écho à quelques paroles de l'apôtre Jean : « Ne t'étonne pas que je te dise : il nous faut renaître d'en haut<sup>19</sup> ». Et encore : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges montant et descendant sur le Fils de l'homme<sup>20</sup> ».

Les principales couleurs des plumes utilisées évoquent les symboliques de l'ancien monde aztèque. Si le bandeau qui supporte l'inscription dans la langue sacrée du christianisme est de couleur jaune, la couleur des papes de Rome qui est aussi la couleur sacrée par excellence dans le monde indo-européen, les

19 Jn III, 7.

20 Jn I, 51.

lettres de l'inscription sont en plumes vertes des précieux quetzals et colibris verts, oiseaux parmi les plus sacrés de la religion indienne, messagers des dieux. Les mêmes plumes vertes se retrouvent dans les végétaux de la composition, sur les franges des motifs décoratifs aztèques du tapis d'autel et des vêtements liturgiques des trois religieux. Le fond bleu de la composition est en plumes de cotingas, tout aussi rares et précieuses. On retrouve ce bleu sur les vêtements du pape et de ses deux assistants, mais également dans les reflets métalliques de la pince, du marteau et des clous de la Passion, sur la coquille de la coiffe du grand-prêtre. L'or, le bleu et le vert qui dominent ici étaient les trois couleurs majeures des vêtements de l'empereur aztèque. La scintillante mosaïque de plumes affirme ainsi sa puissance de révélation herméneutique : tandis que le portrait du Christ révèle ou dévoile les corps et les âmes martyrisés des Indiens, le portrait du pape et de ses assistants avec les traits des Indiens révèle ou dévoile l'unité des êtres humains dans le Christ. Il n'y a donc plus sur la mosaïque de plumes ni Espagnol, ni Indien, ni esclave, ni homme libre, mais un seul Christ, en face-à-face accompli.

Sur ce double et extatique échange entre divinité et humanité, sur cette communication à la fois spirituelle et charnelle, le mystique Jean de la Croix, qui devait mourir dans la castillane Úbeda alors qu'il aurait tant aimé rejoindre les Indes et était en route vers Séville pour s'y embarquer, a laissé quelques vers de son *Cántico espiritual* :

Jouissons de nous, aimé,  
Et allons-nous contempler dans ta beauté,  
Sur la montagne ou la colline,  
Où jaillit l'eau pure,  
Dans l'épaisseur entrons plus avant<sup>21</sup>.

Le mouvement du poème mystique rejoint parfaitement celui qui est proposé par la mosaïque de plumes. À la suite de l'épouse, on est convié sur la montagne à nous perdre dans « l'épaisseur », selon une force ascensionnelle qui fait traverser l'univers. La contemplation fait passer de la terre à l'eau puis à l'air et au feu, du jour à la nuit. Tous les éléments de l'univers sont reliés entre eux. L'épouse qui s'adresse à l'aimé ressent la puissance de ce mouvement, de cet échange, qui est « élévation vers les hauteurs de l'amour de Dieu ». Ce qu'exprimera quelques années plus tard, en 1558, à propos des Indiens, le franciscain Bernardino de Sahagún : « Il est très certain que tous les Indiens sont nos frères, procédant d'Adam comme nous autres. Ils sont nos prochains,

<sup>21</sup> Jean de la Croix, *Poésies complètes*, édition bilingue par Bernard Sesé, Paris, José Corti, coll. « Ibériques », 1991, p. 52-53.

que nous sommes tenus d'aimer comme nous-mêmes<sup>22</sup> ». Dessinant le corps mystique du Christ, les ailes des oiseaux aztèques, ailes des anges, ont libéré un mouvement, comme un partage de filiation, que ne sauraient annuler ceux qui ont fait disparaître pendant des siècles la mosaïque de plumes, cependant que la bulle *Sublimis Deus* demeurerait ignorée de la plupart des historiens de l'Église. Telle est la « folie de la croix » : on ne peut désormais plus traiter comme de simples objets ceux pour qui le Dieu infirme et fou est mort. L'affirmation du corps mystique du Christ, si elle est prise au sérieux, a des conséquences immenses : philosophiques, théologiques, juridiques, politiques. C'est ainsi que cette mosaïque de plumes, objet artistique et mystique, participe de toute une dynamique à la fois intellectuelle et politique. Son occultation, à l'aube de la modernité, désigne une voie qui conduit à l'exploitation de l'homme par l'homme, voire à la négation pure et simple de l'autre.

Charles Quint, en 1538, considérant que le pape Paul III a contesté ses pouvoirs par la bulle *Sublimis Deus*, l'oblige à donner un bref – qui n'a évidemment pas le même statut que la bulle – par lequel il révoque « tous les autres émis précédemment au préjudice de l'empereur Charles Quint en tant que roi d'Espagne et du bon gouvernement des Indes<sup>23</sup> ». C'est alors que le dominicain Francisco de Vitoria (1492-1546), théologien et juriste de l'université de Salamanque, lié aux milieux humanistes, profondément choqué par la brutalité de la conquête du Pérou, ose courageusement soutenir la position de Paul III et remettre en question la domination espagnole aux Indes. En 1539, l'année même de la composition de la mosaïque de plumes et sans doute de son envoi à Rome, alors que Pedro Mexía à Séville met la dernière main à la première version de sa *Silva de varia lección*, il prononce des *Relectiones* sur les Indiens et sur le droit de guerre, dont le retentissement est considérable. Dans la ligne de Thomas d'Aquin, Vitoria est le premier à adopter un mode d'intervention philosophique sur un sujet d'actualité et à affronter en tant que théologien et juriste la violence de l'événement présent. La conquête des Indes s'est autorisée de la négation de peuples entiers, déplore-t-il. Dans la *Relectio de Indis*, prononcée en 1539 à l'université de Salamanque, Vitoria part des notions de droit naturel et de droit des gens<sup>24</sup>. Il déclare que toute autorité civile procède de Dieu, que l'empereur n'est pas le maître du monde par délégation du pape et que le pape n'est pas le souverain temporel du monde. Il se fonde

22 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexico, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, t. I, prologue, p. 35.

23 Cité par Lewis Hanke, *Bartholomé de Las Casas*, op. cit., p. 118-119.

24 Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, Carta magna de los Indios*, fac-similé du codex de Palencia et trad. castillane par L. Pereña, C. Baciero et F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

sur le principe de la « communauté universelle » pour démontrer que tous les êtres humains, qu'ils soient chrétiens, infidèles ou païens, ont des droits et des devoirs semblables procédant de la loi naturelle. L'Église doit veiller à ce que le bien commun, fin de l'autorité civile, permette à l'homme de réaliser son salut qui est sa fin spirituelle. Il faut refonder le droit, ou plutôt le redéfinir à partir de son fondement divin. C'est la reprise du politique par le théologique ; l'Église, à la suite du Christ, a un pouvoir en matière temporelle en vue du bien spirituel ; ce pouvoir n'est pas de nature temporelle mais spirituelle, car il est ordonné essentiellement à une fin spirituelle. Vitoria soutient que les Indiens conservent la propriété de leurs terres. Le *jus gentium*, ou droit des gens, est un droit positif, reposant sur le consentement universel de tous les peuples. Il est tiré de l'unité humaine et fondé sur la nature. Le but de Vitoria est l'invention d'un droit international composé de règles positives, à la fois précises et stables. L'Europe moderne est alors avide de législation et les thomistes du xvi<sup>e</sup> siècle assimilent le droit et la loi, que distingue Thomas d'Aquin. Le dernier titre de la *Relectio de Indis* de Vitoria est cependant très ambigu : « Ces Indiens, même si, comme cela a déjà été dit, ne sont pas du tout dépourvus de raison, sont cependant si proches des êtres dépourvus de raison qu'ils ne sont pas capables de fonder ni d'administrer une république légitime et organisée selon des critères humains et politiques<sup>25</sup> ». Ce qui n'empêche pas que, dans la *Carta magna de los Indios*, Vitoria affirme que les Indiens sont des hommes et doivent être traités comme des êtres libres, que chaque peuple a le droit d'avoir et de défendre sa propre souveraineté, que le monde doit être régi par la paix et par la solidarité internationale<sup>26</sup>.

Les *Relectiones* de Vitoria ont provoqué la colère des pouvoirs politiques et ecclésiastiques de l'Espagne et, dès la fin de 1539, Charles Quint interdit tous les écrits et les débats relatifs au Nouveau Monde. Cette interdiction radicale explique sans aucun doute que Pedro Mexía n'ait pas souhaité ni pu traiter du Nouveau Monde dans sa *Silva de varia lección*, tandis que fray Pierre de Gand, qui suit attentivement les débats de la péninsule Ibérique, tente de faire parvenir au pape une matérialisation de sa réflexion théologique et anthropologique ; mais il est déjà trop tard et l'interdiction impériale fait que le merveilleux objet sera confisqué au terme de sa traversée océane. C'est ainsi que la mosaïque de plumes réalisée par l'art subtil des Indiens de Mexico pour le pape de Rome, même si elle ne lui est jamais parvenue, vient confirmer la Bulle *Sublimis Deus*. Elle démontre la puissance de droit pour chaque être humain, en son corps et en son âme raisonnable, d'être à l'image et à la ressemblance du Christ. Hôtes

25 *Ibid.*, p. 111.

26 *Ibid.*, p. 115-127.

sur le tableau du même scintillement lumineux, les hommes de l’Ancien et du Nouveau Monde constituent ici dans leur diversité la communauté du corps mystique du Christ.

Les *Relectiones* de Vitoria ne seront publiés qu’en 1557, à Lyon, hors de l’empire espagnol, après que l’empereur en a interdit la diffusion en Espagne. Mais auparavant, en 1550-1551, a eu lieu la controverse de Valladolid, demeurée sans conclusion, et seules les œuvres de Las Casas sont paradoxalement admises à être diffusées en Espagne. L’élaboration des droits des nations et des droits des personnes, ainsi initiée, poursuit désormais un cours secret. « Jamais ne se perdra, jamais ne s’oubliera ce qu’ils ont accompli, ce qui est demeuré déposé dans le livre de peintures, leur renommée, le souvenir de leurs paroles, leur histoire, leur sang », a écrit Hernando Alvarado Tezozómoc pour ses frères Tenochcas dans sa *Crónica mexicáyotl* rédigée vers 1600<sup>27</sup>.

Par-delà les espaces et les temps, la mosaïque de plumes, paraphrase lumineuse de la procession ailée des hommes dans le Christ par analogie de la procession du Verbe en Dieu, prouve que l’art est bien un supplément métaphysique de l’histoire. Exactement contemporaine, l’humaniste et érudite *Silva de varia lección* démontre que la cosmographie est le cadre de toute saisie globale de la complexité du réel et qu’une perspective baroque s’avère nécessaire pour penser la dignité partagée des êtres humains en leur diversité. Pedro Mexía à Séville, comme fray Pierre de Gand à Mexico, chacun à sa mesure et avec ses moyens matériels et immatériels propres, ont bel et bien accepté d’œuvrer à la création d’un nouvel ensemble d’idées concernant l’homme dans le monde, entrelacs complexe dont il serait vain de garder séparés les différents niveaux de discours.

27 Cité par Rubén Romero Galván, *Los Privilegios perdidos*, México, UNAM, 2003, p. 151.



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-Ientile*

Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'au Nouveau Monde pour trouver des *rares* d'hommes différentes à la Renaissance : il existe plusieurs *rares* au sein même de l'Europe, si l'on se réfère à une des acceptions les plus répandues du terme à cette époque, celle de « lignée<sup>1</sup> ». Chaque lignée se définit par rapport à l'ancêtre qui lui a donné naissance. On sait que, pour de nombreux peuples au début de la Renaissance, ce personnage est troyen : les Italiens revendiquent pour ancêtre Énée ; les Français, un certain Francus ou Francion, fils d'Hector ; les Vénitiens, Anténor. Ces généalogies, dont on a souvent mis en évidence le caractère fabuleux dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, jouent un rôle essentiel dans la pensée des « races » au début de la Renaissance, non seulement parce qu'elles permettent de déterminer l'origine d'une lignée, mais aussi parce qu'en raison de l'idée selon laquelle les enfants héritent des qualités biologiques et morales de leurs parents, elles sont la source d'identités familiales et introduisent des divisions à l'intérieur du genre humain. Arlette Jouanna rappelle en effet que « les qualités transmises par le sang sont d'abord des qualités familiales, des qualités de race, en ce sens qu'elles donnent à chaque lignée une personnalité qui lui est propre et qui se perpétue de génération en génération<sup>2</sup> ».

Dès lors, ce modèle de la lignée permet de penser l'unité du genre humain dans une double perspective : en synchronie d'abord, puisque l'existence d'ancêtres différents est la source de divisions à l'intérieur du genre humain, qui permettent d'expliquer les relations de proximité ou d'inimitié entre des peuples contemporains ; selon une chronologie longue ensuite, en ce que ce modèle implique une unité de la lignée depuis son origine jusqu'à son état présent. L'ancêtre est la figure dominante de ce modèle : premier possesseur des

1 A. Jouanna, *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, t. 1, p. 81.

2 *Ibid.*

qualités transmises de génération en génération, il est la référence à partir de laquelle il est possible de définir les caractéristiques d'un peuple.

Ce modèle est plaisamment remis en cause par le narrateur rabelaisien Alcofrybas dans un passage de *Gargantua* où il conteste l'idée que les caractéristiques physiques, morales et sociales des hommes se maintiennent de génération en génération :

Je pense que plusieurs sont aujourd'huy empereurs, Roys, ducz, princes, et Papes, en la terre, lesquelz sont descenduz de quelques porteurs de rogatons et de coustretz. Comme au rebours plusieurs sont gueux de l'hostiaire, souffreteux, et miserables : lesquelz sont descenduz de sang et ligne de grandz roys et empereurs<sup>3</sup>.

288

Alcofrybas prend ici le contre-pied d'une idée qui a été souvent invoquée dans la littérature des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier dans la littérature de cour de l'époque de Louis XII, qui visait à exalter le souverain et à légitimer sa politique. Les œuvres de Jean Lemaire de Belges et de Jean d'Auton, rédigées autour de 1510, mais aussi celles de Jean Bouchet qui en constituent à cet égard le prolongement, exploitent cette idée d'un rapport mimétique entre l'ancêtre et son descendant présent. Écrivant à une époque où le mythe des origines troyennes n'a pas encore été clairement remis en cause, ils mettent en scène la figure de l'ancêtre troyen pour exalter le monarque et son peuple, et pour exprimer les liens qui unissent ou au contraire séparent les peuples les uns des autres.

#### UNITÉ ET DIVISION DES PEUPLES CONTEMPORAINS

Les mythes d'origine sont utilisés par les auteurs des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle comme arguments permettant d'expliquer les relations qui existent entre des peuples contemporains, et donc de justifier l'alliance ou au contraire la guerre entre ces peuples selon des critères généalogiques. Cette utilisation politique du mythe des origines n'est pas propre à la Renaissance<sup>4</sup>, mais est particulièrement développée sous le règne de Louis XII. On peut le constater avec Lemaire de Belges, qui développe dans ses *Illustrations de Gaule et singularitez de Troye* une pensée cohérente de l'unité et de la diversité du genre

3 F. Rabelais, *Gargantua*, chap. 1, dans *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 9.

4 André Bossuat a montré qu'au XV<sup>e</sup> siècle, les Français avaient utilisé des arguments d'ordre généalogique pour contester les prétentions anglaises sur le territoire français (voir « Les origines troyennes : leur rôle dans la littérature historique au XV<sup>e</sup> siècle », *Annales de Normandie*, 8/2, 1958, p. 196).

humain, articulée autour de plusieurs personnages fondateurs : Noé, l'Hercule de Lybie et les Troyens. Retraçant la généalogie des princes européens de Noé à Charlemagne, Lemaire démontre en effet que Noé, père du genre humain après le Déluge, a eu pour descendant l'Hercule de Lybie, ancêtre des Gaulois et des Troyens qui sont eux-mêmes les ancêtres de nombreux peuples européens. Parmi ces peuples se trouvent les Français et les Germains, tous deux descendants du Troyen Francus, fils d'Hector et petit-fils de Priam. Pour argumenter en faveur de l'unité des peuples, Lemaire insiste dans *Les Illustrations de Gaule* sur la figure de l'Hercule de Lybie, personnage fédérant les lignées troyennes et gauloises<sup>5</sup> ; mais ce personnage est absent du reste de son œuvre, tandis que les ancêtres troyens sont fréquemment invoqués. Ce choix peut s'expliquer par le fait que les Troyens sont mieux attestés dans l'histoire littéraire, évoqués dans les chronologies universelles depuis le Moyen Âge, alors que l'Hercule de Lybie est un personnage plus récent que Lemaire a repris aux *Antiquitatum variarum volumina XVII* d'Annius de Viterbe<sup>6</sup> ; mais surtout, seuls les Troyens permettent de penser à la fois la diversité et l'unité du genre humain. Les peuples issus des Troyens sont en effet unis en ce qu'ils partagent une même origine troyenne, mais la diversité de leurs ancêtres est en même temps la source de leur division en divers peuples et nations.

Dans ses ouvrages, Lemaire prône en particulier le rapprochement des deux peuples troyens issus de Francus, les Français et les Germains, et du peuple wallon issu de Bavo, un cousin de Priam ; c'est-à-dire le rapprochement de la France, de l'Empire et des Pays-Bas bourguignons placés sous la gouvernance de Marguerite d'Autriche dont Lemaire est l'historiographe avant de passer à la cour de France<sup>7</sup>. Ce rapprochement est un des enjeux principaux de ses *Illustrations de Gaule*, mais ce motif apparaît également dans la *Concorde du genre humain* de 1509. Lemaire y célèbre la paix de Cambrai, alliance entre l'Empire, représenté par Marguerite d'Autriche, et la France, qui a été signée en décembre 1508. Lemaire, s'adressant à sa protectrice, loue à travers ce traité la réunification des peuples issus de Troie, à savoir les Français, les Germains et les Wallons :

- 5 Sur l'Hercule de Lybie dans les *Illustrations*, voir les chapitres 7 à 9 du livre I (J. Lemaire de Belges, *Les Illustrations de Gaule et singularitez de Troye* [1511-1513], I, éd. J. Stecher, Louvain, Lefever, 1882-1891, t. I, p. 46 sq.).
- 6 Annus de Viterbe, *Antiquitatum variarum volumina XVII* [1498], Parisiis, venundantur ab Joanne Parvo et Jodoco Badio, 1512, en particulier commentaire « *super Berosum* », f. CXIII v<sup>o</sup> et CXXXVII r<sup>o</sup>.
- 7 Sur l'idéologie politique de Lemaire, voir en particulier J. Abélard, « Les *Illustrations de Gaule* de Jean Lemaire de Belges. Quelle Gaule ? Quelle France ? Quelle nation ? », *Nouvelle revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, XIII, 1995, p. 7-27.

Rejointe avec la noblesse troyenne,  
haulx Francz Germains, Walons et Francz Gallicques<sup>8</sup>.

L'expression « noblesse troyenne » fonctionne ici comme l'hypéronyme des divers peuples énumérés ensuite, à savoir les Germains, les Wallons et les Gaulois. Les relations entre ces peuples sont également caractérisées par un recours au lexique de la famille, comme dans les vers suivants, portant sur les Germains et les Wallons :

Et vous Germains, bon germe germinans,  
freres germains de nous autres, Walons<sup>9</sup>.

290 Les Germains et Wallons sont bien deux peuples « frères », car tous deux issus de Troie<sup>10</sup>. Par la référence aux liens généalogiques qui unissent Français, Germains et Wallons, Lemaire légitime ainsi la politique conciliatrice de Marguerite d'Autriche, qu'il présente comme l'initiatrice du traité de Cambrai.

Si les mythes d'origine permettent d'exprimer l'unité de deux peuples différents, ils peuvent inversement en justifier les divisions. Ainsi quand, dans l'*Epistre du roy à Hector*, Lemaire qualifie le peuple turc de « gent estrange<sup>11</sup> », au sens d'« étrangère », il recourt à nouveau au lexique de la famille, mais cette fois-ci pour exclure les Turcs de la famille formée par les descendants des Troyens. Lemaire argumente contre l'ennemi turc en contestant vigoureusement dans ses écrits l'idée que les Turcs descendraient eux aussi des Troyens, présentant au contraire ce peuple comme un usurpateur s'étant arrogé le nom et les terres de Troie<sup>12</sup>. Lemaire prend ici position dans un débat qui a connu une certaine vivacité au xv<sup>e</sup> siècle. L'origine troyenne des Turcs, évoquée dès le vii<sup>e</sup> siècle dans la chronique de Frédégaire, et reprise plus tard par les Turcs eux-mêmes, est en effet tantôt acceptée tantôt contestée au Moyen Âge et à la Renaissance<sup>13</sup>. Selon cette version des origines turques, les Turcs descendraient de Torquotus ou Turcus, fils de Troïlus, lui-même fils de Priam dans l'*Iliade*. À l'inverse,

8 J. Lemaire, *Concorde du genre humain* [1509], éd. P. Jodogne, Bruxelles, Palais des Académies, 1964, p. 58.

9 *Ibid.*

10 P. Jodogne, dans son édition de la *Concorde*, relève le jeu de mots sur « freres germains », qu'il explique par l'origine latine du nom de Germain (J. Lemaire, *Concorde*, éd. cit., n. 67, p. 95). Il nous semble que ce terme fait aussi allusion au lien de parenté entre les Germains et les Wallons.

11 J. Lemaire, *Epistre du roy à Hector*, v. 118, dans J. Lemaire de Belges/J. d'Auton, *Epistre du roy à Hector, Epistre d'Hector au roy*, éd. A. Armstrong et J. Britnell, Paris, STFM, 2000, p. 35.

12 J. Lemaire, *Illustrations*, I, 1, éd. cit., t. I, p. 15. Cette idée est également développée dans l'*Epistre du roy à Hector*, éd. cit., p. 35-36, v. 111 sq.

13 Sur les diverses généalogies attribuées aux Turcs à la Renaissance, voir en particulier M. Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2008, chap. 1 : « The Rise and Fall of the Trojan Turks ».

Lemaire défend l'idée que les Turcs seraient issus des Scythes, « gent estrange et barbare<sup>14</sup> ». Sa position n'a rien de singulier, mais elle traduit cette opposition aux Turcs, à une époque où émerge à nouveau, dans l'entourage de Louis XII et de Maximilien d'Autriche, l'idée d'une croisade. L'objectif affiché du traité de Cambrai était en effet d'assurer la paix entre la France et l'Empire pour que les deux pays puissent mener une guerre conjointe contre les Turcs<sup>15</sup>.

Lemaire fait de cette guerre commune une croisade qui permettra aux Français et Germains de reprendre la ville de Troie dont l'héritage leur reviendrait de droit. Un des enjeux des *Illustrations de Gaule* est ainsi de

persuader aux treshauts Princes de Chrestienté, qu'ilz sont affins et alliez ensemble de toute ancienne origine, de la noblesse de Troye. Et à ceste cause idoines et capables de recouvrer par leur inestimable puissance et vertu, leur ancien heritage, des regnes de Priam, sur la nation Turque, qui l'usurpe sans droit. Ce que lesdits seigneurs extraits d'un mesme sang pourroient bien faire : pourveu qu'ilz fussent unis par concordance finale, comme autresfois ilz ont esté<sup>16</sup>.

La pensée de la diversité du genre humain, divisé en lignées, est ainsi indissociable d'enjeux contemporains politiques et religieux. Au-delà de la perspective proprement courtisane, la mise en scène des liens généalogiques qui unissent les peuples chrétiens issus de Troie permet à Lemaire d'argumenter en faveur d'une croisade contre les Turcs, peuple infidèle et étranger à Troie qui menace l'Europe de sa nouvelle suprématie en Asie.

Le cas des républiques italiennes, et en particulier de Venise, mérite d'être étudié à part. On sait que les Vénitiens sont supposés descendre du Troyen Anténor, dont Darès de Phrygie faisait une figure de traître dans son *De excidio Troiae historia* (*L'Histoire de la chute de Troie*), récit apocryphe de la guerre de Troie datant des premiers siècles de notre ère<sup>17</sup>. Dans le contexte des guerres d'Italie, la trahison d'Anténor est fréquemment rappelée par les auteurs, comme dans la ballade que Lemaire a placée à la suite de son traité anti-vénitien, *La Légende des Vénitiens*. Lemaire y célèbre la bataille d'Agnadel, qui a vu la victoire de Louis XII contre les forces vénitiennes le 14 mai 1509 :

De trahison tous enfans de traïstre  
Sont entachez, soit en taille ou en fonte.

<sup>14</sup> J. Lemaire, *Illustrations*, III, éd. cit., t. II, p. 269-270.

<sup>15</sup> Sur le thème de la croisade dans la littérature de l'époque, voir N. Hochner, *Louis XII : Les dérèglements de l'image royale (1498-1515)*, Seyssel, Champ Vallon, 2006, p. 153-155.

<sup>16</sup> J. Lemaire, *Illustrations*, III, épître à Guillaume Cretin, éd. cit., t. II, p. 257.

<sup>17</sup> Darès de Phrygie, *Histoire de la destruction de Troie*, dans *Récits inédits sur la guerre de Troie*, trad. G. Fry, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 283.

Tel fut Enee, et Anthenor en compte ;  
Telz estes vous, leurs successeurs encore<sup>18</sup>.

L'argument de la trahison est repris chez Jean Bouchet dans le cadre d'une polémique anti-italienne plus large. Comparant les Français et les Romains pour savoir lequel des deux peuples doit emporter la supériorité, Jean Bouchet s'intéresse aux ancêtres de ces deux lignées. Il met ainsi « en balance » Hector et Énée, et conclut à la supériorité des Français en s'appuyant sur l'hypothèse d'une permanence des « complexions et moeurs » d'une génération à l'autre :

Combien que a mettre ces deux fameuses generacions en juste balance je ne estimerois moins pesante la force / l'astuce / la prudence / la hardiesse / la richesse / et la religion des Francoys / que celle des Romains / a commencer a Hector duquel les Francoys sont descenduz / et au proditeur Enee ouquel la gloire rommaine (comme recite Saluste) a prins son iniciation. [...] Car si les enfans tiennent des complexions et meurs des peres / les Francoys se trouveront fors / hardiz / veritables / liberaux et de noble et hault cueur a cause du preux Hector de Troye / Et les Rommains proditeurs / dissimulateurs / deceptifz / ambicieux et usurpateurs d'extrange gloire a cause de Enee qui par avarice vendit l'honneur de son pays et de son parantage a ses adversaires les Grecz<sup>19</sup>.

L'exemple de Virgile interdit de nier les origines troyennes des Romains et des Vénitiens, qui devraient être unis aux Français par le même lien qui unit les Français et Germains. Toutefois, l'argument qu'Antenor et Énée étaient des traîtres permet à Lemaire et à Bouchet d'introduire une division dans ce qui aurait dû être uni. À travers le motif des origines troyennes, les auteurs traduisent ainsi les relations ambiguës que la France entretient avec Venise et plus largement avec l'ensemble des Républiques italiennes.

#### UNITÉ D'UN MÊME PEUPLE À TRAVERS LE TEMPS

Le fait que les figures d'ancêtre puissent exprimer les liens unissant ou séparant des peuples contemporains implique l'unité de chaque peuple en dépit de son évolution dans le temps. Le lien généalogique associant les uns aux autres les peuples issus de Troie reste en effet pertinent dans la mesure où chaque peuple isolément reste lié à Troie.

<sup>18</sup> J. Lemaire, « Balade double », v. 17-20, dans *La Légende des Vénitiens (1509)*, éd. A. Schoysman, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1999, p. 33. L'expression *en taille ou en fonte* a le sens de « de toutes les manières » (glossaire, p. 75).

<sup>19</sup> J. Bouchet, *Les Anciennes et Modernes Généalogies des Roys de France*, Poitiers, Jacques Bouchet, 1527, épître dédicatoire, f. A i v<sup>o</sup>.

C'est en vertu de ce *continuum* du peuple antique au peuple présent que Jean Bouchet peut désigner le peuple français par l'expression de « gent troienne » lorsqu'il décrit dans son *Temple de Bonne Renommée* le combat des Français contre les troupes suisses lors de la bataille de Marignan. Lemaire, dans *Les Illustrations de Gaule*, évoque de son côté la « maison troyenne » de Marguerite d'Autriche et souligne dans le livre III l'équivalence entre « Français » et « Sicambriens », Sicambrie étant la ville fondée par les Troyens échappés de Troie sous la conduite de Francus :

[Sicambre] ensuivant les trasses de son pere Francus et de son ayeul Hector [...] se fit tant aymer des siens, que eux mesmes qui paravant du nom de son pere s'apelloient François, aymerent mieulx deslors en avant estre dits et reclamez Sicambriens : jasoit ce que l'un et l'autre nom leur demoura tousjours, comme synonymes et indifferens. [...] Car il est asavoir, que au temps passé les Princes portoient tant d'honneur et reverence à leurs ancestres ou superieurs, que par dessus leurs noms et surnoms, ilz portoient encore vولentiers ceux de leurs predecesseurs et prochains<sup>20</sup>.

Lemaire établit ainsi un réseau de synonymes (« Troyens », « François », « Sicambriens »), soulignant l'unité du peuple en dépit de ses changements de nom : les changements de nom sont présentés comme accidentels, comme des témoignages de l'histoire vécue par le peuple, mais ne touchent pas à son unité.

Pourtant, cette unité ne va pas nécessairement de soi, comme en témoigne l'échange d'épîtres fictives entre Louis XII et Hector de Troie. Dans la première épître, rédigée par Jean d'Auton, Hector s'adresse à Louis XII pour le féliciter de sa victoire contre les Vénitiens à Agnadell, et se réjouit de ce que le roi se montre un digne héritier de ses propres vertus :

Or ay-je esté l'un de tes feux parens.  
Tu es le mien, voire par droicte ligne.  
Certes aussi ton vouloir ne forligne  
Car en vertuz et toutes nobles formes  
A mes oeuvres par armes te conformes<sup>21</sup>.

Le lien de parenté entre Louis XII et Hector est double, la parenté généalogique s'enrichissant d'une parenté au sens cette fois-ci de similitude physique et morale, conformément à la pensée du temps ; pourtant, la transmission des qualités et vertus de l'ancêtre au descendant n'est pas présentée par Jean d'Auton comme systématique mais comme liée à un bon vouloir, comme l'indique le

<sup>20</sup> J. Lemaire, *Illustrations*, III, éd. cit., t. II, p. 301.

<sup>21</sup> J. d'Auton, *Epistre d'Hector au Roy*, éd. cit., p. 80-81, v. 36-40.

verbe *forligner*. *Forligner*, qui appartient à la famille de *lignage*, a en effet le sens de « s'écarter des valeurs attachées à son lignage, n'être pas à la hauteur de ses ancêtres, dégénérer<sup>22</sup> ». Dès lors, les ruptures sont possibles.

Ce lien de parenté est réaffirmé, de façon problématique dans l'*Epistre du roy Louis XII à Hector de Troye*, que Lemaire rédige en réponse à l'épître de Jean d'Auton. Louis XII s'y adresse directement à Hector :

Or jaçoit ce que des religions,  
Sectes et loix, coustumes, regions,  
Ayt entre nous difference et distance,  
Si sommes-nous tous d'ung sang et substance,  
Trestous extractz de la maison troyenne<sup>23</sup>.

Les liens de sang entre l'ancêtre et le descendant trouvent leur expression à travers le lexique de la famille (« sang, maison »), déjà relevé précédemment, mais aussi à travers la catachrèse de l'arbre<sup>24</sup> présente plus loin dans l'épître de Lemaire :

294

[...] nul n'est tant prochain de toy que jé :  
Tu le scez bien, je ne l'ay pas songié.  
Si est-il vroy que mon tronc, mon blason,  
N'est point sorty d'Hercules ou Jason  
[...] Mais de Francus le tien tresnoble filz<sup>25</sup>.

Ces passages de l'*Epistre du roy à Hector* insistent sur la parenté généalogique de l'ancêtre au descendant, tout en mettant en scène le paradoxe de deux peuples unis par l'origine et que tout semble pourtant séparer : « religions, / Sectes et loix, coustumes, regions<sup>26</sup> ». On a souvent reproché à Lemaire ses anachronismes (notamment sa projection de l'univers des chevaliers sur le monde troyen antique<sup>27</sup>) ; et pourtant, ces propos expriment la conscience d'une différence marquée entre les deux peuples en dépit de leur unité dans le temps. La différence de religions est particulièrement commentée par Louis XII dans l'*Epistre*, où il oppose la religion chrétienne des Français aux croyances païennes des Troyens. Sachant que la religion est une des caractéristiques partagées par

22 A. J. Greimas et T. M. Keane, *Dictionnaire du moyen français*, Paris, Larousse, 1992.

23 J. Lemaire, *Epistre du roy à Hector*, éd. cit., p. 32-33, v. 43-47.

24 Cette catachrèse, qui repose sur un véritable réseau lexical (on relève aussi bien *tronc* qu'*estoc* dans les textes), a un pendant graphique sous la forme d'arbres généalogiques.

25 J. Lemaire, *Epistre du roy à Hector*, éd. cit., p. 45-46, v. 421-425.

26 De même, bien que les Hongrois et les Turcs aient une origine scythe commune, « neantmoins le changement du país et des moeurs, et la diversité de croire en Dieu, les ha faits ennemis si tresmortelz que riens plus » (Lemaire, *Illustrations*, III, éd. cit., t. II, p. 314).

27 Sur les anachronismes de Lemaire, voir par exemple G. Doutrepoint, *Jean Lemaire de Belges et la Renaissance* [1934], Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 253.

tous les peuples issus de Troie par opposition aux Turcs, Scythes et infidèles, on mesure le fossé qui sépare le peuple troyen du peuple français qu'il a engendré.

Cet ensemble de différences soulève la question de savoir, à l'inverse, sur quoi repose l'unité franco-troyenne au-delà du simple lien de sang. On sait qu'à la Renaissance, le modèle de la lignée accorde une importance prépondérante à l'ancêtre fondateur, et c'est bien autour de cet ancêtre que le lien entre Français et Troyens semble établi dans la première moitié du siècle<sup>28</sup>. Hector (bien plus que Francus) apparaît comme le véritable ancêtre des Français. Alors que Francus est toujours dit « fils d'Hector », l'expansion signalant la dépendance du personnage à l'égard de son père, mieux attesté dans les textes antiques et médiévaux et surtout mieux connu, Hector est tout à la fois le héros de l'Antiquité et le preux du Moyen Âge. Le lien entre Troyens et Français s'établit sur la base d'un certain nombre de qualités propres à Hector et souvent rappelées, en particulier sa bravoure et sa noblesse de cœur. C'est bien ainsi que le personnage se présente lui-même dans l'épître de Jean d'Auton :

[...] saiches que je fus  
 Jadis Hector, patron des valleureux,  
 Duc des guerres, chief des chevaleureux,  
 Maistre des coups, des estocz et des tailles,  
 Heurt des combatz et fouldre des batailles.  
 Je fuz Hector, qui par armes acquis  
 Le nom de preux en faisant maintz acquis<sup>29</sup>.

C'est à Hector que Louis XII est comparé dans cet échange d'épîtres fictives. C'est à Hector encore que Lemaire associe le jeune Charles, futur Charles Quint, dans ses *Illustrations de Gaule*. Rattaché à la noblesse française par sa grand-mère Marie de Bourgogne et à la noblesse germanique par son grand-père Maximilien d'Autriche, le jeune Charles est lui aussi un descendant d'Hector. Dans le prologue du texte, le dieu Mercure s'adresse à Marguerite d'Autriche, lui enjoignant de faire de son neveu un « second Hector<sup>30</sup> ». Hector, l'ancêtre, est aussi un modèle. Que la transmission des qualités de l'ancêtre au descendant soit présentée comme une nécessité ou comme une potentialité (ce qui permet de préserver le libre-arbitre de chaque individu), c'est toujours Hector qui est présenté comme l'incarnation première et suprême de ces qualités. Le lien entre l'ancêtre et le descendant repose sur une double parenté, généalogique et

<sup>28</sup> Dans la seconde moitié du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, la remise en cause des origines troyennes dédouble l'image des Troyens, tantôt assimilés à Hector, tantôt au contraire perçus comme un peuple de vaincus.

<sup>29</sup> J. d'Auton, *Epistre d'Hector au Roy*, éd. cit., p. 80, v. 14-20.

<sup>30</sup> J. Lemaire, *Illustrations*, I, prologue, éd. cit., t. I, p. 6.

mimétique, puisque les descendants dignes de ce nom sont ceux qui présentent les mêmes traits physiques et moraux que leurs ancêtres.

Cette double relation, généalogique et mimétique, entre l'ancêtre et le descendant vaut aussi bien à l'échelle des individus, comme en témoigne l'échange de lettres fictives entre Louis XII et Hector, qu'à l'échelle du peuple, et c'est en cela qu'elle est un véritable support d'une pensée du genre humain : le peuple dans son ensemble est pensé comme descendant d'une figure unique. C'est bien en ces termes que Jean Bouchet présentait les Français dans un passage déjà cité :

si les enfans tiennent des complexions et meurs des peres / les Francoys se  
trouveront fors / hardiz / veritables / liberaux et de noble et hault cueur a cause  
du preux Hector de Troye<sup>31</sup>.

296

Le lien de causalité met en relation directe les Français et leur unique ancêtre Hector. La parenté généalogique s'établit dans un rapport univoque, qui exclut aussi bien l'ensemble des générations intermédiaires que l'hypothèse d'autres ancêtres parallèles.

Ce phénomène implique un déplacement de l'échelle de l'individu à celle du peuple, si bien qu'il s'établit un système d'équivalence entre l'ancêtre troyen, le monarque contemporain et le peuple : Hector peut renvoyer dans les textes aussi bien à Louis XII qu'au peuple français. Mais si, dans le cas de l'individu, la transmission des qualités est dépendante d'un bon vouloir qui préserve le libre-arbitre individuel, à l'échelle collective, cette transmission est toujours présentée comme systématique. Les figures tutélaires que sont les ancêtres peuvent alors être utilisées comme métonymiques du peuple qui est descendu d'eux, comme on le voit dans la ballade qui suit *La Légende des Vénitiens* de Lemaire de Belges. Lemaire y célèbre la bataille d'Agnadel en faisant de la victoire de Louis XII sur les Vénitiens la revanche de Priam sur Antéonor, le traître qui a livré Troie aux Grecs. Les strophes s'ouvrent et se referment sur les vers : « Or est Priam bien vengé d'Anthenor / Cent ans accru, tout se paie en une heure<sup>32</sup> ».

Lemaire revient sur cette idée dans l'*Epistre du roy à Hector* : alors qu'Hector, dans l'épître d'Auton, avait exprimé son regret de ne pouvoir apporter son aide à Louis XII dans la bataille d'Agnadel, Louis XII voit dans ces regrets le désir qu'Hector aurait eu de se venger contre les descendants d'Achille et d'Antéonor :

31 J. Bouchet, *Les Anciennes et Modernes Genealogies*, épître dédicatoire, f. A i v<sup>o</sup>.

32 J. Lemaire, « Balade double », dans *La Légende des Vénitiens*, éd. cit., p. 33.

A mon party volontiers aydé eusses  
 Se revenir en ce monde tu peusses  
 Et combatu tes ennemys antiques,  
 Veniciens et faulx Grecz hereticques,  
 Qui tous deux sont descendus d'Achilles  
 Et d'Anthenor, traistres vilains et laitz<sup>33</sup>.

Lemaire transpose ainsi les événements contemporains sur une scène historique fictive, inscrivant l'histoire contemporaine dans la suite directe de l'histoire troyenne. Le genre humain s'articule autour de ces ancêtres, figures fondatrices et clivantes, qui rapprochent le passé et le présent.

### RELECTURES ANTIQUES

Cette pensée du genre humain repose sur une re-construction généalogique, qui s'appuie elle-même sur une relecture des textes antiques. À l'*Iliade* ou l'*Énéide* sont souvent préférés, dès le Moyen Âge, des récits supposés plus authentiques de la guerre de Troie, comme le *De excidio Troiae historia* de Darès de Phrygie et l'*Ephemeris Belli Troiani* de Dictys de Crète. C'est dans cette tradition que s'inscrivent Lemaire et Bouchet lorsqu'ils font d'Antéonor et d'Énée des traîtres. Inversement, l'image d'un Hector brave et noble de cœur s'appuie sur la figure du preux élaborée au cours du Moyen Âge. Cette lecture de la guerre de Troie et de ses héros ne va pas sans poser problème au début du xvi<sup>e</sup> siècle, période où on redécouvre l'*Iliade* d'Homère<sup>34</sup>. Les hommes de la Renaissance héritent du Moyen Âge l'idée qu'Homère était un menteur, mais le fait qu'ils ont accès au texte même d'Homère les force à justifier plus précisément leur interprétation des événements. C'est le cas, par exemple, à propos de l'épisode de la mort d'Hector : Lemaire s'attache à montrer qu'Hector n'a pas été vaincu en combat singulier par Achille mais tué par ce dernier dans une embuscade comme l'affirme Dictys de Crète<sup>35</sup>. La relecture de l'histoire troyenne s'appuie sur un imaginaire littéraire hérité du Moyen Âge et redéfini à la Renaissance.

33 J. Lemaire, *Epistre du roy à Hector*, éd. cit., p. 32, v. 25-30. Pour l'épître d'Auton, voir p. 89, v. 281 sq.

34 N. Hepp, « Homère en France au xvi<sup>e</sup> siècle », dans *Atti della Accademia delle Scienze de Torino. II. Classe di Scienze morale, storiche e filologiche*, vol. 96-2, 1961-1962, p. 389-508. Lemaire dit lui-même avoir pris connaissance du texte d'Homère dans la traduction latine donnée par Lorenzo Valla.

35 J. Lemaire, *Illustrations*, II, 19, éd. cit., t. II, p. 180-181 ; Dictys de Crète, *Éphéméride de la guerre de Troie*, dans *Récits inédits sur la guerre de Troie*, op. cit., p. 166-167.

Ces phénomènes de relecture peuvent modifier complètement la portée des textes antiques, comme on le voit encore dans les *Les Illustrations de Gaule*. Lemaire y cite en exergue du troisième livre un passage du livre III de l'*Énéide* :

*Unam faciamus utramque*

*Troiam animis : maneat nostros ea cura nepotes*<sup>36</sup>.

Ces deux Troies (« *utramque Troiam* ») désignent, dans le texte de Virgile, l'Hespérie et l'Épire, c'est-à-dire l'Italie où Énée part fonder une nouvelle Troie, et l'Épire où Hélénus et Andromaque ont déjà fondé une nouvelle ville. Lemaire donne le contexte de ces vers, mais rappelant que Brutus est affilié à Énée et que Francus est le fils d'Andromaque, il en vient à voir dans ces deux Troies la France et la Bretagne ; puis (sans que le lien logique ne soit parfaitement établi) il fait de ces deux Troies la France occidentale et la France orientale, c'est-à-dire la France et l'Allemagne. Les deux vers de l'*Énéide* sont ainsi sortis de leur contexte pour être appliqués à une tout autre réalité : la prophétie d'Hélénus ne s'applique plus à la situation d'Énée, mais à celle des Français et Germains.

298

Voilà la raison qui mouvoit Helenus, frere d'Hector, de dire à Eneas la substance des vers dessus mentionnez : Faisons que noz deux maisons ne soient qu'une mesme chose. Ce qui advint depuis : cestasavoir, du temps de l'Empereur Charles le grand, qui fut Roy des François Orientaux et Occidentaux : lesquelz sont du vray sang Troyen<sup>37</sup>.

Selon la lecture de Lemaire, le nom propre *Troie* permet ainsi, par métonymie, de désigner toute lignée fondée par des Troyens. Les textes antiques deviennent des preuves supplémentaires de la réalisation, dans l'histoire, de la réunification du genre humain divisé en lignées au moment de la chute de Troie.

Ces phénomènes de relecture invitent à s'interroger sur la part de jeu littéraire pouvant entrer dans ces références aux origines. Les références aux ancêtres fondateurs sont-elles l'expression d'une véritable pensée de l'unité et de la division des peuples partagée par l'ensemble de ces auteurs ?

L'échange d'épîtres fictives entre Hector et Louis XII est révélateur, me semble-t-il, des différences qui opposent Jean Lemaire et Jean d'Auton. Chez Jean d'Auton, on observe d'emblée que le parallèle établi au début de l'épître entre Hector et Louis XII ne se poursuit pas sur l'ensemble du texte. Plus que sur le lien entre le héros troyen et le roi, le texte met l'accent sur l'éloge de

36 « De l'une et l'autre Troye, une mesme faisons : / Et à ce noz neveux d'un courage induisons » (J. Lemaire, *Illustrations*, III, éd. cit., t. II, p. 247 ; cf. *Énéide*, III, v. 504-505). Les éditions actuelles du texte de Virgile portent « *faciemus* » au lieu de « *faciamus* ».

37 J. Lemaire, *Illustrations*, III, éd. cit., t. II, p. 251.

Louis XII. Tous, dieux et demi-dieux (qu'ils soient pro-grecs ou pro-troyens dans les récits de la guerre de Troie), souhaitent la victoire de Louis XII contre les troupes vénitiennes : Jupiter, Neptune, Éole, Mars, Vulcain, Mercure, Pallas, et même le Grec Hercule<sup>38</sup> ; et Louis XII est dans la suite du texte comparé à de nombreux personnages historiques et mythologiques dont le point commun réside avant tout dans le fait qu'il s'agisse de personnages de combattants ou de conquérants glorieux :

Qui a ce fait ? Ce n'est pas Hercules,  
 Hector, Jason, Theseus, Achilles,  
 Dayre, Cyrus, Alexandre, ou Pompée,  
 Ne les Cesars lesquelz ont usurpée  
 Toute la terre et mise soubz la main  
 Dominante de l'empire rommain,  
 Charles le grant nommé par tout le monde,  
 Artus le preux, chief de la table ronde,  
 Ou bien quelq'un des chevaliers errans  
 Tenans par tout combatz, jouxtes et rangs.  
 En est-ce l'ung de ceulx-là ? Certes, non ;  
 C'est ung Loys douziesme de ce nom<sup>39</sup>.

Dans cette comparaison élogieuse de Louis XII avec de grandes figures historiques et mythologiques, d'Auton rassemble tous les grands personnages aptes à exalter le roi, sa bravoure, sa qualité de héros. Ce faisant, il introduit quelques distorsions dans son texte : d'abord en ne respectant pas l'*ethos* du narrateur (il est peu probable qu'Hector fasse l'éloge de personnages grecs), ensuite en dédoublant l'image d'Achille, présenté au début du texte comme un traître<sup>40</sup> et à présent comme un héros. Ces incohérences sont l'indice d'un usage de l'histoire et de la mythologie antiques comme répertoire d'images topiques. L'ancêtre troyen ne peut pas, dès lors, être le point d'articulation d'une véritable pensée du genre humain.

Dans l'épître de Lemaire, au contraire, seuls les Troyens sont utilisés pour exalter le roi. Plus généralement encore, on observe que l'ensemble de son œuvre présente une grande cohérence dans les figures historico-mythologiques utilisées, Hector étant systématiquement présenté comme une figure positive, à l'inverse des Grecs et en particulier d'Achille qui sont qualifiés de fourbes, de menteurs, de traîtres. On retrouve cette même cohérence chez Bouchet, qui

<sup>38</sup> J. d'Auton, *Epistre d'Hector au Roy*, éd. cit., p. 85-86, v. 161-206.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 91, v. 343-354.

<sup>40</sup> Hector se plaint d'avoir été tué par trahison : « Et eusse fait d'eulx [les Grecs] finale raison / Si n'eusse esté occis par trayson, / Ce que je fuz d'Achilles » (*ibid.*, p. 80, v. 25-27).

refuse à Achille les portes du temple de bonne renommée, mais les doutes qu'il exprime par endroits sur l'historicité des origines troyennes limitent la portée de ce modèle<sup>41</sup>. La vision de Lemaire est la plus ambitieuse : la mise en scène de l'ancêtre troyen, dont Anne Schoysman a montré à propos de *La Légende des Vénitiens* qu'elle était à la fois un « procédé de rhétorique persuasive » et « un des instruments de l'historiographe »<sup>42</sup>, est l'expression d'une pensée globale et cohérente du genre humain qui s'appuie sur une généalogie universelle des peuples depuis Noé et qui intègre les grands héros de l'antiquité. L'ancêtre troyen est non seulement un motif pour célébrer les hauts faits de ses protecteurs et légitimer leur politique, il est aussi partie prenante de l'histoire des peuples européens, source à la fois d'unité et de division à l'intérieur du genre humain.

---

41 J. Bouchet, *Le Temple de Bonne Renommée*, éd. Giovanna Bellati, Milano, Vita e Pensiero, 1992, p. 282-284. Ce passage, où Bouchet célèbre les grands héros troyens et vitupère le traître Achille, se termine sur l'évocation d'Anténor, ancêtre des Vénitiens, « si nous croyons ès livres anciens ».

42 A. Schoysman, « *La Légende des Vénitiens* de Jean Lemaire : quelle historiographie ? », *L'Analisi linguistica e letteraria*, 1, 1998, p. 107.

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*

La découverte de l'Amérique et le renouvellement des savoirs géographiques ont entraîné un élargissement étonnant de l'écoumène<sup>1</sup>, rendant nécessaire de repenser la diversité des « races<sup>2</sup> » et l'unité du genre humain. Les travaux fondamentaux de Giuliano Gliozzi ont souligné que, dans cette émergence d'une nouvelle anthropologie, les discours géographique et généalogique s'appellent et s'interpénètrent sans cesse<sup>3</sup>. Or, si cette interpénétration s'impose à l'échelle mondiale à un moment où les Européens tentent de s'expliquer le peuplement du quatrième continent, elle ne naît pas *ex nihilo*. Par ailleurs, cette association des deux discours continue d'être mobilisée à d'autres échelles et à d'autres fins. Dans les pages qui suivent, nous voudrions donc relire quelques « longs poèmes » du XVI<sup>e</sup> siècle qui ont la particularité de traiter non de l'espace du monde ou des populations récemment « découvertes », mais bien de régions françaises ainsi que de leurs habitants. Il s'agira d'étudier comment la généalogie – ce λόγος (discours, mais aussi rationalité) de la γενεά (race, descendance, postérité) –, et la géographie (cette écriture de la terre) contribuent toutes les deux, dans une certaine poésie épique, à rendre compte de la diversité du genre humain à l'échelle régionale. Signalons en passant que la question des échelles est au cœur de la cosmographie et de la cartographie renaissantes, ainsi que l'ont démontré les travaux de Frank

- 1 Jean-Marc Besse, *Les Grandeurs de la terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS Éditions, 2003.
- 2 Il n'est pas besoin ici de rappeler à quel point l'emploi du mot *race* est problématique dans le contexte du XVI<sup>e</sup> siècle. Il existe de nombreuses études sur ce sujet. Parmi les plus récentes, se rapporter à Elizabeth Spiller, *Reading and the History of Race in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge UP, 2011.
- 3 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théâtète Éditions, 2000.

Lestringant et de Monique Pelletier<sup>4</sup>. Il existait au XVI<sup>e</sup> siècle une réelle tension entre, d'une part, (le désir d')une image unifiée de la nation et du monde et, d'autre part, la production de cartes (et de poèmes) à grande échelle. Après quelques remarques préliminaires sur *La Cosmographie universelle* de François de Belleforest (1575), dont le but est d'éclaircir quelque peu la relation existant alors entre la géographie et la généalogie dans la pensée cosmographique, nous évoquerons d'abord *La Rochelléide* (1575) de Jean de la Gessée et ensuite *La Savoye* (1572) de Jacques Peletier du Mans.

#### FRANÇOIS DE BELLEFOREST

302

La table des matières de *La Cosmographie universelle* de Belleforest constitue à elle seule une ample preuve du fait que, dans les années 1570, à l'écriture de la terre – à la géographie – préside également une rationalité de la *γεμεά*. On y trouve juxtaposés des chapitres proprement géographiques consacrés à « la grande, excellente, & ancienne cité de Paris » et à ses bâtiments et institutions, et des chapitres généalogiques : « De la seconde ligne des Roys de France, commençant à Pepin jusques à Hue Capet », « Des Roys de France sortis du sang d'Anjou, & des Comte de Paris », « De la succession, & genealogie des Roys de France », etc<sup>5</sup>. On relève de semblables juxtapositions non seulement à l'échelle nationale, mais également à d'autres échelles. Il y a par exemple un chapitre sur « La genealogie du Roy Capet, & de ses successeurs jusques à nostre temps » juste avant un chapitre intitulé « De Lorraine, & Brabant » ; ou encore tel autre sur « La genealogie des Ducs de Lorraine modernes, sortis par femme de l'estoc de France » après un chapitre sur « Les Ducs & Comtes de Lorraine, & de Brabant » et avant un chapitre sur « la comté de Flandre ». Il en va de même dans les chapitres consacrés à d'autres pays. Pour l'Angleterre, Belleforest évoque « la grande Albion qui est Angleterre » et ses « citez » puis, plus précisément, le « Royaume d'Angleterre, & [...] sa situation & fertilité », avant de proposer un « Catalogue des Roys d'Angleterre » ; pour le Portugal, il passe d'une description du « Royaume de Lusitanie ou Portugal, & [de] la succession des roys d'iceluy » à une véritable « genealogie des Roys de Portugal ». Pour l'Italie, c'est pareil : Belleforest évoque d'abord la « Nouvelle contention

4 Frank Lestringant, *L'Atelier du cosmographe, ou l'Image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 44-55, pages que j'ai commentées dans *Errance et cohérence. Essai sur la littérature transfrontalière à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 17-18. Monique Pelletier, « National and Regional Mapping in France to About 1650 », dans *The History of Cartography*, dir. J. B. Harley et David Woodward, t. 3, *Cartography in the European Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 1480-1503.

5 François de Belleforest, *La Cosmographie universelle*, Paris, Michel Sonnius, 1575, t. 1, table des matières (h.p.).

pour le royaume de Naples », puis « La genealogie des Roys de Naples » ; dans le contexte de l'Allemagne, notre auteur décrit d'abord « la division des pays de Saxe » avant de détailler « La genealogie des ducs de Saxe », d'abord « Lunebourg » avant « La genealogie des Ducs de Lunebourg ». On trouve un schéma similaire pour les pays non européens. On peut citer l'exemple des chapitres sur les « villes de Hongrie » et sur « la mort d'Atille, roy des Huns » qui voisinent avec celui consacré à « La genealogie des rois de Hongrie ». On voit donc que pour décrire la terre habitable, Belleforest a recours à deux langages qui, bien qu'ils occupent souvent des chapitres distincts, sont parfois difficiles à démêler.



Fig. 1. Belleforest, *La Cosmographie universelle*, 1575, col. 85-86.

## CATALOGVE DES ROYS D'ANGLE-

terre, commençant à Henry second, au temps duquel fut tué  
sainct Thomas l'Archeuesque.

	1	2	3	4	5	6
Il faut noter, que l'au- teur n'a pas luy en la fa- çon des in- bres, que tiennent au- ourd'huy les Anglois. Car ils com- ptent leurs roys depuis Guillaume le conquere- tant, dont la lignee dure jus- ques au- jourd'huy.	Henry se- cond.	Richard, qui alla à la terre sainte.	Iean qui se sub- mit au Pape.	Henry troi- sime.	Edouard quatrieme, qui dompta les Escollois.	Edouard cin- quieme.
	7	8	9	10	11	12
	Edouard sixieme, qui vain- quit leroys de France.	Henry quatri- me duc de Her- ford.	Héry cin- quieme qui vain- quit les Normas.	Héry sixieme, qui fut chassé du Royaume par ses sub- iects.	Edouard septieme, qui com- batte longuement pour recou- rer le royaume, duql le frere Richard succeda au Royaume par le parricide de ses neueux.	Henry septieme, fre- re de Henry sixieme, recouura le Royau- me, qui luy escheut par le grand pere.
	13	14	15	16	17	18
	Henry 8. qui renouua le vœu fait au Pape. Il a eu six femmes, & a engen- dré de	Catharine d'Espagne Anne Bolene Ieanne Semerie Anne de Cleues Catharine Hauard Catharine Paiair	Marie qui mourut l'an de son aage 42. de grace 1158.	Elisabeth, qui fut prononcee Royne l'an 1562. de son aage 23.	Edouard 6. qui mourut l'an de son aage 17. de grace 1551. de son regne 6.	Et selon le saint-Edouard, qui regne aujourd'hui, est le sixieme. Autrement on y trou- uera beau- coup plus d'Edouards si on copie depuis le commen- cement.

Fig. 2. Belleforest, *La Cosmographie universelle*, 1575, col. 99-100.

304

Ainsi que le suggère déjà la souplesse terminologique (généalogie, succession, catalogue, etc.), la présentation des descendance ne suit pas un seul modèle. Selon le pays et la région, elle peut prendre des formes différentes. Pour l'Angleterre, Belleforest ajoute, en complément de longues descriptions textuelles, une carte du pays (fig. 1) et une sorte de petit arbre généalogique (fig. 2). La généalogie va d'Henri II d'Angleterre, le premier roi des Plantagenêts, jusqu'à Édouard VI mort en 1553 à seulement quinze ans. Pour l'Écosse, Belleforest se contente d'une longue énumération des rois (fig. 3). Dans le chapitre sur le « Royaume de Castille », la mise en page fait en sorte qu'une simple énumération plus ou moins narrativisée ressemble par moments à une ébauche d'arbre généalogique. Certes, cette diversité de formes n'est pas surprenante à une époque qui, même dans les ouvrages à prétention scientifique, privilégie la *varietas*. Peu importe sous quelle forme elle se présente, la généalogie (royale, ducale, etc.) d'un pays est dans *La Cosmographie universelle* une composante essentielle de la description géographique. On peut laisser à Belleforest le soin de résumer les enjeux, voire de s'auto-théoriser : « avant que de nommer un pays, il faut qu'il y ait un peuple<sup>6</sup> ». Cette phrase, tout un programme, nous servira de point de départ pour réfléchir à l'unité et à la diversité du genre humain dans la poésie épique régionale.

6 *Ibid.*, col. 161.

**LA GENEALOGIE  
DES ROYS DES  
COSSE DES LE COMMENCE-  
ment iusqu'à ceux que Munster men-  
tionne en son liure**

10 E seroit priuer le lecteur d'une grande com-  
11 modité, si l'auteur recitant les roys qui ont  
12 regné sur l'Escolle de la memoire de noz  
13 peres, & ometta les premiers noms, ne le releuiés  
14 de celle peine, & n'allions esplucher les siecles plus  
15 anciens pour veoir qui & quelz furent ceux qui  
16 premierement commanderent sur ceste nation, &  
17 cecy ensuyuant les historiens qui ont deschiffé les  
18 gestes des Princes Insulaires, & cecy le plus briue-  
19 ment, qu'il nous sera possible.

1 En l'an du monde donc. 48 69. Et auant la ve-  
2 nue de Iesus Christ au monde. 330. Ferguz fut  
3 le premier qui porta le nom de roy des Escos-  
4 sois en Ibernée, & vainquit Cael roy des Bretos,  
5 & regna 25. ans, & mourant fut enterré sur vn  
6 Escueil de mer, qui encoire porte le tiltre de  
7 Cragferguz de son nom.

2 A cestuy succeda Feritare son frere, qui ayant re-  
3 gné. 15. ans fut traistieusement occis par Ferle-  
4 ge son neveu, & fils du deffunt roy Ferguz.

3 De cestuy fut successeur Mainle plus petit des  
5 enfans de Ferguz, qui imitant vn roy Romain  
6 Pompile, ne s'adonna qu'à la religion de ses  
7 dieux, vint des ceremonies d'Egypte, & mou-  
8 rut ayant regné 29. ans plus presté de vieillesse  
9 que accablé de maladie.

9 Iosine son frere luy succeda qui regna heureu-  
10 sement, & iustement par l'espace de 34. ans, &  
11 mourut à Berigone.

10 Cestuy eut pour successeur son fils Fimam ho-  
12 me iuste, & deuotieux à ses Dieux, lequel donna  
13 l'Isle de Man aux Dryades, où il vobit que  
14 fut le principal siege de leur prestrie, & mou-  
15 rut ayant regné. 30. ans.

11 A Fimam succeda Durste, lequel estant inutile,  
16 & se voyant fut occis par la conspiration de  
17 toute la noblesse, apres qu'il eut regné. 9. ans.

12 Euene. 1. du nom cousin du susdict venant à la  
18 couronne, secourut les Pictes contre les Bre-  
19 tons, lesquels il vainquit pres les mons nom-  
20 mez de Wicklandie, & bastit le fort qu'à present  
21 on dit Dounlafage, & ayant regné. 19. ans il fi-  
22 na heureusement la vie.

13 Son bastard nommé Gille tascha de se faire roy  
23 tyranniquement, & d'exterminer la race de Dur-  
24 ste, & pour ce faire il se fit mourir plusieurs de la  
25 noblesse & quatre enfans princes du sang royal:  
26 mais Doual se chassa, & luy s'enfuyant fut occis  
27 en Irlande, apres que par l'espace de 2. ans il eut  
28 tenu le royaume d'Escoce.

14 Euene. 2. du nom & neveu du roy Fimam, vint  
29 à la couronne, & apaisa les troubles s'esnou-  
30 uans es Isles Orcades & ce fut luy qui bastit en  
31 Mauraine la ville de Euernez, & Euerlothe en  
32 Loquahabrie, qui est à present ruinee, & ayant re-  
33 gné paisiblement. 17. ans, passa de ce siecle.

15 Il laissa la seigneurie à Ederer petit fils du roy  
34 Durste, lequel secourut Cassibellan roy de la  
35 grande Bretagne contre Iule Cesar, & regna.  
36 48. ans, duquel temps ceste Isle fut faite tribu-  
37 taire aux Romains.

16 Son fils Euene. 3. du nom florissa des vertus de  
38 son pere, comme celuy, qui ayant regné. 7. ans,

Fig. 3. Belleforest, *La Cosmographie universelle*, 1575, col. 109-110.

Or, le cas de la généalogie des rois de France chez Belleforest est autrement intéressant et doit retenir un instant notre attention : au couple géographie-généalogie il associe en plus la poésie épique<sup>7</sup>. Tout comme plus tard dans ses *Grandes Annales de France* (1579), Belleforest cite dans son catalogue des rois de France des descriptions poétiques dont un nombre important est puisé dans *La Franciade* de Ronsard, poète que Belleforest qualifie d'« Homere Gauloys<sup>8</sup> ». À propos de Pharamond, par exemple, Belleforest fournit un certain nombre de détails historiques, puis il cite un extrait du quatrième livre de *La Franciade* (1572) de Ronsard pour mieux décrire ce Pharamond. Il cite d'ailleurs non seulement la description elle-même (« c'est le Roy PHARAMONT / Qui, des Gaulois abaissant un peu l'ire / Et le desir conceu sous Marcomire / D'asujeter les terres et les rois, / Adoucira son peuple par

7 Se rapporter à Bodo L. O. Richter, « Ronsard and Belleforest on the Origins of France », dans Heinz Bluhm (dir.), *Essays in History and Literature presented by fellows of the Newberry Library*, Chicago, Newberry Library, 1965, p. 65-80 ; Donald Stone Jr., « The Boundaries of history and literature: Belleforest's *Grandes Annales* and Ronsard's *Franciade* », *Renaissance et Réforme*, 28, n° 3, 1988, p. 207-213 ; Phillip John Usher, *Ronsard's Franciad*, New York, AMS Press, 2010, p. xxxiii.

8 Belleforest, *La Cosmographie universelle*, op. cit., col. 232.

les loix ») mais aussi la question posée par Francus qui avait fait prononcer cette description à la prophétesse Hyante : « Quel est celuy de royale aparance / Qui d'un grand pas tous les autres devance, / Et d'olivier se couronne le front<sup>9</sup> ? » Il est donc légitime de parler d'une véritable interpénétration des langages géographique, généalogique et épique.

#### JEAN DE LA GESSÉE

306

Relisons à présent *La Rochelléide* (1575) de Jean de la Gessée<sup>10</sup>, un texte qui traite du siège de La Rochelle, lequel, ordonné par Charles IX et commandé par le futur Henri III (alors duc d'Anjou), dura du 11 février au 26 juin 1573. Klára Csűrös range ce poème dans la catégorie des *longs poèmes* de type « historique-événementiel<sup>11</sup> ». Or, *La Rochelléide* retient notre attention ici parce qu'elle soulève la question de l'unité nationale en décrivant ce qui la menace : le protestantisme. Le premier point à souligner est que *La Rochelléide* représente le siège de la Rochelle comme un problème simultanément géographique et généalogique, lequel se résume dans une opposition omniprésente dans le poème entre *Rochellais* – en moyen français : *Rochellois* – et Valois. Le tout début du poème annonce cette confrontation entre une généalogie monarchique (et catholique) et un peuple défini plutôt par un lieu géographique (en l'occurrence calviniste) : « à present j'entonne les alarmes, / Et nobles faits, des principaus Gendarmes, / Qui soutenant l'honneur de nos Valois, / Ont assiégré les murs des Rochelois<sup>12</sup> ». Cette rime (Valois/Rochelois), aux cinquième et sixième vers du poème, donne le programme de tout le poème puisque *La Rochelléide* célèbre la geste du duc d'Anjou (le frère du roi) en tant que Valois. L'enjeu essentiel – la geste du duc – consiste à rapatrier les « Rochelois » dans l'espace national « Valois », à faire rentrer une communauté circonscrite dans l'espace dans la généalogie orthodoxe. Le mot *Valois* est utilisé de cette façon à de nombreuses reprises pour souligner à quel point la geste du duc n'est pas celle d'un héros autonome mais bien celle de sa γενεά. Les Valois sont même qualifiés à un moment donné de « race ».

Un deuxième point, essentiel, est que les Rochelois sont définis spatialement. On pourrait peut-être dire qu'une généalogie (celle des Valois) part à l'assaut d'une géographie. Il faut donc examiner la représentation de la géographie de la

9 *Ibid.* Voir Ronsard, *Œuvres complètes*, éd. Paul Laumonier, Paris, Nizet, coll. « Société des textes français modernes », t. 16, 1983, IV, p. 989-996.

10 Nous citons d'après l'édition suivante : Jean de la Gessée, *La Rochelléide, contenant un nouveau discours sur la ville de la Rochelle*, Paris, Gilles Blaise, 1573.

11 Klára Csűrös, *Variétés et Vicissitudes du genre épique*, Paris, Champion, 1999, p. 388.

12 La Gessée, *La Rochelléide, op. cit.*, sig. B i'.

Rochelle dans ce texte. Pour délimiter l'espace, le poète évoque surtout « les murs des Rochelois », ou alors « tes murs », « ton mur » ou « ta muraille »<sup>13</sup>. Il insiste ainsi sur ce mur pour dire l'espace à reconquérir : un « Prince valeureux » est « Pres d'envahir les Rochelois sans crainte »<sup>14</sup>. En cela, La Gessée est extrêmement proche de la description que propose Belleforest de cette même ville dans sa *Cosmographie universelle*. Dans un volet intitulé « Des pays de Saintonge », Belleforest s'attarde précisément sur le caractère fermé, défensif, de la ville. La Rochelle, écrit-il, serait même la « forteresse de tout le pays » en raison certes du fait qu'il y a « la mer d'un costé [et] les marais de l'autre » (ce qui rend la ville *a priori* inabordable) mais aussi parce qu'elle est « si forte de murs, ramparts, bouleuerts, fossez, & autres munitions, de tours, & deffences ». La Rochelle possède ainsi plus de moyens de défense qu'« aujourd'huy [n'importe quelle] ville en Gaule »<sup>15</sup>. Pour Belleforest, comme pour La Gessée, cet espace fermé constitue une sorte d'entorse à l'unité nationale : à La Rochelle, dit Belleforest, prêchent « les ministres Calviniens », lesquels ont « chass[é] les ecclesiastiques » ; la ville s'est ainsi remplie des « ennemis conjurez des Catholiques, & rebelles au Roy leurs souverain Prince »<sup>16</sup>. Le poète et le géographe représentent donc tous deux La Rochelle comme un espace fermé et qui se soustrait à la fois à l'espace national et à la généalogie royale.

La Gessée – qui écrit avant la fin du siège – fait dire au prophète Protée, lequel s'adresse à la ville elle-même, ceci : « Je te predis le terme de ton estre »<sup>17</sup>. La Rochelle, que le poète appelle cette « fière cité », ne sera donc bientôt plus. Autrement dit, les calvinistes (ou « Rochelois ») en seront chassés. Les murailles et les renforts qui, chez La Gessée et Belleforest, servent à décrire la ville seront, prédit le prophète, détruits : « Ore, tes murs, & renforts si superbes, / Peut estre un jour s'égalleront aus herbes ». Les palais, de même, ressembleront peut-être « aus deserts, & buissons »<sup>18</sup>. Cette géographie catastrophique s'oppose à celle de Paris et de la nation, voire aux généalogies mythiques : « tu n'es point une seconde Troïe »<sup>19</sup>, dit-il à la Rochelle, alors que Paris est une « merveilleable Cité », « des Rois le siege »<sup>20</sup>, alors que la France en général est connue comme une « fertile region » mais qui souffre « [à cause de] la Religion ». La Gessée dit même que la France est « l'œil de l'Europe »<sup>21</sup>. Cette même opposition se

13 *Ibid.*, sig. Bi', Bii', Ci', Cii'.

14 *Ibid.*, sig. B iv'.

15 Belleforest, *La Cosmographie universelle*, op. cit., col. 167.

16 *Ibid.*, col. 169.

17 La Gessée, *La Rochelléide*, op. cit., sig. Bii'.

18 *Ibid.*, sig. Bii'.

19 *Ibid.*, sig. Bii'.

20 *Ibid.*, sig. Civ'.

21 *Ibid.*

retrouve dans un sonnet publié à la suite du « long poème ». Là aussi, le poète s'adresse à La Rochelle :

VILLE, qui n'as d'egale en ce monde habité,  
Fier monstre á plusieurs chefs, ouvriere d'injustice,  
Hydre repullulante en cháque malefice,  
Reine d'apostasie, & d'infidelité.  
Mere d'ambition, fille d'iniquité,  
Alaitée d'orgueil, nourriciere de vice,  
Fusil d'emotion, abyme d'avarice,  
Rempart des assasins, haineuse d'equité.  
Ville en pompe módainne á marcher coútumiere,  
Des hommes de renom l'homicide premiere,  
Tigresse en cœur felon, gouffre de tout effroi.  
Tu cheris les méchans, ton audace est brutale,  
Tu depites le ciel, & fais guerre á ton Roi,  
Et bref Ville tu n'as en terre ton egale<sup>22</sup> !

308

La petite échelle qui permet de voir la « ville » et l'écoumène (« ce monde habité ») sert à singulariser la ville et surtout à capter son caractère rebelle et monstrueux. La Gessée multiplie les qualificatifs : « fier monstre », « ouvriere d'injustice », « Hydre repullulante », et ainsi de suite. À l'issue de cette réflexion, on voit donc à quel point le dernier appel de Protée dans *La Rochelléide* – rappeler « Tes chers Subiets á semblable opinion / Pour rembrasser la Foi vraiment Chrestienne<sup>23</sup> » – est proprement géographique et généalogique : si les réformés se reconvertissent au catholicisme, ils réintégreront l'espace national et la lignée royale. Jean de la Gessée, dans sa *Rochelléide*, ne traite pas directement les questions soulevées par la découverte du Nouveau Monde (le peuplement de l'Amérique, l'origine commune des populations, etc.). Pourtant, il faut admettre que l'unité du genre humain à l'échelle régionale et nationale y est évoquée selon des modalités fort similaires. Si La Gessée ne demande pas « d'où viennent » les Protestants ou si ceux-ci appartiennent à l'espèce humaine, il n'en interroge pas moins leur réalité en esquissant la difficile conciliation des discours géographique et généalogique, car dans la France majoritairement catholique du xvi<sup>e</sup> siècle certains devaient voir dans la ville de La Rochelle une sorte de *nouveau monde* moins lointain.

---

22 *Ibid.*, sig. Eiii<sup>v</sup>.

23 *Ibid.*, Dii<sup>i</sup>.

Le cas de *La Rochelléide* n'est pas unique. En 1572, Jacques Peletier du Mans publiait à Annecy *La Savoie*, un poème en décasyllabes que Klára Csűrös range dans la catégorie des épopées de type « historique-descriptif<sup>24</sup> » et dont Louis Terreaux a dit qu'il s'agit d'une « sorte de poème géographique<sup>25</sup> ». Comme *La Rochelléide*, *La Savoie* représente un espace précis, mêlant description géographique et informations généalogiques – encore une fois dans le contexte des guerres de Religion<sup>26</sup>. Un point majeur les sépare pourtant : tandis que *La Rochelléide* met en scène la prise d'une ville huguenote et l'espoir de sa réintégration dans l'espace national et la généalogie royale, *La Savoie* chante la nature d'une région située aux confins de la France et de l'Italie pour en faire un havre de paix et de liberté, à l'abri des luttes qui ravageaient la France, un espace oppositionnel puisque non touché par les « troubles ». Comme l'explique Louisa Mackenzie, le lecteur du poème entre dans une Savoie « presque française », dans un paysage « presque pastoral », bref dans un espace qui « articule ouvertement les tensions entre l'histoire et l'idéal »<sup>27</sup>. Peletier établit notamment une opposition entre Paris, ici un lieu de corruption et non la « merveilleable Cité » de La Gessée, et la Savoie, dont la beauté de la nature serait la preuve d'une sorte de pureté morale. Il s'agit encore une fois de découper dans l'unité nationale un groupement humain qui s'y oppose mais qui a sa propre identité régionale signalée par un gentilé – ici, Peletier parle des *Savoisiens* (Savoyards). En quoi les *Savoisiens* appartiennent-ils à leur géographie ? En quoi celle-ci reflète-t-elle leur *différence* ? Et comment ces particularités ou ces singularités régionales s'articulent-elles par rapport à l'unité nationale ?

D'abord, précisons quel est ce poème et essayons de définir en quoi il n'est pas seulement descriptif – ou du moins comment sa façon de décrire recèle des complications importantes. En guise de présentation, on peut dire que *La Savoie* « promène » son lecteur à travers différents lieux de la région éponyme. Le lecteur y voit donc des fleuves et des ruisseaux, toute la gamme des arbres et des plantes, des sentiers abrupts et les cimes enneigées, des montagnes qui montent si haut dans les nuages qu'elles rivalisent avec le ciel. En effet, Peletier décrit ces éléments – et bien d'autres encore – de la nature savoyarde, éléments

24 K. Csűrös, *Variétés et Vicissitudes du genre épique*, op. cit., p. 388.

25 Louis Terreaux, « Jacques Peletier et la Savoie », dans Yves Giraud (dir.), *Le Paysage à la Renaissance*, Fribourg, Éditions universitaires, 1988, p. 215-227, ici p. 215.

26 Nous citons d'après l'édition originale : Jacques Peletier du Mans, *La Savoie*, Annecy, Jacques Bertrand, 1572. Voir aussi l'édition moderne : Jacques Peletier du Mans, *La Savoie*, éd. C. Pagès et F. Ducloz, Annecy, Moutiers-Tarentaise, 1897.

27 Louisa Mackenzie, *The Poetry of place: lyric, landscape, and ideology in Renaissance France*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 176.

qu'il nomme à un moment donné « de memorables signes<sup>28</sup> ». Pendant deux pages, Peletier décrit également la bataille sanglante d'un ours et d'un taureau, animant ainsi le paysage en insistant sur la présence de la vie animale, laquelle description se lit comme l'une de ces comparaisons propres au texte épique – sauf qu'il lui manque la trame narrative dont elle serait le prolongement imagé. On voit que la géographie que décrit Peletier ne relève pas du *locus amoenus*. La nature, ici, peut se révéler dangereuse et inhospitalière. Deux exemples : les avalanches, bruyantes et destructrices, sont susceptibles d'écraser les villages situés trop haut dans les montagnes<sup>29</sup> ; ou alors, d'effrayantes inondations menacent villes et villages<sup>30</sup> – les rues de Chambéry, explique Peletier, en furent récemment victimes<sup>31</sup>. Par ailleurs, le poète exprime à maintes reprises une certaine hésitation quant au pouvoir descriptif et aux limites du poème. De la beauté des fleurs, par exemple, Peletier dit qu'il *pourrait en deviser*<sup>32</sup> – mais il s'en retient. De même, le temps lui interdit de faire une description aussi développée qu'il pourrait le souhaiter<sup>33</sup>. L'intéressant, c'est que Peletier postule cet inachèvement comme une partie intégrante de sa poétique : trop dire, décrire « toutes les places<sup>34</sup> », ce serait ne pas rendre justice à la grâce de la région. Il faut aller encore plus loin pour dire non seulement que le poème hésite à décrire mais que, s'il est effectivement descriptif, il n'est pas *seulement* descriptif. Ce poème est loin d'être un simple catalogue des éléments naturels de la région. *La Savoie* de Peletier vise autre chose : donner à voir (même *donner à ressentir*) la présence d'un poète – et au-delà la présence de l'humain – dans une région donnée. Il s'agit d'un affrontement ou d'une confrontation. À la fin du poème, Peletier dit justement non qu'il a passé deux ans en Savoie, mais que pendant deux ans il a *hanté* cette région, un verbe plus éloquent qu'il n'y paraît de prime abord. On voit déjà donc que *La Savoie*, qui décrit la géographie d'une région spécifique, ses montagnes, ses rivières, sa faune et sa flore, cherche à articuler non un lieu idéalisé, mais bien un espace qui, dans son existence concrète et poétique, exige une présence humaine, ce que Peletier résume dans les vers suivants :

Ce que j'ai dit des Montagnes, ameine  
 Joye & profit à cete vie humeine.  
 Mais le bonheur de l'homme, & special  
 A sa nature, est d'estre social :

28 Peletier du Mans, *La Savoye*, *op. cit.*, p. 64.

29 *Ibid.*, p. 15.

30 *Ibid.*, p. 59.

31 *Ibid.*, p. 62.

32 *Ibid.*, p. 33.

33 *Ibid.*, p. 38.

34 *Ibid.*, p. 30.

C'est l'homme seul, qui rend le lieu spectable :  
 Non pas le lieu, qui rend l'homme acceptable :  
 Et la vertu, jointe à l'humanité,  
 Donne aux païs toute leur dignité.  
 Tu es en paix, Savoye, & as des hommes :  
 A quoi se tient il qu'eureuse ne te nommes<sup>35</sup> ?

Dans ces vers, Peletier résume – dans une formule proche autant de Belleforest que des penseurs modernes de l'espace – le fait que la présence humaine permet de voir et de comprendre la géographie, mais que celle-ci n'entretient aucune relation causale avec le *caractère* des humains qui y vivent. Pourtant, Peletier n'en décrit pas moins l'unité des « Savoisiens ». À la page suivante du poème, le lecteur entend la rime *montueux/vertueux* : un « païs montueus » (à savoir la Savoie, bien entendu) peut être en même temps le « païs des Vertueus ». La Savoie est donc montueuse et les Savoisiens vertueux, mais la relation du premier constat au deuxième n'est pas de l'ordre des causes. Mais pourquoi Peletier traite-t-il les Savoisiens de « vertueux » ? C'est parce qu'ils ne participent pas – ou du moins, ils participent moins – aux guerres de Religion. La Savoie, dans ce poème, est un contr'espace au sens où l'entend Michel Foucault<sup>36</sup> : la guerre civile sévit tout autour, mais pas là. À un moment donné du poème, Peletier explique qu'il arriva dans la région en 1570, soit à une date où les « grands troubles gauliques » sévissent depuis « huit ans entier »<sup>37</sup>. Parlant de lui-même à la troisième personne, le poète dit que « Peletier, en malaise » s'y réfugie et, ainsi réfugié, contemple la nature. Le poème évoque donc une région-refuge où la contemplation de la nature s'oppose à la participation aux guerres civiles. « Avise bien », dit Peletier à la Savoie, « [tu es la] favorie des Cieus »<sup>38</sup>. Or, bien que la géographie ne soit pas à l'origine du caractère vertueux des Savoisiens et qu'elle n'explique pas la paix régionale, la géographie participe directement à la contemplation de la nature que cherche le poète. Aussi la géographie n'est-elle pas non plus purement juxtaposée. Contempler la géographie de la Savoie est une façon (active, comme nous le verrons) d'échapper aux *troubles*, lesquels *troubles* sont absents grâce à la vertu des Savoisiens. Il y a donc tout un nœud de

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>36</sup> Voir Michel Foucault, *Le Corps utopique. Les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009. Voir aussi Phillip John Usher, « "On ne vit pas dans un espace neutre" : pour une lecture hétérotopologique de Jérusalem au XVI<sup>e</sup> siècle », dans Dominique de Courcelles (dir.), *Parcourir le monde. Les voyages d'Orient au Moyen Âge et dans la première modernité*, Paris, École nationale des Chartes, 2013, p. 89-103.

<sup>37</sup> Peletier du Mans, *La Savoye*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 56.

correspondances. Un passage en particulier révèle à quel point la géographie de la région coïncide avec la paix civile et avec la vertu des Savoisiens :

Lieus destournez, hauteurs precipiteuses,  
Froid paisage, & voies raboteuses,  
Là où quant plus l'oeil se trouve arrêté,  
Plus a d'espace, plus a de liberté :  
Vangeurs esluz de ma solitudine,  
Qui mesme avez trop peu de solitude,  
Si ce n'etoit que des lieux separez  
Je vâ cherchant tous les plus egarez :  
Si parmi vous ancor' n'est la macule  
Du sang Civil, duquel je me recule,  
Ayant refuge aus asiles sacrez,  
Fuiant les lieux poluz & massacrez :  
Et toi, Eco, à qui mes vers raisonnent,  
De qui les fins distinctement resonnent,  
Fidele issue à mes plus justes criz :  
Et toi, dieu Pan, témoin de mes Ecriz :  
Vous, Demidieux, & vous, Nimphes compagnes,  
Et vous, ô Seurs, habitans ces Montagnes,  
Ferez vous point par vos uniz accors,  
Quelque Genie amoureux d'un seul cors,  
Lequel rempli de votre faveur, entre  
Dedans ce rond, duquel je tien le centre,  
Et dont les traitz loin de moi estenduz,  
De toutes pars dedans moi soint renduz<sup>39</sup> ?

312

Les « Lieux detournez », lit-on, les « hauteurs precipiteuses », le « Froid paisage » et les « voies raboteuses » fournissent à la fois « Plus [...] d'espace, & plus de liberté », loin des troubles. À la première personne, le poète dit que « des lieux separez » il va « cherchant tous les plus egarez » où « ancor' n'est la macule/ Du sang Civil, duquel ie me recule ». Ce poème qui vise à « chanter l'admirable facture/ Des bastiments ouvrez de la nature<sup>40</sup> » chante donc, surtout, *la paix* : « O bien eurus, qui sagement mesure/ De cete paix la duree & l'usure<sup>41</sup> ! » Les « lieux destournez », la hauteur des montagnes, la basse température, le caractère « raboteux » des sentiers sont à l'origine de la contemplation. Et

---

39 *Ibid.*, p. 28.

40 *Ibid.*, p. 3.

41 *Ibid.*, p. 55.

plus le regard du poète s'accroche sur cette nature, plus celle-ci interpelle et interrompt celui-là, plus il y a d'« espace » et de « liberté ». Les lieux fondent donc l'espace. Et dans cet espace-là vit Echo qui donne une voix au poète autant que les Muses elles-mêmes : « Echo, à qui mes vers résonnent ». Nous l'avons déjà dit : ce n'est pas une géographie idéalisée : les villages comme Bonneval, particulièrement exposés à la Bise, ce vent du nord qui arrive des Alpes, sont comme « asiegez<sup>42</sup> » par le froid au point que chaque famille y est comme « emprisonnée » et condamnée à vivre pendant six mois d'une seule « fournee » de pain<sup>43</sup>. Et pourtant, ces familles ne pourraient vivre nulle part ailleurs : elles ne pensent pas « autres endroiz meilleurs », elles ne voudraient pour rien au monde « vivre ailleurs ».

La *γενεά* que décrit Peletier dans *La Savoie*, c'est donc un peuple rattaché à un paysage montueux qui, du fait précisément de son caractère rugueux, raboteux, du fait de ses hauteurs et de ses anfractuosités, attire le regard du poète et lui ouvre de nouveaux « espaces » de paix. C'est une *γενεά* dont la vertu semble innée – mais cette présence vertueuse dans la Savoie est ce qui rend cette géographie lisible ou, comme dit Peletier, « spectacle ». Or il est intéressant de remarquer que le gentilé « Savoyen » n'est utilisé que peu de fois et à chaque fois d'une manière différente. La première fois, le gentilé décrit non les habitants eux-mêmes, mais bien les Muses de la Savoie : celles qui furent « de la Grece hostesses anciennes » sont devenues, à présent, « Savoisiennes<sup>44</sup> ». C'est une *translatio musarum* de la Grèce vers la Savoie, thème connu depuis les *Odes* d'Horace : « *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio* » (« La Grèce vaincue soumit son farouche vainqueur / et porta les arts au Latium sauvage<sup>45</sup> »). La deuxième fois, le mot *Savoyens* renvoie, simplement, aux habitants de la Savoie : « Les Savoyens, que l'avarice honneste / Iournellement aus travaux amonnest / Estans en paix, voyent les estrangers / Alans, venans, aveuglez aus dangers ». À la différence des étrangers, les Savoyards sont, dit Peletier, « chez [eux] » : « “Bon est le lieu, auquel tel comme on naist, / On vit content d'estre cela qu'on est”<sup>46</sup> ». La deuxième fois, le gentilé qualifie non les habitants eux-même, mais (en simple adjectif) le chant des bergères « qui chantent / de leurs amours » : « Ce sont des voix fortes & pectorales : / Motz tous exquis, & de Parisien, / Tout frais tournez en bon Savoisien<sup>47</sup> ». Pour être

42 *Ibid.*, p. 23.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 3.

45 Horace, *Épîtres*, trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978, II, v. 156-157.

46 Peletier du Mans, *La Savoye*, *op. cit.*, p. 26.

47 *Ibid.*, p. 46.

précis, ce n'est donc plus un gentilé. Pourtant, le chant des bergères, faits de mots « savoisiens », s'oppose aux mots de la capitale, tout comme la paix et la vertu des Savoyards s'opposent à la guerre environnante. Le couple *Savoïens/Savoïennes*, en plus de nommer les habitants de la Savoie, s'oppose aussi aux mots Parisien/Grèce-ancienne.

Un dernier élément généalogique doit être évoqué, concernant non les habitants mais bien le « prince » qui gouverne la région ainsi que son épouse, la dédicataire du poème. Il s'agit, bien sûr, du duc Emmanuel-Philibert (dit « Tête de fer ») et de son épouse, la fille de François I<sup>er</sup>, la princesse Marguerite de France. La *Savoie* est ainsi dédiée « A TRESILLVSTRE PRIN- / CESSE MARGUERITE DE / France, Duchesse de Savoye / & de Berry<sup>48</sup> ». On se rappelle que le traité du Cateau-Cambrésis, signé en 1559, restitua les États de Savoie au duc. À un moment donné, Peletier écrit ceci :

314

Ainsi Savoye est eureuse par elle,  
En son assiete & force naturelle :  
Eureuse ell' est, pour les divers espriz,  
Qui dedans elle ont origine pris.  
Et qui lui font, par pieteus office,  
Recognoissans ce premier benefice :  
Eureuse ell' est du Prince qui la tient,  
Et en seureté paisible l'entretient<sup>49</sup>.

La vertu, la paix, le bonheur de la région peuvent donc être imputés à son « assiette », à sa force « naturelle », aux esprits qui y sont nés, ainsi qu'à ce prince, le duc Emmanuel-Philibert, qui « tient » la région, qui est le garant de la paix. Il est profitable de comparer *La Savoie* à la description de cette même région dans la *Cosmographie* de Belleforest. Chose peut-être inattendue, les deux auteurs semblent se heurter à la difficulté de la description. Belleforest pour sa part constate qu'il y a « tant de seigneuries qu'il [lui] seroit impossible de les [...] denombrier » et qu'il aurait également « de la peine à [...] descrire les villes », cette fois parce qu'il n'a pas « eu des advertissements ». Il ne dira donc presque rien de « Chambéry, assise en la region des anciens Nanatuates, & la souveraine du pays, où les Princes dont leur residence ordinaire, & y tiennent le lict de Justice, & souveraineté ». La manchette a beau indiquer que Chambéry est la « ville capitale de Savoye », Belleforest n'en dira pas plus<sup>50</sup>. Quant à Peletier, pour celui-ci la difficulté représenterait moins une difficulté qu'une

48 *Ibid.*, p. 3.

49 *Ibid.*, p. 46.

50 Belleforest, *La Cosmographie universelle, op. cit.*, t. 2, col. 396.

hésitation : « Si je vouloi' dire toutes les places, / Tous les detroiz pleins de neigeuses glaces, / Il s'i perdroit la grace & le plaisir ». Le temps et le désir, dit-il, l'appellent « ailleurs<sup>51</sup> ». De part et d'autre, alors, dans la prose du cosmographe autant que dans les décasyllabes du poète, la Savoie ne fera l'objet que d'une description partielle.

Beaucoup plus que Peletier, Belleforest s'attache à dresser un arbre généalogique, faisant remonter les « Savoisiens » aux « Allobroges ». Belleforest remet notamment en question le lien unissant (selon certains et surtout Béroze) les Savoyards aux « Scythes », ce peuple mythique par excellence : « ne sçauroit on deffendre cette course Scythique que sous l'aveu des enfans de Noé, qui partans des limites Scythiens, à sçavoir de l'Armenie, peuvent avoir donné cause à quelques uns de dire que les Sabatiens estoyent venus de Scythie<sup>52</sup> ». La description de la Savoie est à la fois généalogique – « le Duc de Savoye commande à present (j'entens excepter le Piedmont) sur tout ce que le temps passé fut compris sous le nom des Saliens ou Sabatiens Allobroges » – et géographique : « Le Duché de Sauoye donc a pour borne du costé de Ponent les deux grandes rivieres du Rhine, et du Rosne ; et vers le Septentrion, depuis les terres Alemandes, etc.<sup>53</sup> ». La plus grande partie de la *notice* ne concerne que la généalogie, depuis les comtes de Savoie jusqu'aux ducs les plus récents. Chez Belleforest, a-t-on résumé, les informations géographiques « ne sont qu'une catégorie de données aux côtés des généalogies, des chronologies ou des formes d'organisation politique », d'où le fait que Belleforest estime « pertinent de décrire sur plus de trois cents lignes la succession des ducs ». Il ajoute même leur arbre généalogique, depuis Amédée VII (r. 1383-1391) jusqu'à Emmanuel-Philibert (r. 1553-1580), comme quoi « la dimension spatiale de la ville s'efface derrière sa fonction politique<sup>54</sup> ». *La Savoie*, donc, décrit une région – mais elle fait autre chose aussi. Elle articule le rapport entre sa géographie (belle, certes, mais aussi escarpée, rêche, anguleuse) et une certaine « unité » humaine, qu'il nomme « savoienne », pour faire de cette région un espace de paix à l'écart des guerres de religion, grâce à la fois à la vertu des habitants (qui rendent la géographe « spectable ») et au pouvoir politique pacifique. Nous sommes, d'une certaine façon, aux antipodes du poème de Jean de la Gessée. Et pourtant, les discours (géographique, généalogique) sont les mêmes.

Au début de cette réflexion, nous annonçons que notre propos était de traiter la question de l'unité et de la diversité du genre humain à l'échelle régionale

51 Peletier du Mans, *La Savoye*, *op. cit.*, p. 30.

52 Belleforest, *La Cosmographie universelle*, *op. cit.*, t. 2, col. 394.

53 *Ibid.*, col. 396.

54 Étienne Bourdon, *Le Voyage et la Découverte des Alpes. Histoire de la construction d'un savoir (1492-1713)*, Paris, PUPS, 2011, p. 328.

en relisant deux « longs poèmes ». Il ressort de cet essai que chacun des deux poèmes, dont les titres se réfèrent directement à des lieux précis à l'intérieur de la nation, évoque la diversité d'une région – sa géographie et ses habitants – au moyen d'une interrogation des rapports entre ces deux parties constitutives *et* en rattachant la partie au tout (à savoir la *nation* française). La France constitue une certaine « unité » du genre humain mais celle-ci recèle en même temps une grande diversité. Le *corpus* des « longs poèmes » régionaux, dont nous n'avons évoqué ici que deux exemples, se révèle donc, autant que le *Théâtre français* de Bouguereau, une façon de réfléchir aux identités multiples d'un pays à une époque où le problème de l'unité du genre humain se pose à l'échelle planétaire avec une intensité toujours renouvelée.

L'ORDRE DU MONDE.  
RÉGIONS ANTIQUES ET PEUPLES MODERNES  
DANS LES PREMIÈRES CARTES DU MONDE IMPRIMÉES

*Georges Tolia*s

La réflexion sur les modes de diffusion des peuples à la surface de la terre constitue un des aspects du vaste débat de la Renaissance autour de l'unité et la diversité ethnique ou raciale du genre humain<sup>1</sup>. Nous nous proposons ainsi d'approcher les notions de race et d'histoire sous un angle spécifique, et d'étudier les modes de représentation cartographique de la répartition des peuples entre la fin du xv<sup>e</sup> et le début du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Parmi la vaste gamme des représentations géographiques narratives ou visuelles, nous nous limiterons aux premières cartes du monde imprimées, pour examiner certaines des ressources dont les géographes de l'humanisme se servirent pour doter la présence des peuples de la terre habitée d'une fonction herméneutique et structurale dans l'organisation du monde. Nous nous proposons d'examiner leur fonction dans la construction de l'image du monde en évaluant les priorités qui ont inspiré ces représentations et leurs rapports à l'héritage géographique médiéval et ancien.

Notre hypothèse de départ est qu'une organisation régionale et ethnoculturelle du monde s'imposa lentement entre le milieu du xv<sup>e</sup> et le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle. Cet agencement s'exprima par le recours à une unité spatiale jusqu'alors inédite, qui recouvrait en même temps les peuples ou nations et leurs territoires : la « région<sup>3</sup> ». Cette notion-clef fut lentement élaborée au cours des xv<sup>e</sup> et du xvi<sup>e</sup> siècles par le développement de la cosmographie qui imposa des critères de

1 Sur ce débat, la thèse de Giuliano Gliozzi reste l'ouvrage de référence : *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théâtète Éditions, 1977.

2 Le terme de *race* était relativement fluide aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles et recouvrait une riche variété de sens. La notion était exprimée par le vocable *natio*, qui signifiait *naissance* et désignait de la sorte une vaste gamme de notions avoisinantes spécifiques ou générales, allant de la souche et de la lignée, jusqu'au genre, à l'espèce, au peuple et à la tribu, voire à la nation.

3 Les cartes de Ptolémée sont considérées comme des cartes régionales par la bibliographie actuelle, et Ptolémée comme le pionnier d'une géographie régionale. Voir Didier Marcotte, « Ptolémée et la constitution d'une cartographie régionale », dans G. Cruz Andreotti, P. Le Roux, P. Moret (dir.), *La Invención de una geografía de la Península Ibérica*, t. II, *La época imperial*, Madrid/Málaga, Casa de Velázquez, 2007, p. 161-172. Le terme *région* n'est pas historique. Les sources des xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles utilisent le plus souvent le terme traditionnel

géographie politique à la description du monde. À cette fin, les cosmographes de l'humanisme recoururent à l'association des sources géographiques de l'Antiquité tardive ou chrétienne (Gaius Solinus, Isidore de Séville, Macrobius, etc.) et des matériaux géographiques grecs de l'époque impériale, surtout les cartes régionales de Ptolémée et les descriptions géographiques de Strabon. Le recours à cette nouvelle notion spatiale visait surtout à servir les ambitions de définition territoriale des États-nations émergents de l'Occident. Néanmoins, la représentation cosmographique se voulait universelle. L'agencement régional fut ainsi appliqué à l'ensemble du monde habité. Les connaissances géographiques modernes acquises par les hommes du pouvoir, de la guerre, du commerce ou de l'Église, furent de la sorte imbriquées dans les délimitations régionales ptoléméennes, ce qui imposa les conceptions territoriales de l'Empire romain aux réalités du XVI<sup>e</sup> siècle.

#### PROVINCES NATURELLES ET RÉGIONS HISTORIQUES

Dans le catalogue raisonné des cartes du monde imprimées, édité par Rodney Shirley<sup>4</sup>, les deux premières mappemondes modernes sont autant de témoins de la coexistence de deux systèmes parallèles dans la perception et l'agencement du monde à cette fin du XV<sup>e</sup> siècle. Il s'agit plutôt de la transition d'une organisation provinciale à une autre, régionale, la première étant destinée à s'éclipser. Les deux œuvres sont bien connues. La première (fig. 1) est la carte du monde insérée dans le *Rudimentum novitiorum*, une histoire universelle très en vogue, publiée pour la première fois à Lübeck en 1475, mieux connue par sa traduction française (*Mer des hystoires*). La seconde (fig. 2) est la carte du monde de la *Chronique de Nuremberg*, publiée par Hartmann Schedel en 1493. La géographie des provinces définies par leurs frontières naturelles (montagnes, fleuves et côtes) et représentées sous la forme de petites collines ou îlots, déployées autour de Jérusalem et parcourues par les quatre fleuves du Paradis, cède la place à une représentation schématique et abstraite du monde connu, réparti en régions. Les descendants de Noé sont placés derrière les vents à trois des coins de la carte, tandis que les races monstrueuses de la littérature classique figurent sur une liste de dessins en dehors de la carte. Les deux œuvres sont inspirées par le même désir de promouvoir une organisation cohérente des unités spatiales qui constituent le monde connu, mais leurs modèles sont différents. La mappemonde du *Rudimentum novitiorum* s'aligne sur la

---

*provincia* et plus rarement celui de *regio*. Nous l'avons néanmoins adopté pour éviter le terme *nation*, chargé d'un sens particulier dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

4 Rodney W. Shirley, *The Mapping of the World: Early Printed World Maps, 1472-1700* [1984], London, The Holland Press Publishers, 1987.

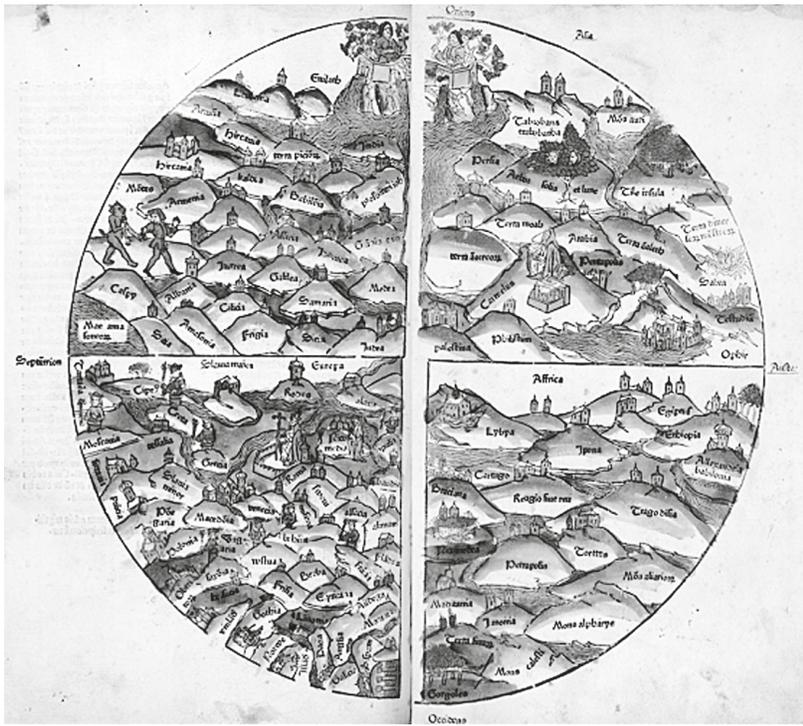


Fig. 1. Anonyme, Carte du monde avec l'agencement par provinces.  
Publiée dans le *Rudimentum novitiorum*, Lübeck, 1475

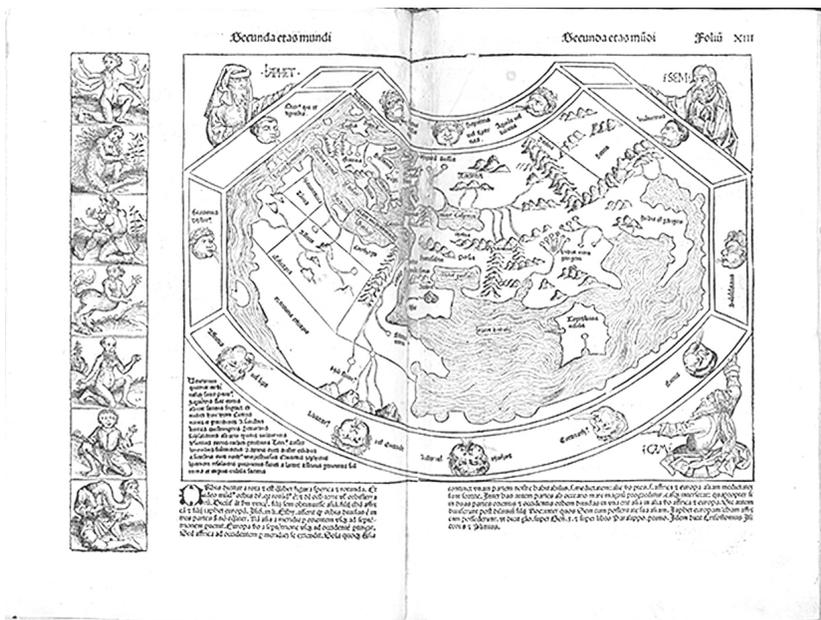


Fig. 2. Hartmann Schedel, Carte du monde avec l'agencement régional ptoléméen.  
Publiée dans le *Liber Chronicarum*, Nuremberg, 1493

représentation circulaire des trois continents répartis autour de la Méditerranée (Europe, Asie et Afrique), subdivisés en provinces définies par des critères naturels. La mappemonde du *Liber chronicarum* opte pour une projection inspirée par Ptolémée<sup>5</sup>, et suit son organisation interne en régions définies par des critères ethnoculturels et politiques, qui imposait les peuples et leurs territoires comme unités de base de la structure du monde.

320

Les deux cartes du monde dont il est ici question ne constituent pas des œuvres autonomes. Ces représentations spatiales émergent dans le contexte de projets d'envergure encyclopédique, d'inventaires du monde qui tendent à illustrer les modes de distribution des lieux, des races et des cultures. Des spécialistes issus de disciplines variées ont analysé à plusieurs reprises ce changement radical de paradigme cosmographique. Ils ont étudié les enjeux multiples de la transition de l'image dite « médiévale » à une autre dite « moderne », mettant l'accent sur la pression des découvertes, l'avènement d'une image mathématique du monde intervenu sous l'égide de Ptolémée, les avancées de l'exégèse visuelle en géographie. Toutes ces études restent importantes et stimulent notre compréhension du lent processus épistémologique qui devait conduire à rectifier l'image du monde. Néanmoins, à de rares exceptions près, elles laissent toutes inexploré un aspect central du renouveau cosmographique, la réorganisation interne de l'image du monde, la conception nouvelle de sa structure régionale.

L'émergence de l'idée régionale désignant le territoire d'un peuple et ainsi une entité spatiale à la fois géographique et historique, politique et culturelle, est en effet négligée par la recherche. Néanmoins, l'idée reste étroitement liée à la mutation des savoirs et aux transferts qui s'opèrent dans la conception et la représentation du monde. Car l'idée régionale s'attache à la consolidation des États-nations en Europe, à l'avènement d'une nouvelle conscience historique, à la curiosité ethnographique et culturelle de l'humanisme. Elle se rattache surtout au renouveau de la géographie politique imposé par la cosmographie universelle et à la volonté d'insérer dans un système normatif la totalité des connaissances sur les peuples qui habitaient le globe terrestre. Le manque d'intérêt de la part des spécialistes est d'autant plus frappant si l'on considère que les régions du monde, telles qu'elles furent conçues et projetées par les cosmographes de l'humanisme, ont instauré un ordre spatial qui reste plus ou moins en vigueur jusqu'à nos jours.

Les concepts spatiaux sont des constructions culturelles. Ils sont le résultat de transferts constants entre la politique et la culture, l'idéologie et l'imagination géographique. Ils sont sujets à une multitude de facteurs variables

---

5 Un Ptolémée mis à jour d'après les connaissances modernes, et « démathématisé », puisque la carte ne comprend pas de graduation de latitude et de longitude.

et interdépendants, que la géographie essaie de rationaliser. Les concepts spatiaux sont investis d'une signification sociale et culturelle. Ils comprennent une étendue spatiale et une signification culturelle, des caractéristiques environnementales et économiques, des expériences individuelles et collectives. Par conséquent, la hiérarchie des notions spatiales construite par la géographie fait partie du processus idéologique<sup>6</sup>. Les notions régionales sont un des éléments centraux dans lesquels la géographie, en tant que discipline formelle, interfère avec l'idéologie, les intérêts d'État, les différents systèmes de représentation collective. Pour ces raisons, nous devons garder à l'esprit que les concepts régionaux du début de l'époque moderne ne sont pas des élaborations intellectuelles anodines, mais des éléments fondamentaux dans les débats autour de l'identité, dans les visions politiques et dans les croyances partagées.

La plupart des entreprises de description régionale étaient inspirées par un esprit patriotique et visaient à définir les territoires ethnoculturels historiques en tant qu'espaces de pouvoir<sup>7</sup>. À cette fin, les humanistes réexaminèrent leurs concepts spatiaux. Leur tâche n'était pas évidente. Il leur aurait fallu préserver l'image unie du monde tout en faisant apparaître la diversité des cultures, mettre en exergue les composantes régionales ou nationales. Le processus était lent : inauguré par Pétrarque, il parvint à maturité durant la seconde partie du xv<sup>e</sup> siècle, avec deux œuvres qui offrirent les modèles des définitions régionales et leurs subdivisions en provinces : l'*Italia Illustrata* de Flavio Biondo, et la *Cosmographia* d'Enea Silvio Piccolomini<sup>8</sup>. D'une certaine manière les deux œuvres se complètent, donnant un sens nouveau à l'échelle des représentations cartographiques de l'espace proposée par Ptolémée : topographie pour le local, chorographie pour un pays, et géographie pour l'ensemble de la terre. Suivant leur modèle, les géographes humanistes recoururent à l'organisation spatiale proposée par les géographes grecs de l'époque impériale, surtout de Ptolémée et

- 6 Voir Matthew Edney, « Mapping Parts of the World », dans James R. Akerman and Robert W. Karrow Jr. (dir.), *Maps: Finding Our Place in the World*, Chicago, University of Chicago Press for the Field Museum and the Newberry Library, 2007, p. 117-57.
- 7 Voir Michael Biggs, « Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation », *Comparative Studies in Society and History*, 41/2, 1999, p. 374-405. Voir aussi les études classiques : David Buisseret (dir.), *Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 ; Norman J. W. Thrower, *Maps and Man: An Examination of Cartography in Relationship to Culture and Civilization*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1972 ; J. B. Harley, « Maps Knowledge and Power », dans S. Daniels and R. Lee (dir.), *Exploring Human Geography*, Arnold, London, 1996.
- 8 Sur Enea Silvio, voir Nicola Casella, « Pio II tra geografia e storia : la Cosmografia », *Archivio della Società romana di storia patria*, ser. 3, vol. 26, fasc. 1-4, 1974, p. 35-112. Sur Flavio Biondo, voir Riccardo Fubini, « La geografia storica dell'*Italia illustrata* di Biondo Flavio e le tradizioni dell'etnografia », dans L. Avellini et L. Michelacci (dir.), *La Cultura umanistica a Forlì fra Biondo e Melozzo*, Bologna, Il Nove, 1997, p. 89-112.

de Strabon<sup>9</sup>, et inventèrent des types nouveaux de représentation géographique : la géographie antiquaire ou historique, pour l'échelle régionale, provinciale ou locale<sup>10</sup>, et la cosmographie pour l'échelle globale. Cette dernière consistait en une synthèse hybride de géographie physique et humaine, un genre narratif et visuel, se situant à la confluence de la géographie politique universelle, de l'ethnographie et des annales du monde<sup>11</sup>. Le récit cosmographique devait prendre en compte les éléments de la géographie physique, tout en organisant sa matière à partir des peuples qui habitaient la terre, et en offrant leurs portraits historiques, politiques et culturels.

Les géographes de l'humanisme se servirent amplement des documents visuels<sup>12</sup>. Le pouvoir démonstratif des représentations cartographiques proposées par Ptolémée, avec leur autorité mathématique et leur valeur de référence « objective », les conduisit à insérer des vues des paysages et des portraits de villes, des plans topographiques et, surtout, des cartes : cartes du monde, des continents et des régions. L'usage des documents cartographiques s'avéra central dans les projets antiquaire et cosmographique, aussi bien au niveau descriptif qu'au niveau structural. Enfin, l'invention de l'imprimerie accéléra le rythme des phénomènes que nous étudions, standardisant et diffusant les conceptions spatiales et imposa dans la sphère publique les images puissantes des définitions spatiales et leurs conventions cartographiques<sup>13</sup>.

322

- 9 Pour la réception de Ptolémée en Occident, voir Patrick Gautier Dalché, *La « Géographie » de Ptolémée en Occident (IV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols, 2009, ou la riche bibliographie antérieure. Pour la réception de Strabon, voir Aubrey Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam, Hakert, 1975 ; M. V. Anastos, « Pletho, Strabo, and Columbus », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 21, 1952, p. 1-18.
- 10 Voir Patrick Gautier Dalché, « De Pétrarque à Raimondo Marliano : aux origines de la géographie historique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 79, 2012, p. 161-191.
- 11 Pour la cosmographie, voir Marica Milanese, « Geography and Cosmography in Italy from xv to xviii Century », *Memorie della Società Astronomica Italiana/Journal of the Italian Astronomical Society*, vol. 65, n° 2, « La cultura astronomica e geografica in Italia dal xv al xviii secolo », 1994), p. 443-468 ; Frank Lestringant, *L'Atelier du cosmographe ou l'Image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991 ; Jean-Marc Besse, *Les Grandeurs de la terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS Éditions, 2003 ; voir aussi *Les Méditations cosmographiques à la Renaissance [Cahiers Saulnier 26]*, Paris, PUPS, 2009.
- 12 Sur la place des cartes dans la cosmographie de la Renaissance, voir Denis Cosgrove, « Images of Renaissance Cosmography, 1450-1650 », dans *The History of Cartography*, dir. J. B. Harley et David Woodward, t. 3, *Cartography in the European Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 55-98.
- 13 Voir Chandra Mukerji, « Printing, Cartography, and Conceptions of Place in Renaissance Europe », *Media, Culture and Society*, 28/5, 2006, p. 651-669 ; voir aussi l'étude classique d'Elizabeth Eisenstein, *Printing as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, New York, Cambridge University Press, 1979.

On sait que la plupart des cartes régionales, représentant des pays particuliers, apparurent au xv<sup>e</sup> siècle et qu'elles étaient dans leur majorité liées à la mise à jour de la *Géographie* de Ptolémée<sup>14</sup>. Il s'agit là d'un phénomène complexe, lié au développement de l'État-nation et à la récupération des idées géographiques de l'Antiquité sur l'organisation ethnoculturelle du monde. En effet, les origines de l'idée régionale en géographie peuvent se retrouver dans la production grecque antique et ses priorités ethnographiques et culturelles. La géographie grecque proposait un agencement herméneutique du monde qui prenait en compte non seulement les éléments naturels mais aussi – et surtout – les peuples et leurs cultures. D'Hérodote à Strabon, les géographes grecs ont compilé de vastes traités géographiques et ethnographiques, dans lesquels les lieux étaient associés aux peuples qui les habitaient<sup>15</sup>. Les unités ethnoculturelles et spatiales qu'ils décrivaient n'étaient pas traitées comme des régions dans le sens moderne du terme ni comme des entités politiques souveraines. Dans l'ordre des représentations spatiales proposé par Ptolémée, les régions seraient proches des *chorai* (χῶραι), pays ou États. Quoi qu'il en soit, dès l'époque romaine impériale, ces notions ont été remplacées par celles de provinces. Ces dernières étaient des unités spatiales placées sous la juridiction d'un magistrat, qui sont devenues avec le temps des structures administratives fixes et qui ont établi les bases territoriales de l'Empire.

La structure du monde dans la *Géographie* de Ptolémée est en grande partie redevable au concept romain de province (*provincia*), mais tient également compte des idées grecques sur les régions. Compilée au cours du ii<sup>e</sup> siècle après J.-C., la *Géographie* est un manuel de cartographie mathématique qui

- 14 Pour la France, voir Monique Pelletier, *De Ptolémée à La Guillotière : xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècle. Des cartes pour la France pourquoi, comment ?*, Paris, CTHS, 2009 ; pour l'Italie, voir Marica Milanese, « Antico e moderno nella cartografia umanistica. Le grandi carte d'Italia nel Quattrocento », *Geographia antiqua*, 16, « La cartografia degli antichi e dei moderni », 2008, p. 153-175 ; pour l'Allemagne, voir Peter H. Meurer, « Abraham Ortelius' Concept and Map of "Germania" », dans M. van den Broecke, P. van der Krogt, P. H. Meurer (dir.), *Abraham Ortelius and the First Atlas*, Houten, HES Publishers, 1998, p. 263-270.
- 15 Voir Florian Mittenhuber, *Text- und Kartentradition in der Geographie des Klaudios Ptolemaios: eine Geschichte der Kartenüberlieferung vom ptolemäischen Original bis in die Renaissance*, Bern, Bern Studies in the History and Philosophy of Science, 2009 ; Lennart J. Berggren et Alexander Jones, *Ptolemy's Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000 ; Alfred Stückelberger et Gerd Graßhoff, *Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Griechisch-Deutsch*, Basel, Schwabe Verlag, 2006, 2 vol. ; Daniela Dueck, *Strabo of Amasia: Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London/New York, Routledge, 2000 ; D. Dueck, H. Lindsay, S. Potheary (dir.), *Strabo's Cultural Geography: The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge UP, 2005. Voir aussi Christian Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1990 ; Clarence James Glacken, *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, 1976 (spécialement le chap. 3 : « Creating a Second Nature »).

explique comment projeter une carte du monde et comment y positionner quelque 8 000 toponymes, selon leurs coordonnées géographiques (fig. 3). Ce matériel toponymique très riche est réparti en 84 unités ; en outre, Ptolémée propose un système alternatif de représentation du monde complémentaire, à partir de 26 cartes régionales, suivies de légendes qui expliquent le contenu de chaque carte régionale. Il n'explique pas le concept de ces deux organisations spatiales. Toutefois, nous pouvons reconnaître, derrière les 84 unités, des échos des districts administratifs romains et parthes (des provinces et des satrapies), alors que les 26 cartes régionales laissent transparaître les critères ethnoculturels grecs.

324

La division régionale de Ptolémée est généralement en accord avec celle de la *Géographie* de Strabon – œuvre de géographie politique de l'époque d'Auguste. L'œuvre de Strabon est divisée en 17 livres dont les deux premiers couvrent l'érudition historique et géographique à partir d'Homère et jusqu'au principat d'Auguste. Viennent ensuite huit livres sur l'Europe, six sur l'Asie et un sur l'Afrique. L'objectif de Strabon était de produire une géographie politique universelle, à l'usage des élites cultivées qui assumaient la direction administrative et militaire de l'Empire. Sa préoccupation principale est de décrire les lieux et les sociétés qui les habitent, en exposant les faits d'intérêt géographique, culturel et politique. Comme cela a déjà été observé, l'œuvre de Strabon a un double caractère : c'est à la fois une œuvre géographique dans le style d'Ératosthène et de Ptolémée, et une collection de Constitutions, dans le style d'Aristote. La narration de Strabon se concentre sur les sociétés humaines qui habitent l'œkoumène. Son thème principal est l'intégration des sociétés dans leurs environnements naturel, historique et culturel. De plus, son approche est inspirée par l'éthique stoïcienne : il propose d'étudier l'évolution de la civilisation dans ses contextes géographiques, et de suivre ainsi l'ouvrage de la Nature comme une expression de la Fortune, du destin.

Strabon et Ptolémée offrent des inventaires du monde, des synthèses générales sur la distribution des lieux et des peuples. Les deux œuvres ont été produites à l'époque de l'apogée du pouvoir impérial romain et mettent l'une comme l'autre en avant des notions de suprématie symbolique et administrative. Les deux auteurs n'en sont pas moins conscients des fondements ethnoculturels de leurs classifications spatiales. La description de Strabon suit les divisions de l'Empire romain et parthe en provinces et satrapies, mais elle est articulée dans des livres dont chacun couvre des réalités ethnoculturelles plus vastes. Ptolémée, quant à lui, ne donne pas de titre à ses 26 cartes régionales : il se contente de les numérotter en tant que composantes des subdivisions continentales de la carte du monde.

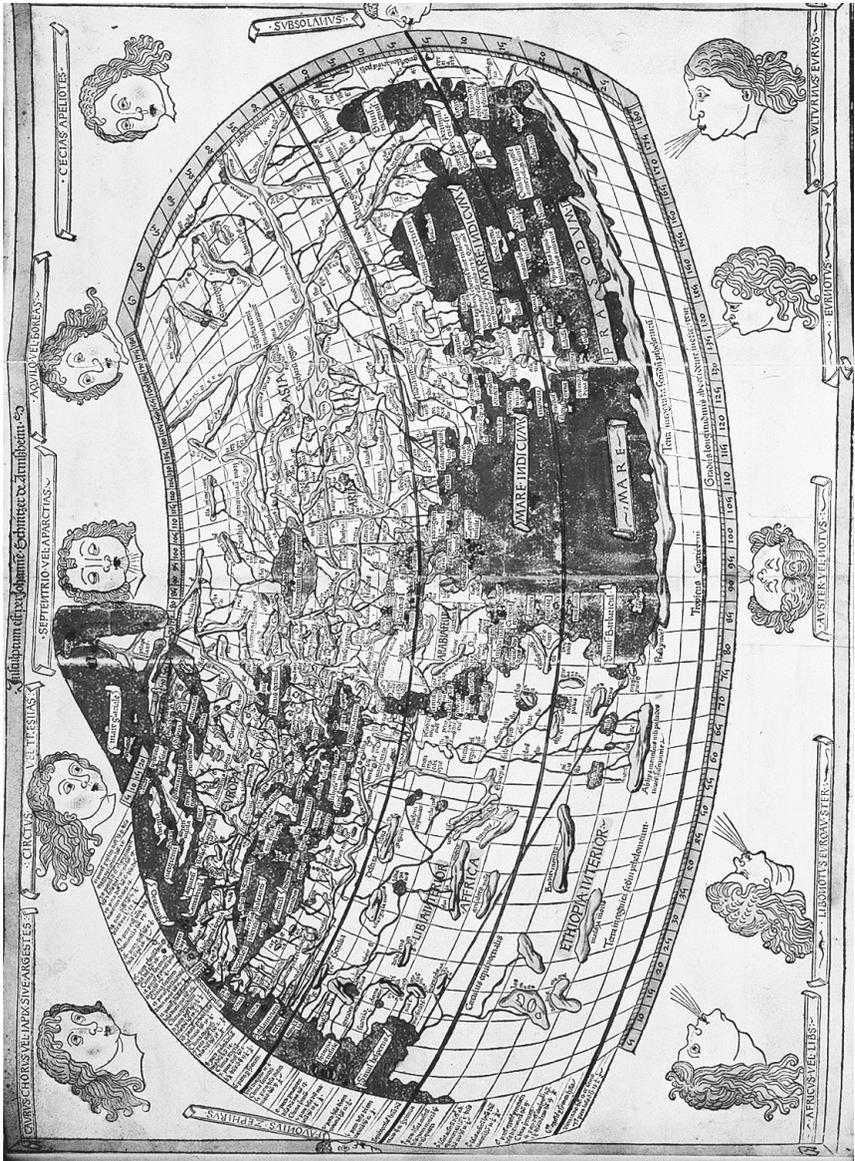


Fig. 3. La carte du monde d'après Ptolémée.  
 Publiée dans l'édition de la *Cosmographia*, Ulm, 1482

La structure régionale du monde de Strabon et de Ptolémée a été ignorée pendant les siècles suivants. La vision « médiévale » du monde représentait l'*orbis terrarum* comme une totalité de provinces, définies par leurs frontières naturelles : montagnes, rivières, et côtes. Le besoin de nouveaux concepts géographiques apparaît au début de l'époque moderne. En fait, des conceptions régionales nouvelles font leur apparition dès la fin du xiv<sup>e</sup> siècle pour culminer à l'âge de l'humanisme. Graduellement, la géographie naturelle des provinces fut remplacée par celle des régions. Ce qui ne se fit pas sans frictions. Les mappemondes circulaires devaient connaître leur maturité au xv<sup>e</sup> siècle avec des auteurs comme Andrea Bianco (1436) et Fra Mauro (1459)<sup>16</sup>. Les auteurs de mappemondes du xv<sup>e</sup> siècle refusèrent de suivre la projection mathématique et l'agencement régional du monde proposés par la Géographie de Ptolémée et, sur ce point, le témoignage de fra Mauro reste éloquent :

326

Je ne crois pas déprécier Ptolémée si je ne suis pas sa Cosmographie, car si j'employais ses méridiens, ses parallèles et ses degrés, il aurait été nécessaire en respectant l'agencement des parties connues de ce pourtour, d'omettre plusieurs provinces que Ptolémée ne mentionne point. Surtout en latitude, qui va du sud au nord, il a beaucoup de terres inconnues parce qu'elles étaient ignorées en son temps<sup>17</sup>.

Néanmoins, l'organisation spatiale en 84 provinces ou satrapies proposée par le texte de Ptolémée était plus ou moins en accord avec la nomenclature des provinces romaines et des satrapies parthes suggérée aussi par Isidore de Séville ou Gaius Solinus, sources principales des mappemondes circulaires. Le même fra Mauro pensait que sa mappemonde comprenait sous des noms différents toutes les provinces mentionnées par Ptolémée, sinon davantage<sup>18</sup>. Ainsi, il n'est point surprenant que dans une des premières éditions de la *Géographie* de Ptolémée (Ulm, Johann Reger, 1486), ait été ajouté au texte original un mélange d'œuvres géographiques antérieures, dont le traité anonyme *Locorum ac Mirabilium Mundi Descriptio*, qui reproduit des textes d'Isidore de Séville et de Rabanus Maurus Magnentius<sup>19</sup>.

Le dilemme entre l'organisation géographique-naturelle de l'espace et une autre, historique et humaine, devait troubler Enea Silvio. Tout en composant sa *Cosmographia* à partir des critères ethnoculturels régionaux, il

16 Voir Angelo Cattaneo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth-Century Venice*, Turnhout, Brepols, 2011 ; Piero Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, Turnhout, Brepols, 2006.

17 P. Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, *op. cit.*, p. 697.

18 *Ibid.*, p. 437.

19 Voir Margriet Hoogvliet, « The Medieval Texts of the 1486 Ptolemy Edition by Johann Reger of Ulm », *Imago Mundi*, 54, 2002, p. 7-18.

reconnaissait leur fluidité au cours des siècles et la constance permanente des critères naturels :

la division la plus facile est celle qui tient compte soit des peuples, soit des frontières naturelles représentées par les fleuves et les montagnes. En effet, les rois ou les peuples qui se sont rendus maîtres des choses, soit ont étendu les limites des provinces selon leur désir et selon la grandeur de leur empire, soit les ont restreintes ; cette situation, au plus haut degré contraire à la connaissance des lieux, rend les auteurs non seulement obscurs, mais même contradictoires. Il faut néanmoins essayer de ne pas ignorer les nouvelles situations, tout en connaissant dans la mesure du possible celles qui ont été transmises par les Anciens<sup>20</sup>.

### VERS LES RÉGIONS MODERNES

La récupération de la géographie de Ptolémée et de Strabon a eu un effet essentiel sur la charpente de l'image du monde : le système d'organisation spatiale qu'offraient ces deux auteurs répondait aux besoins de l'époque. Le récit éthique de Strabon a soutenu la narration cosmographique de l'humanisme, tandis que la *Géographie* de Ptolémée, conférait une objectivité mathématique à l'entreprise cosmographique. Les notions régionales de Ptolémée et de Strabon ont consolidé le développement des nouvelles conceptions territoriales. La division du monde chez Ptolémée en 26 cartes est devenue le fondement des représentations humanistes du monde, alors que la géographie anthropologique et culturelle de Strabon donnait du contenu et du sens aux *tabulae* mathématiques et muettes de Ptolémée. Le récit cosmographique de l'humanisme devait être structuré selon les critères culturels et politiques proposés par Strabon tandis qu'une multitude de cartes régionales modernes furent produites « selon Ptolémée » et ajoutées au corpus des cartes anciennes.

Ainsi, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, on assiste à des efforts constants pour produire des cartes modernes de différentes régions à la manière de Ptolémée. Les cartographes de la Renaissance ont commencé à compléter le *corpus* original des *tabulae* avec des cartes régionales modernes<sup>21</sup>. En 1466, Nicolaus Germanus a commencé à produire des copies manuscrites du traité de Ptolémée, en y ajoutant des cartes « ptoléméennes » modernes de l'Espagne, de la France, de l'Italie, du Nord de l'Europe et de la Terre Sainte. Ce procédé de mise à jour

<sup>20</sup> Enea Silvio Piccolomini, *De Asia*, éd. Nicola Casella, Roma, Bellinzone, 2004, p. 101 (cité et traduit par Patrick Gautier Dalché, « De Pétrarque à Païondo Marliano », art. cit., p. 177).

<sup>21</sup> Pour les cartes « ptoléméennes » modernes, voir Patrick Gautier Dalché, *La « Géographie » de Ptolémée en Occident*, op. cit.

culmine dans les dernières années du xv<sup>e</sup> siècle, avec l'édition manuscrite, en grand format, de la *Géographie*, due à Henricus Martellus, dans laquelle les cartes ptoléméennes de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique alternaient avec les cartes modernes des mêmes régions.

La correction ou la restauration des cartes ptoléméennes et l'enrichissement du vieux corpus avec des cartes modernes n'étaient pas suffisants, ni réalistes à l'époque des grandes découvertes, sans oublier que les États modernes ne correspondaient pas aux régions antiques de Ptolémée et de Strabon. Aussi, au début du xvi<sup>e</sup> siècle, dans le milieu humaniste sud-rhénan, des érudits s'efforcèrent-ils d'extraire de Ptolémée et d'autres sources antiques les matériaux nécessaires pour modeler la structure régionale moderne nécessaire, afin de consolider les ambitions nationales et impériales allemandes<sup>22</sup>. L'inspirateur et instigateur de ce cercle était Gregor Reisch, confesseur de Maximilien I<sup>er</sup>, et auteur de la *Margarita philosophica*, un manuel encyclopédique destiné à l'enseignement<sup>23</sup>. La carte du monde moderne insérée dans cet ouvrage est dressée d'après Martin Waldseemüller et suit le modèle et l'agencement régional ptoléméen, tout en modernisant les noms des régions<sup>24</sup>. L'ouvrage fut un grand succès éditorial et connut plusieurs éditions, la carte du monde faisant l'objet de mises à jour successives. Ainsi les versions parues à Strasbourg en 1513 et 1515<sup>25</sup> s'éloignent du modèle cartographique ptoléméen pour présenter une image moderne du monde. Néanmoins, la carte retient l'agencement régional ptoléméen qui semble être son thème central : *Typus universalis terrae, iuxta modernorum distinctionem et extensionem per regna et provincias*. Les régions (*regna* et *provinciae*) sont délimitées par des lignes droites et leurs noms figurent soit sur la carte même soit sous forme de références alphabétiques à une liste toponymique publiée juste en dessous (fig. 4 et 5).

L'équipe des humanistes sud-rhénans était fort active et ses travaux géographiques et cartographiques, multiples et importants<sup>26</sup>. Leur aboutissement fut une nouvelle édition de la *Géographie*, par Martin Waldseemüller et Matthias Ringmann (Johannes Schott, Strasbourg, 1513). Cette édition comprend

22 Voir Alfred Hiatt, « Mutation and Nation: The 1513 Strasbourg Ptolemy », dans Zur Shalev et Charles Burnett (dir.), *Ptolemy's Geography in the Renaissance*, London/Torino, The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2011, p. 143-166 ; R. A. Skelton, « Bibliographical Note », dans *Claudii Ptolemei Geographiae Opus (Strasburg, 1513)*, édition en fac-similé, Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1966, p. V-XIV.

23 *Natural Philosophy Epitomised: Books 8-11 of Gregor Reisch's Philosophical pearl (1503)*, trad. anglaise par Andrew Cunningham et Sachiko Kusukawa, Aldershot, Ashgate, 2010.

24 Voir R. W. Shirley, *The Mapping of the World*, op. cit., n° 22. La carte comprend la note suivante sur les terres inconnues des Antipodes : « Il n'y a pas de terre ici mais de la mer avec des îles inconnues de Ptolémée ».

25 Leo Bagrow publie la carte de l'édition de 1513 (*History of Cartography*, London, C. A. Watts, 1964, p. 126 et fig. 31) ; R. Shirley celle de 1515 (*The Mapping of the World*, op. cit., n° 36).

26 Voir A. Hiatt, « Mutation and Nation », art. cit., p. 145-150.

un appendice de 19 cartes modernes. Celles-ci proposent un découpage en régions ethniques, fondé sur l'idée de la permanence historique des nations de l'Europe, une idée qui apparaît déjà dans un manuel de cosmographie publié par Waldseemüller et Ringmann en 1507, dédié à Maximilien I<sup>er</sup>.

Le recours aux concepts régionaux impériaux pour la représentation des pays modernes faisait partie d'un vaste programme de transferts culturels et politiques qui visait à activer un héritage impérial. Comme le souligne Alfred Hiat, le modèle régional de Ptolémée était à même d'exprimer les identités régionales dans le cadre d'une description universelle, et de doter les territoires politiques modernes de leurs références nécessaires aux modèles classiques<sup>27</sup>. Ce projet de translation fut mené à son terme avec l'œuvre du théologien et hébraïste Sébastien Münster, surnommé « le Strabon Allemand ». En 1538, Münster publia à Bâle un volume comportant les textes de Pomponius Méla et de Solin, accompagnés des cartes ptoléméennes de l'Europe et de la Grèce ; à partir de 1540, il commença à publier son édition de Ptolémée. Ces publications furent suivies par sa propre *Cosmographie* (Bâle, 1544), œuvre illustrée par des cartes tirées de ses éditions de Ptolémée et destinée à devenir la Bible géographique de la Renaissance<sup>28</sup>. La *Cosmographie* de Münster est une tentative fort intéressante d'enchâssement de la géographie politique contemporaine dans celle de l'Empire romain proposé par Ptolémée et Strabon. Les parallèles entre le monde ancien et moderne sont récurrents et renforcés par l'inclusion des cartes ptoléméennes, anciennes et modernes. Ces cartes forment le fondement structurel de l'ouvrage, l'élément autour duquel s'articule l'ensemble de la construction cosmographique.

Les cartes des régions modernes de Münster, tout en étant d'apparence ptoléméenne, s'éloignent des principes d'une cartographie mathématique et astronomique, certaines sont même dépourvues de graduation de longitude et de latitude. La *Cosmographie* de Münster s'écarte du modèle mathématique de Ptolémée pour adopter une narration encyclopédique et morale proche de Strabon<sup>29</sup>, sous sa plume, « Ptolémée est reformulé dans un langage strabonien<sup>30</sup> ». Ainsi, ce que Münster retient surtout de la *Géographie* de Ptolémée, c'est la structure régionale du monde habité, sa répartition en vingt-six unités ethnoculturelles, par le biais des vingt-six

27 *Ibid.*, p. 148-149.

28 Pour les éditions de la *Cosmographie* de Münster, voir Harold L. Ruland, « A Survey of the Double Page Maps in Thirty Five Editions of the *Cosmographia Universalis* (1544-1628) of Sebastian Munster and his Editions of Ptolemy's *Geographia* (1540-1552) », *Imago Mundi*, 16, 1962, p. 84-97.

29 Voir Margaret Small, « Warring Traditions: Ptolemy and Strabo in the Geography of Sebastian Münster », dans *Ptolemy's Geography in the Renaissance*, *op. cit.*, p. 167-185.

30 Jean-Marc Besse, *Les Grandeurs de la terre*, *op. cit.*, p. 154.

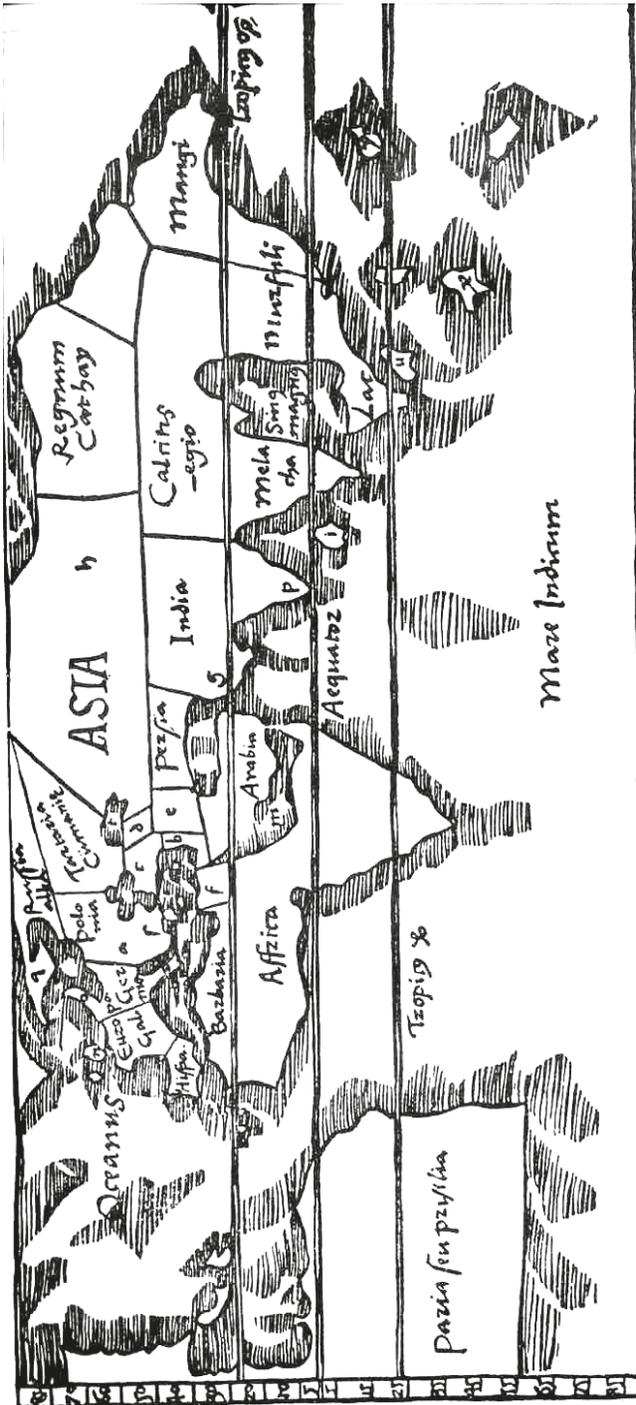


Fig. 4. Anonyme (d'après Martin Waldseemüller),  
 Carte du monde avec un agencement régional ptoléméen schématique.  
 Publiée dans Gregor Reisch, *Margarita Philosophica*, Strasbourg, 1513

REGIONVM LOCA IN TABVLA EXPRESSA, LITERVEIS PROPRIIS NOMINIBVS HIC ADJECTIS DEMONSTRANTVR

- a Vngaria, Valachia, & Scythia
- b Syria & Iudaea
- c Turchia minor
- d Armenia
- e Mesopotamia
- f Aegyptus
- g Gedrosia, nunc Gutzerath
- h Regnum Tharic
- i Taprobana
- m Mare rubrum
- n Anglia, Ibernia
- o Dacia
- p Gallia, nunc Cananor
- q Norbergia, Suecia

- r Italia
- s Graecia
- e Mare Caspium seu Albanie
- u Seylam
- x Zanzibar
- y Iava
- z Zipangri

In Africa sunt regnum Musamedetanicum, regnum Nubie, India Aethiopia, siue imperia Preto, Iohan, Melinda, Cina, et Senega. Et iuxta tropicum Canari, insulae Canarie.



*tabulae* « régionales ». Et c'est précisément sur les vertus d'organisation encyclopédique qu'il attire l'attention de son lecteur, dans le portrait qu'il trace de Ptolémée :

Ptolémée [...] après avoir achevé son œuvre sur les cieux, dirigea son génie tranchant vers le globe terrestre et, en collaborant avec le préfet d'Égypte que les Romains avaient envoyé comme gouverneur, il rédigea une géographie universelle et la distribua en vingt-six tables particulières, dans lesquelles il expliqua tous les états du monde habité et connu, présentant pour chaque région les peuples, les montagnes, les fleuves, les mers, les forêts, et toute autre chose qui doit être considérée en géographie, sans la connaissance desquelles personne n'est jugé savant, s'il n'a pas goûté du bout des lèvres à la géographie de Ptolémée et n'a pas saisi l'image générale du globe et ses états<sup>31</sup>.

332 La refonte des conventions spatiales de Ptolémée et de Strabon dans la narration cosmographique de la Renaissance permit aux géographes de l'humanisme d'imprimer sur le monde moderne la structure et l'unité politique de la Rome impériale. Ce transfert ne devait point troubler l'idée d'une unité chrétienne que renvoyaient les grandes mappemondes circulaires, ni la conviction d'une origine postdiluvienne du genre humain dans son ensemble. Les phénomènes que nous observons se produisent dans le cadre d'une pensée unique et de sa vérité transcendante et dominante : la pensée chrétienne. L'unité chrétienne du monde fut même renforcée par la nouvelle unité mathématique retrouvée chez Ptolémée. L'insertion des régions du monde dans le système des coordonnées astronomiques universelles faisait apparaître des analogies entre le dessin des astres et le monde sublunaire. De plus, la portée néo-stoïcienne de la cosmographie chrétienne du xvi<sup>e</sup> siècle allait de même dans le sens de l'unité universelle : au début du siècle, Philipp Melanchthon devait célébrer l'astronomie et la géographie comme des sciences qui révélaient les desseins de la Providence ; en 1534, Joachim Vadianus christianisa le récit cosmographique en l'articulant avec l'histoire sacrée propre à chaque région du monde ; en fin de compte, vers le milieu du siècle, Guillaume Postel tenta de restaurer l'origine commune de tous les peuples de la terre, en explorant leur descendance directe des fils d'Adam et de Noé, par le biais d'un étrange travail étymologique aussi virtuose qu'extravagant<sup>32</sup>.

31 Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis libri VI*, Basileae, apud H. Petri, 1550, p. 1140.

32 Sur Melanchthon, voir Philippus Melanchthon, *Orations on Philosophy and Education*, éd. Sachiko Kusukava et trad. Christine F. Salazar, Cambridge, Cambridge UP, 1999 ; sur Joachim Vadianus, voir Klaus Vogel, « Amerigo Vespucci und die Humanisten in Wien: Die Rezeption der geographischen Entdeckungen und der Streit zwischen Joachim Vadian und

Le transfert de la structure régionale romaine semble s'effectuer sans contestation sérieuse. À l'encontre des diverses conventions cartographiques, dont la standardisation fut lente et auxquelles il fallut un certain temps pour emporter l'adhésion générale<sup>33</sup>, les conventions régionales ne semblent pas être mises en question. Certes, des réserves furent émises sur l'étendue exacte d'un pays, il y eut même des confrontations plus intenses sur la question des frontières ; néanmoins, le concept de l'ordre régional du monde fut retenu et généralement adopté par la géographie humaniste, les définitions de Ptolémée ou de Strabon pour les pays où fleurissait la culture humaniste (l'Italie, l'Allemagne ou la France), ne contredisant pas fondamentalement les conceptions territoriales en cours<sup>34</sup>. L'agencement régional fut ainsi la base du protocole éditorial de l'atlas, du récit cosmographique et cartographique nouveau qui devait faire son apparition à partir des années 1570. L'atlas allait conserver la structure régionale de Ptolémée et de Strabon sans plus recourir à leurs cartes. En effet, le grand succès de l'atlas au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles a assuré la diffusion des puissantes images cartographiques dans la sphère publique et imposé de la sorte les conventions régionales. Les peuples et les régions devaient dorénavant compter parmi les lieux communs de la connaissance du monde, les éléments fondamentaux de son assemblage. Ce processus devait avoir un impact non négligeable sur la définition géographique et l'identité territoriale des contrées plus ou moins éloignées, dont la géographie politique et culturelle était soumise à des critères différents, telles que la Grèce, l'Empire ottoman ou les parties peu connues de l'Asie ou de l'Afrique<sup>35</sup>. Mais c'est là l'objet d'un autre débat.

---

Johannes Camers über die Irrtümer der Klassiker », *Pirckheimer Jahrbuch*, 7, 1992, p. 53-104 ; sur Guillaume Postel, voir Frank Lestringant, « Cosmologie et *mirabilia* à la Renaissance : L'exemple de Guillaume Postel », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 16, 1986, p. 253-279.

33 Pour l'évolution et la standardisation des signes cartographiques, voir Catherine Delano Smith, « Signs on printed topographical maps c. 1470 to c. 1640 », dans J. B. Harley et David Woodward (dir.), *The History of Cartography*, op. cit., p. 528-590.

34 Voir note 14.

35 Palmira Brumett, « Imagining the Early Modern Ottoman Space, from World History to Piri Reis », dans Virginia Aksan et Daniel Goffman (dir.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, p. 15-58 ; George Talias, *Mapping Greece, 1420-1800: a History, Maps in the Margarita Samourkas Colleccion*, New Castle (DE)/Houten, Oak Knoll Press/Hes & De Graaf, 2012, p. 61-102 ; M. Mererve, « From Samarcand to Skythia: Reinventions of Asia in Renaissance Geography and Political Thought », dans Z. R. W. M. von Martels et A. J. Vanderjagt (dir.), *Pius II, « el più expeditivo pontifice ». Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464)*, Leiden, Brill, 2003, p. 13-39.



TERRES ET HOMMES D'AMÉRIQUE. LA QUESTION  
DE L'ORIGINE DE L'HOMME AMÉRICAIN  
DANS LES PREMIÈRES CHRONIQUES DES INDES

*Louise Bénat Tachot*

Dans le premier chapitre de son ouvrage, Guliano Gliozzi écrivait que « définir les origines des populations américaines récemment découvertes » fut un enjeu majeur pour les souverains de l'Espagne dès les premières décennies de la conquête et que les procès qui opposèrent la famille Colomb et le procureur de la Couronne pour dégrader le statut du découvreur sont la meilleure preuve de la dimension idéologique et politique de ce questionnement<sup>1</sup>. L'historien prend pour preuve la thèse que développa Fernández de Oviedo qui assimilait les Antilles aux antiques Hespérides, ce qui revenait à faire de Christophe Colomb non pas un découvreur mais le restaurateur d'une ancienne souveraineté. Dans une autre perspective idéologique, l'assimilation de l'Amérique à l'Atlantide platonicienne sous la plume de Gómara est – toujours selon Gliozzi – une façon de légitimer et conforter le pouvoir de Cortés, conquérant du Mexique en mal de reconnaissance. *Adam et le Nouveau Monde* demeure, à mon avis, un ouvrage de référence pour la compréhension exhaustive et minutieuse de ce que furent les théories du peuplement américain émises en Europe et en Amérique entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. Les analyses de Gliozzi sont précieuses, érudites et souvent convaincantes<sup>2</sup>. Néanmoins, je souhaite reprendre l'étude consacrée à ces deux chroniqueurs dits de l'historiographie primitive des Indes, Fernández de Oviedo<sup>3</sup> et López de Gómara<sup>4</sup>, pour interroger de façon différente les

335

CAHIERS SAUNIER 31 • PUPS • 2014

- 1 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théétète Éditions, 2000.
- 2 Gliozzi reprend le matériel accumulé dans la *Bibliotheca Americana Vetustissima (1492-1551)* par Henry Harsse (1866) ou la collection de documents de Toribio Medina.
- 3 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 1535 (les vingt premiers livres sont repris en 1547 à l'identique). Voir l'édition intégrale par José Amador de los Ríos, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-1852, 4 vol. Notre édition de référence sera celle de José Pérez de Tudela y Bueso : *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959.
- 4 Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias, Hispania Vitrix* [1552], Madrid, Atlas, 1946, p. 155-294. Pour la traduction nous avons adapté la traduction de M. Fumée, Paris, Michel Sonnius, 1569.

théories qu'ils émirent respectivement sur la question de l'identification de l'Amérique à la lumière de l'économie globale de leur œuvre et en relation avec les questions géographiques et cosmographiques qui charpentent l'organisation même des deux œuvres, écrites au cœur du xvi<sup>e</sup> siècle. Cette démarche est fondée sur l'hypothèse que le questionnement sur l'identification de l'Amérique et des Américains se construit selon un processus complexe qui s'adosse à la construction cartographique de l'hydrographie du continent. Cette opération de *mapping* fondatrice fut progressive et objet de constantes interrogations quant au rattachement de ces vastes masses continentales aux autres continents : l'Asie par l'ouest, et le Nord de l'Europe par l'est. L'inscription de l'Amérique a supposé reconfigurer la totalité du globe car les souverains ibériques furent en cela pressés par les enjeux du traité de Tordesillas et par l'impératif de placer sur la mappemonde le tracé du méridien et de l'anti-méridien qui délimitaient les zones d'influence espagnole et portugaise.

336

Dans ce contexte d'urgence et d'impératif cartographique, quelle fut la place dévolue à la question de l'origine du peuplement américain, fut-elle aussi immédiate que le dit Gliozzi, la question même fut-elle posée en ces termes ? Quelle est la nature du lien qui unit l'identification de l'Amérique, sa définition géographique et l'origine de son peuplement dans cette phase « constructive » ? Tel est l'axe de ma réflexion, dans le cadre d'un travail plus large que j'ai entrepris sur le rapport entre géographie, comme écriture des espaces et histoire, s'agissant du Nouveau Monde. Le thème est vaste et cette étude ne peut en définir toutes les composantes, ainsi l'enquête menée par les missionnaires franciscains au Mexique et par Motolinia en particulier vise dès 1540 à reconstruire en « collaboration avec leurs informateurs » nahuatl, le passé « ontologique » de l'histoire mexica<sup>5</sup>. La question de l'origine est posée dès lors dans des termes radicalement différents, comme une mémoire préhispanique qu'il convient de connaître dans la perspective missiologique qui est la leur. J'ai choisi ici de m'intéresser aux chroniques d'Oviedo et de Gómara parce que ce sont des histoires globales ou générales qui toutes deux optent pour un dispositif d'exposition fondé sur la géographie.

Après avoir replacé la théorie des Hespérides chez Fernández de Oviedo et celle de l'Atlantide dans la chronique de López de Gómara dans l'économie globale de leur œuvre respective, je tenterai quelques observations de synthèse sur le statut de l'homme américain et sur la question de l'origine du peuplement américain pour ce premier xvi<sup>e</sup> siècle que couvrent soixante années de conquêtes entre 1492 et 1552.

---

5 Fray Toribio Motolinia, *Memoriales*, et *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid, Atlas, 1970.

L'assimilation des Antilles aux Hespérides est un montage historico-généalogique par lequel Oviedo prétend établir la légitimité de la souveraineté de l'Espagne sur les Antilles. À cette fin, Oviedo reprend la liste des rois ibères depuis Tubal, fils de Japhet et petit-fils de Noé, établie par Annius de Viterbe qui faisait autorité et qui lui-même l'attribuait à Bérose le Chaldéen. Cette liste des rois mythologiques d'Hispanie, qui sauvait l'Espagne de sa dépendance à l'égard de l'empire romain, se trouve dans plusieurs ouvrages : le *De origine ac rebus gestis regum Hispaniae* (1533) du chanoine barcelonais Francisco Tarafa, qui utilise Annius de Viterbe, tout comme l'*Opus de rebus Hispaniae memorabilibus* de Lucio Marineo Sículo. Cette histoire archaïque se veut une histoire générale qui reconstruit l'origine de l'Espagne, une *Hispania gothica*, dont Isidore de Séville était une des autorités ; cette *Hispania* a survécu à la conquête romaine, c'est un royaume chrétien dont les Rois Catholiques ont opéré la restauration, héritiers directs des rois visigoths et figures providentielles. L'idée d'Annius de Viterbe était de donner aux Espagnols la priorité sur les Grecs et les Romains. Grâce à des calculs fantaisistes, il démontre que la littérature espagnole est en avance de huit siècles sur la littérature grecque et établit une liste de 600 rois depuis la fondation de Troie. Il fut très critiqué par Luis Vives, et plus tard par Suárez et Ambrosio de Morales : mais il fut très en vogue en Espagne sous l'impulsion des Rois Catholiques, dans leur programme propagandiste. Ces fictions gothiques seront reprises par des humanistes comme Antonio de Nebrija, car il s'agissait de battre en brèche les opinions étrangères péjoratives sur la nation espagnole. Il faut donc comprendre que sur la question des origines, toute une mythologie va se développer entre deux pôles (une origine romaine ou gothique) ; mais cela n'empêche pas les latinistes romanistes admirateurs de Rome d'utiliser l'histoire mythique des *Godos* et d'y faire figurer une série de figures qui associent les rois pré-ibères (Tubal) avec des héros fondateurs pré-troyens, chaldéens ou égyptiens. Selon Robert B. Tate<sup>6</sup>, cette grande mythologisation – qui sera reprise par Pedro de Medina en 1545 dans *Grandeza de España* – qui sous-tend une histoire générale naissait de la nécessité idéologique et spirituelle de projeter une image influente de la Castille sur la scène européenne. C'est une histoire légitimante et politique ; à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, les commentaires d'Annius coïncident avec l'essor de la Castille pour entrer dans l'Europe et les historiens accompagnent culturellement ces rêves d'expansion (lisibles aux Canaries). Tate observe que le monde mythologique gréco-romain satisfaisant aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, ne suffit plus : il faut créer un mythe pré-gréco-romain qui fera coïncider les origines

6 *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo xv*, trad. espagnole de Jesus Díaz, Madrid, Gredos, 1970.

archaïques illustres de la Castille avec son influence grandissante en Europe. On peut remarquer que l'humaniste italien entré au service du roi d'Aragon Lucio Marineo Sículo cautionne cette même autorité – Annius de Viterbe – ainsi que d'autres historiens du temps.

338

Oviedo convoque de multiples autorités pour bâtir sa théorie et créer un passé archaïque antérieur à la navigation de Hannon le Carthaginois, et donc à l'Antiquité classique. Annius de Viterbe et Eusèbe de Césarée produisaient en effet des listes dynastiques (*Reges gentium diversarum qui fuerunt vel quantum regnaverunt*) qui remontaient à l'épisode biblique de la construction de la tour de Babel puis de la dispersion des hommes et des langues. Pour consolider une démonstration aussi lourde que redondante, Oviedo a également recours à Isidore de Séville (les *Etymologiae*) pour construire des filiations linguistiques. Toutes ces sources, si elles nous paraissent fantaisistes (en particulier Annius de Viterbe qui sera sévèrement critiqué par les humanistes comme Luis Vives et plus tard Ambrosio de Morales), relèvent de la tradition historiographique médiévale et constituent le patrimoine commun de l'historiographie du xv<sup>e</sup> et du début du xvi<sup>e</sup> dont tous se réclament. Oviedo se livre à la pesante énumération des descendants de Tubal, premier roi de l'Espagne archaïque, de son fils Hibère (qui a donné son nom à l'Èbre et aux habitants ibères), de Brigo (quatrième roi) dont le nom fut corrompu en Phrigio (il donnera naissance aux Troyens, ce qui revient à affirmer l'origine ibérique de Troie), jusqu'au douzième roi Hespère, frère d'Atlante. Hespère se serait rendu maître et seigneur des Hespérides après une longue navigation de 40 jours. Il s'agit en vérité des Antilles, ni plus ni moins. Selon les calculs aussi improbables que pratiqués couramment dans les listes généalogiques des sources précitées, cela s'est passé en 1658 avant J.-C., donc si on est en 1493 cela fait 3193 ans que le roi d'Espagne était seigneur de ces îles. On serait tenté de comprendre cette démonstration comme un artifice incongru et de voir dans cette théorie un montage idéologique qui prête à sourire. La chose est plus compliquée qu'il n'y paraît. D'une part l'ensemble des sources que convoque Oviedo sont des autorités dont nul ne disconvient. Ainsi Las Casas, qui entreprendra une démolition en bonne et due forme de cette théorie qui met à mal le prestige de Colomb, ne remet en cause ni Bérose, ni Annius de Viterbe<sup>7</sup>. La théorie que construit Oviedo n'est donc pas l'œuvre

7 Bartolomé de Las Casas fonde son raisonnement sur des données plus techniques, comme les progrès récents de la navigation, qui seuls ont permis une navigation transatlantique impensable 3 000 ans auparavant, l'absence complète de traces écrites qu'une telle expédition eût inmanquablement laissées, ou encore en soulignant l'in vraisemblance historique, puisque le roi Hespero passa son temps à batailler contre son frère Atlas, ce qui rend hautement improbable qu'il ait pu réaliser une navigation aussi longue (*Historia de las Indias*, dans *Obras completas*, Madrid, Alianza editorial, 8 vol., 1994, t. III, livre I, chap. XV).

d'un doux rêveur car elle puise dans le magasin d'autorités que les historiens du temps avaient en partage.

Mais il y a plus. Oviedo n'invente pas par hasard cette théorie et moins encore avec le désir de nuire à Colomb, même si ce chapitre publié dans la *Historia general* dès 1535 provoqua un ressentiment cuisant chez Hernando Colomb, fils du découvreur, et la colère de Las Casas. Gliozzi affirme que l'objectif d'Oviedo en créant « cette généalogie des populations américaines<sup>8</sup> » était de flatter l'intérêt qu'avait la Couronne à pouvoir prétendre à l'occupation de l'Amérique en se passant de l'autorité du pape et en réduisant les prérogatives de Colomb, dans le cadre des fameux procès qui empoisonnèrent la Couronne pendant plus de vingt ans. Sans nier cette dimension « tactique » du propos d'Oviedo, je me propose de le reprendre dans un cadre élargi qui est celui de la culture et de la production historiographique de cet auteur.

Entre les deux grands courants de la production historiographique florissante du xv<sup>e</sup> siècle (la tradition castillane médiévale et la tradition récente humaniste<sup>9</sup>), Oviedo s'inscrit résolument dans le premier. Ce sont les historiens qui bâtissent une histoire ontologique prestigieuse fondée sur le peuplement d'*Hispania* – c'est-à-dire la péninsule – par les Ibères puis par les Goths<sup>10</sup>. Le père fondateur de cette théorie est Ximénez de Rada dit le Tolédan (autorité souvent citée par Oviedo) et elle sera reprise sous le règne des Rois Catholiques dans les commentaires d'Annius. Les historiens accompagnent ainsi culturellement les rêves d'expansion de cette vision « goticista » de l'histoire de l'Espagne qui se double d'une forme d'antiromanisme. La théorie des Hespérides chez Oviedo s'inscrit dans le droit fil de l'histoire de l'Espagne « matricielle » et de la prééminence des Goths sur les Romains. Oviedo procède à la démythification de l'histoire romaine, exemplaire et fondatrice selon les humanistes italiens. Cette relégation de Rome est argumentée par la domination incontestable de l'empire de Charles Quint, supérieure à tout ce qui a pu exister auparavant : on voit donc le lien qu'établit Oviedo entre la vigueur et la gloire des *godos* et l'élan de la conquête américaine : « ce sont des Goths et des Espagnols qui ont découvert ces Indes qui sont nôtres<sup>11</sup> ».

Oviedo utilise cette construction des Hespérides non pas seulement avec des fins politiques (comme l'affirme Gliozzi qui souligne que Charles Quint a remercié son chroniqueur) mais aussi parce que cela participe de cette histoire

8 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 23.

9 Voir Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía*, *op. cit.*, et Baltasar Cuart Moner, « La historiografía áulica en la primera mitad del siglo XVI : los cronistas del emperador », dans *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, p. 39-58.

10 Gliozzi fait remarquer que les Anglais pratiquaient un montage également acrobatique.

11 Oviedo, *Historia general...*, *op. cit.*, t. 1, livre II, chap. 3, p. 20 (je traduis).

générale que d'autres historiens s'ingéniaient depuis longtemps à bâtir et qui fait corps avec le processus de construction de la Castille tant sur le plan territorial que symbolique ou mythologique. Cette position gothiciste affirmait aussi la prééminence de la langue espagnole et l'autonomie par rapport à une Rome d'abord savante puis pontificale ; la position humaniste italianisante au contraire inscrivait l'Espagne dans l'aire culturelle de Rome, jouissant de ce contact prestigieux pour construire sa propre grandeur<sup>12</sup>. Enfin, il n'y a rien de surprenant dans la thèse des Hespérides sous la plume d'Oviedo si on prend la peine de mesurer l'ensemble de l'œuvre historiographique de ce chroniqueur. Il ne fut pas seulement un chroniqueur des Indes, il rédigea d'abord le *Catálogo real de Castilla*<sup>13</sup>, ouvrage dont il remit une première mouture à Ferdinand d'Aragon et dans lequel il exhibait la grandeur de l'histoire médiévale des rois de Castille ; à la fin de sa vie, il rédigea le *Libro de la cámara del príncipe Juan*<sup>14</sup>, à la demande du prince Philippe, qui voulait s'informer de l'organisation de la maison du jeune prince. Déjà âgé, Oviedo écrivit cet opuscule tout à fait surprenant par sa précision et son détaillisme sur l'organisation de la maison royale dans les années 1485 ; enfin Oviedo consacra les dernières années de sa vie à rédiger un ouvrage insuffisamment étudié, *Batallas y quinquagenas*<sup>15</sup>, œuvre massive où il décline l'histoire de tous les grands lignages de l'aristocratie castillane avec une dimension héraldique remarquable dans le droit fil du *Libro del blasón*, qu'il avait rédigé au Nicaragua quelques trente ans plus tôt.

Autrement dit Oviedo est bien un chroniqueur entre deux mondes, comme l'illustrent ses nombreuses traversées transatlantiques. Il a croisé et tissé ensemble les espaces géographiques et les rédactions et il paraît essentiel pour saisir la portée de l'affaire des Hespérides de suivre les fils qui unissent ces deux ensembles textuels qui portent sur les espaces de part et d'autre de l'océan. L'œuvre américaine d'Oviedo est un travail de suture, de mise en rapport,

12 L'autre théorie en vigueur en ce début de xvi<sup>e</sup> est celle qui naît de l'Aragon qui regarde vers l'Italie humaniste. Cette écriture de l'histoire résolument savante, au plus près des modèles de l'Antiquité classique, voit en Rome la matrice de l'histoire de l'Espagne, le vecteur de sa civilisation ; la langue espagnole n'est qu'un latin légèrement abîmé par le contact avec les barbares ibères. Lucio Marineo Sículo et Sepúlveda en sont deux exemples, eux qui n'écrivent qu'en latin une histoire qui subordonne l'Espagne au modèle brillant de l'histoire romaine.

13 *Cathálogo Real de Castilla, y de todos los Reyes de las Españas e de Nápoles y Cecilia e de los Reyes y señores de las casas de Francia, Austria, Holanda, y Borgoña*. Ce manuscrit est conservé à la bibliothèque de l'Escorial. La transcription du *Catálogo real de Castilla* a été faite en 1994 par Ana Romano de Thuesen.

14 Oviedo a vécu à la cour des Rois Catholiques aux côtés du jeune prince en tant que *mozo de cámara*. Ce manuscrit, qui provient de la « *primitiva biblioteca de Felipe V* », a connu une édition en 1870 (coll. « *Bibliófilos españoles* », t. VII).

15 *Batallas e Quinquagenas*, éd. Juan Bautista Avallé Arce, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1989, preliminares, p. 8. On peut y ajouter le *Libro del Blasón tratado general de todas las armas*.

de connexions et de raccordement des mondes : il le fait en décrivant par un système analogique pluriel, il le fait par la mise en rapport d'anecdotes issues des chroniques médiévales qu'il rapporte aux événements de la conquête. La théorie des Hespérides n'est pas de mon point de vue un îlot isolé dans une vaste chronique américaine, elle est un indice et peut-être un symptôme du projet historiographique d'Oviedo qui est un projet holiste, une vaste opération de suture des mondes.

Oviedo mesurera très vite que la théorie des Hespérides n'est pas à la hauteur du monde qu'il veut décrire<sup>16</sup>. Dès 1519, c'est un continent qui s'ouvre. Or Oviedo ne parlait pas du continent, il se limitait à identifier des îles et c'est bien ainsi qu'il l'affirme « car ainsi que je l'ai dit ailleurs, si ces îles sont les Hespérides, la terre continentale je ne la tiens pas pour les Hespérides mais pour la moitié et même la plus grande partie de l'univers<sup>17</sup> ». Dans le reste de l'œuvre dont la rédaction court sur presque trois décennies, Oviedo ne reparle plus des Hespérides, sauf de façon fugace. J'y vois une sorte d'aporie, mais cela n'empêche pas le chroniqueur de laisser filtrer de façon récurrente une apologie des Goths et de cette histoire ibérique tout à la fois glorieuse et chrétienne.

Quelles conséquences pour la définition de l'homme américain ? Les efforts cognitifs d'Oviedo ne le portent pas à enquêter sur le passé des Indiens (dont il ne pensera jamais qu'ils sont les descendants directs de Tubal ni de près ni de loin), et pas davantage à restituer des « fables » ontologiques. On observe de ce point de vue une disjonction entre la théorie de la souveraineté (*imperium*), placée sous le signe d'une histoire archaïque européenne, et la description des hommes qu'il a sous les yeux, et sous le signe d'un présent dont il veut restaurer toutes les facettes. Il est un des meilleurs observateurs des sociétés indigènes insulaires et d'Amérique centrale dans leur environnement, au point de produire 80 dessins qui illustrent leur industrie, les plantes, les fruits et les animaux et le dessin des terres. Le présent et l'urgence qu'il y a à le dire ont très vite été l'objectif premier et majeur de cette chronique. Je crois même que plus l'Amérique révèle sa grandeur cosmographique et géographique, plus la carte s'enrichit de ces nouvelles côtes, plus l'entreprise impériale gagne en

16 Gliozzi fait remarquer que la théorie est reprise par des étrangers ou alors beaucoup plus tard (au xvii<sup>e</sup>) : elle sera remise à l'ordre du jour par Diego Andrés Rocha dans un ouvrage intitulé *Tratado unico y singular del origen de los Indios* (1681) ; pour lui les Américains descendent des Espagnols, les descendants de Tubal, mais dans une perspective et avec des arguments radicalement différents.

17 Oviedo, *Historia general...*, op. cit., t. 2, p. 86 : « Porque como tengo dicho en otras partes que estas islas son las Hespérides, la tierra fime no la cuento por las Hespérides sino por la mitad y la mayor parte de las dos principales que contiene el universo ».

extension et moins les Hespérides font sens<sup>18</sup>. L'enjeu historiographique naît maintenant de l'importance géographique de ce continent qui se déploie sur un axe interpolaire. La deuxième et la troisième partie de la *Historia general y natural de las Indias* sont bâties à partir d'un schéma hydrographique importé du *padrón real*. La nouvelle géographie structure le monde et devient la clé de sa lecture. La question qui se pose alors à Oviedo est celle du rattachement de ce continent soit à l'Asie<sup>19</sup>, hypothèse qu'il retient volontiers, soit à l'Europe, hypothèse qui éveille sa perplexité lorsqu'il reçoit les cartes de son ami et correspondant Olaus Magnus.

342

L'interrogation du chroniqueur ne portera donc pas sur l'origine du peuplement mais sur la connaissance au temps présent : celle des sociétés indigènes, celle de la nature et celle du continuum géographique : autant de chantiers ouverts qu'il compare volontiers à une « *silva* » ou encore une « *mare magno* ». À l'affût des informations, occupant son poste de chroniqueur dans l'observatoire de Saint-Domingue, il prend acte des béances de ce savoir en construction ; par exemple il déclare au sujet du tracé de la passe magellanique : « Nous ne savons toujours pas pour la partie australe ce qu'il y a exactement depuis cette pointe jusqu'à l'embouchure occidentale du détroit de Magellan, c'est la suspension de ce qui est inconnu ». Et il en va de même pour le Labrador : « il reste également à connaître dans la partie septentrionale beaucoup de lieux de côtes jusqu'au Labrador, la carte du monde nous invite à soupçonner ce que l'on espère savoir plus tard »<sup>20</sup>. Cette mise en suspension du savoir (« *pausa de lo incognito* ») concerne à la fois la nature, la proto-ethnographie indigène ou la cosmographie, et là se trouve affirmée la radicale nouveauté de l'Amérique<sup>21</sup>.

Oviedo s'inscrit donc dans un cadre double : celui de la nouveauté, ethnographique, naturelle et cosmographique, car la grandeur du Nouveau Monde établit la grandeur du monde dans son entier (ce discours est au temps présent, dans le constant souci de la correction, de l'ajout, qui implique cette

18 Il ne reparle des Hespérides que pour contredire Lucio Marineo Siculo, qui avait affirmé dans son *Opus de rebus hispaniae memorabilibus* qu'une monnaie romaine à l'effigie de César Auguste avait été trouvée en Amérique en Terre Ferme. Oviedo s'insurge contre ce conte (« *la mayor falsedad del mundo* ») et réaffirme la théorie des Hespérides, qui donne une radicale antériorité à l'arrivée des Espagnols (*Historia general...*, *op. cit.*, t. 3, p. 330).

19 *Ibid.*, t. 2, p. 86.

20 *Ibid.*, t. 4, livre 39, chap. III, p. 349 : « *quedamos en la parte austral por saber lo que hay puntualmente desde la dicha punta hasta el embocamiento occidental del estrecho de Magallanes, que es la pausa de lo incognito* » ; « *quedan a la parte septentrional hasta la tierra del Labrador que esta asimismo por saber muchas leguas de costa segund la pintura del mundo nos requiere que se sospeche de lo que se espera saber adelante* ».

21 Ce chantier ouvert trouve une autre réponse dont Oviedo prend acte dans sa chronique plus tardivement ; c'est à partir d'Olaus Magnus et de ses cartes septentrionales de l'Islande et des hypothèses de rattachement des continents américain et européen au niveau de l'Arctique. Cela surprend Oviedo, car il était un tenant de la séparation des continents (*ibid.*, t. 2, p. 86).

« suspension » du processus cognitif) ; celui de l'affirmation de souveraineté de l'Espagne, qui se voit enracinée dans l'apologie des Goths, peuples du Nord qui ont occupé l'Espagne et ont configuré son origine bien avant les Romains et dont les Espagnols sont les héritiers directs, tandis que l'hypothèse des Hespérides se réduit au cours de l'œuvre à une peau de chagrin.

À aucun moment Oviedo ne peut considérer que ces Indiens barbares (dont on sait qu'il est autant l'observateur attentif que le détracteur impitoyable) puissent être les descendants de cette royale lignée antique. Idolâtres et « *colmados de vicios* », ils devront être réduits sous le régime de l'*encomienda*. Mais le refus de toute filiation ne se résume pas à ce réquisitoire. S'interrogeant sur l'*industria* des Indiens, Oviedo pose les bases d'une ethnohistoire très éloignée de cette idée. Dans le chapitre 49 du livre VI (*Los depósitos*, livre de miscellanées), Oviedo relève la capacité que tout peuple a d'inventer : « dans les différentes parties [du monde] les inventeurs et les auteurs furent différents »<sup>22</sup>. De ce point de vue, les Indiens n'ont rien pu apprendre des Anciens, ni des Scythes, ni des rois de l'Antiquité, ni des *moros*, et pourtant ils ont inventé des techniques pour l'industrie guerrière, la fabrication du sel, des miroirs, des pirogues, des maisons, etc<sup>23</sup>. Les savoir-faire indigènes sont autant de réponses à part entière au problème de l'adaptation de l'homme au milieu. Ainsi les Indiens fabriquent à base de maïs une boisson aussi savoureuse et nutritive que les boissons d'Europe<sup>24</sup>. Cette apologie des techniques indigènes fait que le Nouveau Monde n'est ni un double de l'Ancien ni une sorte d'enfance de l'Europe. C'est un autre, différent, inventif. Au-delà du monogénisme obligé, l'indigène est un *homo faber* à part entière.

La position d'Oviedo est donc complexe et paradoxale : un angle mort s'agissant de l'origine des Indiens, nullement liés à cette antique souveraineté ibérique, une critique sévère des indigènes pour leurs pratiques idolâtriques, une reconnaissance de l'*homo faber* américain, inventeur et sans doute pourvoyeur, et enfin la conscience de ne comprendre que pour partie les réalités dont il est témoin<sup>25</sup>.

#### LA THÈSE DE L'ATLANTIDE DANS LA *HISTORIA DE LAS INDIAS* DE LÓPEZ DE GÓMARA

Gómara rédige une chronique des Indes dont la première partie est consacrée à la présentation synthétique de l'Amérique comme continent (chapitre « La situation des Indes ») et de soixante années de conquête, comme lui-même le

<sup>22</sup> « *En diversas partes fueron diversos los auctores o inventores* » (*ibid.*, t. 1, livre 6, chap. 49).

<sup>23</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 217.

<sup>24</sup> *Ibid.*, t. 3, p. 322.

<sup>25</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 76.

dit à Charles Quint, « pour que vous les voyez toutes ensemble<sup>26</sup> ». Concise, élégante, souvent corrosive dans les jugements que porte l'auteur sur les sociétés américaines, sur la geste des conquérants ou sur la politique impériale, cette œuvre eut un succès retentissant non seulement en Espagne (plusieurs éditions rapprochées) mais aussi en Europe. Dans le chapitre 220, intitulé « De l'île que Platon appelle Atlantide », situé à la toute fin de l'ouvrage, Gómara consacre un court développement à la question de l'identification du continent américain. Il affirme avec fermeté que l'Amérique est cette île immense, riche et puissante qui fut engloutie en un jour et une nuit, selon le *Timée* mais surtout le *Critias* de Platon : « il ne faut plus disputer ni douter de cette île Atlantide puisque la découverte et la conquête de nos Indes éclaircissent entièrement ce que Platon a écrit [...]. Ainsi nous pouvons dire que nos Indes sont l'île et terre ferme de Platon et non les Hespérides, ni Ophir, ni Tharsis comme aucuns modernes ont voulu interpréter<sup>27</sup> ».

344

Selon Gliozzi, il s'agit pour Gómara de promouvoir la geste cortésienne et l'exceptionnalité et l'autonomie des terres gagnées par ce conquérant. On sait en effet que cette défense et illustration de la geste cortésienne fait l'objet de la deuxième partie de l'œuvre (*La Conquista de México*) et que c'est Martin Cortés, fils du conquérant mort en 1547, qui fut le commanditaire de l'ouvrage. Néanmoins, là encore, replacer ce court chapitre dans l'économie de l'œuvre gomarienne oblige à tenir compte d'un ensemble de réflexions géographiques et politiques qui ne sont pas réductibles, me semble-t-il, à ce seul propos pro-cortésien.

Le chapitre où Gómara affirme comme indiscutable cette identification est un chapitre d'une quinzaine de lignes, exceptionnellement court, qui se déroule en trois temps, le rappel de la narration selon Critias et des commentaires variés dont elle fut l'objet, puis l'affirmation catégorique de l'Atlantide américaine assénée en deux phrases et enfin la liste des autres hypothèses qui sont dénoncées ou mises en doute par Gómara comme étant soit des fables soit des affirmations douteuses (Tharsis, Ophir, les Hespérides et la navigation d'Hannon le Carthaginois). Or cette affirmation lapidaire n'est fondée sur aucun argument, hormis une observation : « Les Mexicains appellent l'eau Atl qui est un mot, qui répond – au moins pour partie – au nom de cette île Atlantide<sup>28</sup> ». Cette « preuve » unique de type étymologique étonne par sa faiblesse et par la

26 López de Gómara, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 156 : « para que las vea todas juntas ».

27 *Ibid.*, p. 291 : « No hay para qué disputar ni dudar de la isla Atlántide pues el descubrimiento y conquistas de las Indias aclaran llanamente lo que Platón escribió de aquellas tierras [...] así que podemos decir cómo las Indias son la isla y tierra firme de Platón y no las Hespérides ni Ofir ni Tarsis como muchos modernos dicen ».

28 « En México llaman atl, vocablo que parece, ya que no sea al de la isla » (loc. cit.).

réserve intellectuelle que sous-tend cette formulation raccourcie, néanmoins cela semble suffire à Gómara pour trancher sur l'identification de l'Amérique (comprendre du Mexique) comme l'Atlantide.

Gómara pense-t-il donc qu'une telle explication est suffisante pour asseoir une légitimité ? La question mérite d'être posée. J'en doute. En effet au début de l'œuvre, le chapitre 19 traite de la donation des Indes que fit le pape aux Rois Catholiques. Ce chapitre est l'occasion de rappeler que les Indes furent découvertes par les Espagnols (à l'exclusion de toute autre nation !) et que leur découverte est une entreprise d'une grandeur et d'une gloire inouïe car « [l]es Romains qui ont gouverné tout le monde n'en avaient jamais rien entendu ». L'enjeu est d'importance puisque l'auteur juge nécessaire d'insérer l'intégralité du texte de la bulle en latin « afin que tous la lisent et que chacun sache comme cette conquête et conversion des Indes que font les Espagnols est avec l'autorité et donation du grand vicaire de Jésus Christ<sup>29</sup> ». La formule est puissante et sans appel. Là se trouve fondée la véritable légitimité de l'occupation des Indes par les Espagnols et eux seuls. La transcription de la bulle qui court sur deux pages n'est pas un évènement discursif anodin dans l'œuvre de Gómara, qui d'une façon générale ne cite ni texte ni source et lisse son récit en gommant tous les emprunts qu'il fait. Autrement dit, à enjeu exceptionnel, transcription unique.

Il est dans ces conditions bien délicat d'affirmer que l'Amérique-Atlantide n'est pas une sorte d'argumentaire par raccroc, centré sur la seule Mésoamérique pour préparer la geste cortésienne à venir. Si les Athéniens, peu nombreux mais guerriers courageux, ont réussi à vaincre la puissante et riche Atlantide, Cortés et quelques centaines d'hommes vont réussir la conquête du riche et puissant empire des Mexicas : de façon implicite cette introduction du thème de l'Atlantide irradie la lecture de la conquête à venir.

La lecture de la conquête du Mexique centrée sur la biographie de Cortés réserve d'autres surprises. Cortés reçu par Moctezuma se voit remettre le pouvoir par le *tlatoani* qui affirme que le conquérant est le légat des anciens rois préhispaniques, véritables seigneurs du royaume dont la venue était annoncée. Voici donc une légitimité nouvelle fabriquée par le discours de Cortés dans ses lettres<sup>30</sup> et reprise par Gómara, légitimité née de la parole même des vaincus ?

Tout se passe comme si Gómara réglait la question de la légitimité et de l'identité de l'Amérique par un triple discours : celui du pape (vicaire de Dieu) qui légitime la possession d'un hémisphère entier face aux autres nations du monde, celui de l'Antiquité qui exalte la geste et la victoire de Cortés et enfin

29 *Ibid.*, p. 168-169 : « *porque todos la lean y sepan como la conquista y conversión de indios que españoles hacemos es con autoridad del vicario de Cristo* ».

30 Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Editorial Porrúa, 1967, Segunda relación, 30 de octubre de 1520, p. 49.

celui né de la parole des indigènes, une légitimité depuis la culture des vaincus. C'est ce triple dispositif, montage savant, qui aux yeux de l'auteur génère une véritable efficacité, mais il semble clair que c'est bien la bulle papale qui projette sur l'entreprise des Indes la plus forte légitimité, en particulier face au Portugal lorsqu'on considère l'importance de l'enjeu des Moluques et du tracé de la ligne de l'antiméridien. Cela est tellement vrai que Antonio de Herrera y Tordesillas, le chroniqueur officiel de la Couronne au début du XVI<sup>e</sup> siècle, ouvrira son ouvrage par la carte de la moitié du monde découpée par le méridien de Tordesillas : affirmation indiscutable de l'étendue des possessions castillanes face au Portugal.

346

En vérité, dans l'économie globale de l'œuvre gomarienne, le Nouveau Monde est bel et bien « la plus grande chose depuis la création du monde, hormis la mort et résurrection du Créateur <sup>31</sup> », et ce monde prend toute sa force dans sa nouveauté, dans sa révélation, c'est pourquoi il est peu probable que la mention de l'Atlantide dans le chapitre 220 soit de nature à concurrencer la gloire providentielle chantée par Gómara.

L'homme américain dans ces conditions est ce gentil, barbare et ignorant, qui ne connaît ni l'écriture, ni la monnaie ni le fer ni la parole de Dieu, et que les seuls Espagnols ont pour mission d'évangéliser. L'auteur semble en vérité saisi par deux logiques concurrentielles, celle de l'héroïque geste des Espagnols voulue par Dieu par le truchement de son vicaire romain et celle de la fable de l'Atlantide, grand mythe à la gloire d'Athènes<sup>32</sup>.

On voit donc que la question de l'identification de cet énorme continent qui s'étend sur les deux hémisphères, a été réglée par Oviedo et Gómara de façon très différente mais dans les deux cas sans jamais aboutir à une quelconque théorie sur l'origine de son peuplement. Je pense que Gómara traite la question de l'Atlantide avec une certaine désinvolture, comme un motif qui introduit la geste cortésienne. En revanche, tout comme Oviedo, il est audacieux et ferme sur la nouveauté du monde et sur l'importance énorme de cette découverte cosmographique pour l'histoire universelle :

31 López de Gómara, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 156 : « la mayor cosa después de la creación del mundo, salvando la muerte y resurrección de quien lo crió ».

32 La thèse de l'Atlantide fut-elle influencée par certains humanistes italiens qui depuis G. Fracastor et G.-B. Ramusio évoquaient cette interprétation (Gómara connaît bien et Fracastor qu'il cite, et le milieu vénitien pour avoir passé d'importantes années dans la Sérénissime) ? Selon Gliozzi, puiser dans l'Antiquité classique la plus sublime pour façonner l'origine américaine pouvait revenir à justifier le droit de l'Espagne à restaurer cette grandeur passée indépendamment de la donation papale, et cela permettait de donner à Cortés le statut de conquérant d'un empire, et non pas celui d'un corsaire illégitime. L'économie globale de l'œuvre démontre pourtant une plus grande complexité dans le raisonnement de Gómara.

Dieu a voulu que les Indes fussent découvertes de votre temps et par vos vassaux pour que vous les convertissiez à sa sainte loi, comme le disent beaucoup d'hommes sages et chrétiens. Les conquêtes des Indiens ont commencé lorsque finit celle des Maures pour que toujours les Espagnols guerroyent contre les infidèles. Le pape a permis et concédé la conquête et la conversion<sup>33</sup>.

La légitimité de la souveraineté des Espagnols sur les Indes est doublement fondée aux yeux de Gómara : par la bulle (face aux Portugais et aux autres Européens) et par le degré de civilisation. La supériorité des chrétiens est de ce point de vue une supériorité morale (comme chez Oviedo) et civilisationnelle (à la différence d'Oviedo) : « Mais il n'ont pas de lettres ni de monnaie, ni de bêtes de somme, choses tout à fait essentielles à la police humaine, car aller nu en terre chaude, dépourvue de laine ou de lin, n'est guère nouveau<sup>34</sup> ». La question de l'origine des Indiens est hors champ.

#### DE LA GÉOGRAPHIE MODERNE À L'OPINION GÉNÉALOGIQUE : LES ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES ET POLITIQUES DE LA NOUVELLE GÉOGRAPHIE

En cette première partie du xvi<sup>e</sup> siècle, les hypothèses sur l'origine du continent et sa possible identification ne conduisent guère à un développement sur la question de l'origine du peuplement, qui est une sorte de point aveugle<sup>35</sup>. Et cela pour deux raisons majeures. La première est qu'avant de spéculer sur une possible origine du peuplement américain, issu d'une migration, il faut que l'Amérique soit discernée comme quatrième partie du monde. Or le dessin de l'hydrographie continentale est une entreprise qui s'étale sur environ cinq décennies. C'est à partir de 1544 que le *padrón real* de Sébastien Cabot par exemple opère le premier tracé hydrographique du continent (dont le parcours sera transcrit par Gómara dans ce grand chapitre intitulé *El sitio de las Indias*). Il demeure cependant des terres *nondum cognitae* au niveau des deux pôles,

33 López de Gómara, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 156 : « *Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiédeses a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles. Otorgó la conquista y conversión el Papa* ».

34 *Ibid.*, p. 156 : « *Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga, cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre ; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad* ».

35 Nous laissons de côté le mémorial rédigé par le docteur Roldán en 1540 (sur l'origine hébraïque des Indiens) que Gliozzi étudie de façon très détaillée (*Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 51-54). Nous ne disposons guère d'informations sur la circulation de ce texte manuscrit qui n'est jamais cité sauf de façon biaisée par Motolinía. L'étude de Gliozzi montre assez que ce n'est que dans le dernier tiers du siècle que les théories sur l'origine des Indiens commencent à se développer dans les territoires de la monarchie catholique.

comme le fait remarquer Oviedo, ce qui génère tout un questionnement cosmographique. Les histoires du Nouveau Monde que les chroniqueurs espagnols vont s'attacher à rédiger pendant les décennies de la découverte et de la conquête ne pouvaient pas se passer d'un état des lieux géographique. L'histoire des Indes est d'abord l'histoire de la mesure des îles et terres continentales et du repérage de leurs caractéristiques climatiques et naturelles, bref l'histoire des Indes s'écrit sur fond géographique et cartographique. Cette identification n'est rien de facile ni d'évident. Pendant longtemps le continent américain est une pseudo-Asie, ou une pré-Asie, lorsque Colomb affirme qu'il s'agit d'Ophir, ou lorsqu'il affirme s'approcher du Paradis terrestre, c'est dans les deux cas l'affirmation implicite que les terres concernées sont asiatiques. Le sentiment que l'Asie est proche, que le Japon est à quelques encablures de la Californie ou encore que le continent nord-américain est l'extension de l'Asie, l'Amérique du Sud étant la *cola del dragón*, c'est-à-dire l'extrémité de la Chine, occupe les esprits bien au-delà de 1550. Les confins de l'Asie vont hanter la cartographie vénitienne jusqu'en 1566, comme l'illustrent les cartes de Forlani par exemple. Face à la puissance de cette nouvelle géographie en marche, les identifications avec d'anciennes possessions présentent une évidente instabilité et tiennent parfois du bricolage.

Mais il y a plus. Pour ces chroniqueurs la question de la légitimité des possessions castillanes sur le plan international trouve son fondement dans les bulles alexandrines : le traité de Tordesillas est nécessaire et suffisant et on a vu que jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Herrera le pose comme le portique indiscuté de l'histoire des conquêtes. En revanche, sur le plan intérieur à l'Espagne, la préoccupation médullaire de ces décennies pour l'ensemble des penseurs, religieux, juristes ou chroniqueurs du Nouveau Monde, ne concerne pas l'origine des Indiens mais leur traitement, leur statut dans le temps présent : en d'autres termes la définition de ces nouveaux « barbares ». Ce qui est à l'ordre du jour, c'est la réflexion juridique et éthique sur les conditions de leur intégration socioéconomique et religieuse dans le monde colonial. Les six premières décennies après la découverte ont été consacrées à un débat complexe, douloureux et polarisé, celui du traitement de l'Indien (gentil ou barbare) et des justes titres. On sait à quel point cette polémique interne à l'Espagne fut violente, houleuse, et audacieuse, mais aussi fondatrice pour ce que l'on appellera le droit international. Il n'est pas question ici de reprendre les grands moments de ce débat qui en 1552 est encore incandescent. Il faudra attendre la mort de Las Casas en 1566 pour que le courant lascasien et les polémiques qu'il suscitait baissent en intensité.

Or à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et surtout au XVII<sup>e</sup>, les bulles alexandrines n'ont plus aucun crédit au plan international, et face aux théories développées

par les autres puissances européennes entrées en lice, les Espagnols vont à leur tour, dans une stratégie défensive, produire un ensemble de théories sur l'origine du peuplement américain étayées soit sur la littérature religieuse soit sur les textes de l'Antiquité. Avec, entre autres, Gregorio Garcia<sup>36</sup> dès le début du xvii<sup>e</sup> siècle, Torquemada, Solórzano Pereira, Calancha, le père Mariana jusqu'à Diego Andrés Rocha à la fin du xvii<sup>e</sup>, les théories des Hespérides, de l'Atlantide, de Hannon le Carthaginois vont être reprises et raisonnées : les Indiens descendront soit des Ibères primitifs, soit des Chinois, des Tartares, des Phéniciens, des Carthaginois, ce qui sera l'occasion d'une étrange ethnographie comparée entre le passé préhispanique et le passé archaïque de l'Europe ou de l'Asie. L'argumentaire par l'administration de la preuve change considérablement sous la plume de ces auteurs. Désormais, le regard porté sur les Indiens opère une comparaison systématique de ces derniers avec les Ibères primitifs afin de confirmer la filiation culturelle, pratique d'ethnographie comparée dont s'étaient bien gardés les premiers chroniqueurs. Ainsi Andrés Rocha observe que les Indiens étaient idolâtres, féroces et pratiquaient des sacrifices terribles, ce qui est en accord (*concordar* semble le mot clé de ce raisonnement) avec ce que disent les textes des premiers Ibères car « les Espagnols primitifs après le déluge furent des barbares et de grands idolâtres ». Les usages guerriers et vestimentaires ou alimentaires autant que le caractère ou les toponymes : tout indique aux yeux de ces auteurs la filiation depuis Tubal et ses descendants qui vécurent comme des sauvages, jusqu'à la domination romaine. La géographie moderne n'est pas en reste : la distance qui sépare le Brésil de l'Afrique n'est pas si grande qu'on ne puisse la franchir avec des embarcations sommaires. Ce qui compte aux yeux de Rocha comme de Gregorio García c'est de démontrer que « les Espagnols furent toujours les premiers à peupler l'Amérique et que c'est ensuite que sont entrés par l'Asie, bien plus tard, d'autres tribus et d'autres nations<sup>37</sup> ». Le droit du premier occupant vient confirmer et étayer une légitimité que la donation papale ne suffisait plus à fonder depuis longtemps aux yeux des nations européennes exclues du partage.

36 *Origen de los indios de el nuevo mundo, e Indias occidentales : averiguado con discurso de opiniones por el padre Fr. Gregorio García de la orden de Predicadores* [1607], édition fac-similé de la deuxième impression, Madrid, en la imprenta de Francisco Martinez Abad, 1729. Dans tous ces ouvrages qui exposent l'ensemble des théories énoncées en Europe, le terme d'*opiniones* permet de mailler ensemble une multitude de récits et d'autorités et de références, ce qui constitue une véritable fresque culturelle à visée intégratrice : l'Amérique est ainsi tissée par de multiples fils (géographiques, linguistiques, ethnographiques) dans la vision que l'Europe se donne du monde.

37 Diego Andrés Rocha, *El origen de los Indios* [1681], Madrid, Historia 16, 1988, p. 121.

L'interrogation sur l'origine de l'homme américain s'est donc développée selon deux voies ; la première, en réponse sans doute, comme le fait remarquer Gliozzi, aux théories qui avaient fleuri au sein des nations d'Europe dépossédées par le traité de Tordesillas pour avancer une filiation archaïque et chercher à légitimer un droit d'occupation (*imperium*). Mais l'autre voie est celle d'une révision épistémologique de l'*imago mundi*<sup>38</sup>. Une de ces questions touchait au problème du peuplement de l'Amérique et à la question des Antipodes dont l'existence avait été niée par Lactance de façon radicale et par Augustin qui, s'il admettait la possible existence de terres antipodiennes, dans un cadre spéculatif, finissait cependant par la dénoncer. Autrement dit, si d'autres terres sèches (*arida*) existent, elles ne peuvent être peuplées parce que l'océan (*mare tenebrosum*) est infranchissable et qu'on ne peut admettre que Dieu ait créé plusieurs humanités. La logique voulait donc, à supposer que les Antipodes existassent, qu'elles fussent forcément vides d'humanité ou alors peuplées de monstres. Cette théorie avait été répétée durant tout le Moyen Âge, en particulier par Isidore de Séville. Déjà au 1<sup>er</sup> siècle, Pomponius Mela expliquait que l'antichtone était séparé du monde habité par un océan infranchissable ; ce monde étroit cerné par un anneau ténébreux isolait l'homme du reste du monde et, partant, assurait aussi l'unicité du genre humain<sup>39</sup>. La découverte d'un continent radicalement nouveau faisait s'écrouler la théorie du refus des Antipodes, ce qui obligeait à penser la faillite du père de l'Église, qui serait aussi la faillite de toute une tradition patristique. Historiens et géographes du Nouveau Monde ont eu à ajuster et réduire cet épineux problème. Chez Gómara par exemple, les Antipodes sont l'occasion, face à la cascade des autorités classiques et chrétiennes qui ont débattu de cette question, d'exhiber la suprématie de la navigation des Castillans : « Mais la route [maritime] est déjà si fréquentée et

38 Les grandes questions de l'*imago mundi* médiévale, débattues par les cosmographes à partir d'Aristote, Ptolémée et Macrobie et par les géographes à partir de Strabon, Plin et Pomponius Mela, furent réactivées par la mobilité grandissante des Ibériques. Ainsi se trouvait posée la question du rapport de l'écoumène classique avec le reste de la sphère terrestre, celle du découpage en zones climatiques, et infirmée l'inhabitabilité de la zone torride autant que son aspect infranchissable, et chancelait l'affirmation selon laquelle d'autres groupes humains ne pouvaient exister au-delà de la mer ténébreuse.

39 Or, à la différence des découvertes des Portugais qui avaient été aisément intégrées par un effet de *continuum* des terres de l'Afrique, l'Amérique posait le problème de façon radicale. Ces récentes navigations portugaises, depuis les Canaries n'excluaient nullement l'histoire d'un peuplement humain de proche en proche. Ainsi comme l'observe Alfred Hyatt, le cardinal Fillastre recompose très tôt la question des Antipodes au vu des cartes ptoléméennes et de l'habitabilité de la zone équatoriale (*Terra incognita*, London, British Library, 2008). Les parties éloignées de l'écoumène ne sont plus déclarées inhabitables mais inconnues, et la contiguïté des terres fait que toutes les parties du monde sont susceptibles d'être atteintes sans porter préjudice au monogénisme. Il n'y a pas plusieurs mondes mais un seul et il n'y a donc aucun mystère dans la dispersion des peuples. Augustin n'a pas à être remis en cause.

connue que chaque jour les Espagnols y vont fort aisément et ainsi l'expérience est contraire à la philosophie<sup>40</sup> ».

Gómara aime à souligner l'ignorance de la savante antiquité et reprenant pour le synthétiser à l'extrême le commentaire de Joachim Vadianus au *De Situ Orbis* de Pomponius Mela, où les positions d'Augustin et de Lactance sont étudiées en contrepoint aux nouveaux savoirs<sup>41</sup>, l'historien affirme l'existence des Antipodes comme une victoire de la moderne navigation. Il en comprend l'extrême importance sur le plan conceptuel pour penser la reconfiguration du monde dans sa totalité. Grâce à la projection sur la carte, l'homme peut se penser en n'importe quel point du globe et penser dans le même coup son envers, son antèpe et son parèpe selon différents axes de symétrie. Ainsi un réseau de lignes imaginaires relie tout être humain au reste du monde dans un jeu de correspondances infinies ; tout point de la terre défini par la latitude et la longitude peut construire à son tour de nouveaux points virtuels qui tous sont calculables et donc justes. Ainsi s'opère la réduction de la terre par la pensée mathématique, héritée d'un schéma ptoléméen d'une performance inégalée<sup>42</sup>. C'est cet enthousiasme humaniste qui anime Gómara.

Dès lors Lactance et Augustin et les fables de l'Antiquité semblent voler en éclat à côté de l'ouverture du monde qu'inaugurent les Antipodes et l'habitabilité du monde dans son entier. Pour ce chroniqueur, de l'existence des Antipodes et de la pratique de la navigation tous azimuts des Ibériques naît le concept de l'habitabilité du monde (lui-même glosé par Ramusio dans le discours qui inaugure le troisième volume des *Navigazione e viaggi*). L'homme est partout et peut vivre partout. Dans ces conditions, l'humanité des Américains ne fait aucun doute, d'une part parce que le monogénisme l'impose (« Cependant ce sont des hommes comme nous, hormis la couleur, car sinon ce seraient des bêtes ou des monstres et ils ne viendraient pas, comme c'est le cas, d'Adam<sup>43</sup> »), d'autre part parce que l'immensité du monde que la navigation magellanique

40 López de Gómara, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 160 : « Empero está ya tan andado y sabido, que cada día van allá nuestros españoles a ojos, como dicen, cerrados; y así está la experiencia en contrario de la filosofía ».

41 Ibid., p. 159.

42 Selon le dernier ouvrage de Patrick Gautier Dalché (*La « Géographie » de Ptolémée en Occident [IV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle]*, Turnhout, Brepols, 2009), il convient de nuancer la « révolution ptoléméenne », et les techniques nouvelles de projection cartographique qu'elle aurait suscité chez les cosmographes de la Renaissance. Le processus de construction de l'espace à partir de la réception de Ptolémée, longuement étudié par l'auteur, fut plus diffus et plus complexe. Néanmoins la découverte de l'Amérique a, nous semble-t-il, radicalisé et accéléré la « performance » de l'œuvre ptoléméenne car il s'agissait de projeter la totalité du monde circonscrit depuis la navigation magellanique (1519-1522).

43 López de Gómara, *Historia de las Indias*, op. cit., p. 156 : « Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y mostruos serían, y no vernían, como vienen, de Adam ».

vient de circonscrire est faite pour être habitée et investie par l'homme qui sait s'adapter à tous les climats, à toutes les terres.

Et ainsi la terre n'est point dépeuplée pour le trop grand chaud ou pour le trop grand froid, mais bien faute d'eau et de pain [...] l'expérience qui se fait journellement à naviguer la mer si continuellement et à voyager par terre est si grande que nous savons comme toute la terre est habitable et comme elle est habitée et pleine de gens : gloire en soit faite à Dieu et honneur aux Espagnols lesquels en découvrant et conquérant ont cheminé par terre et navigué la grande mer océane, traversant la zone torride et passant sous le cercle arctique qui servaient d'épouvantails à nos anciens<sup>44</sup>.

352

Cette conclusion du chapitre « Que non seulement le monde est habitable mais aussi habité » est un éloge humaniste éblouissant, tout autant que le discours exalté de Ramusio qui parvient aux mêmes conclusions. L'humanité de l'homme américain est donc admise sans le moindre doute, en dépit des propos hostiles dont il fait l'objet car une chose est en effet de dire de l'Indien qu'il était bestial et une autre qu'il fût une bête.

On sait que c'est Acosta qui posera et résoudra de façon approfondie et argumentée la question des « erreurs » d'Augustin, en 1590, dans la *Historia natural y moral de las India*, ce qui le conduira à poser l'hypothèse raisonnée d'une migration humaine par le détroit de Bering pour expliquer l'origine de l'homme américain. Cela n'a rien d'étonnant : le jésuite, soucieux d'un concordisme entre savoir et vérité de l'écriture, recourt systématiquement aux données bibliques et patristiques ainsi qu'aux savoirs profanes pour étudier la géographie et les phénomènes naturels. Il réunit les données géographiques pour expliquer les conditions matérielles d'une migration terrestre de l'humanité depuis le mont Ararat.

Il est donc évident que les hypothèses des transmigrations humaines mettent en jeu directement trois grands concepts de la géographie nouvelle que l'Amérique a générés : une nouvelle *imago mundi* (le rapport entre les pourcentages de terres et de mers sur la surface du globe) où toute terre cesse d'être « *terra incognita* » pour devenir « *nondum cognita* » ; la mobilité des hommes (fondée en droit par Vitoria, prélude qui légitime que le monde soit sillonné par les Occidentaux) qu'illustre une apologie de la navigation ; l'habitabilité de la

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 158 : « *Y así no hay tierra despoblada por mucho calor ni por mucho frío, sino por falta de agua y pan [...]. La experiencia, que nos certifica por entero de cuanto hay, es tanta y tan continua en navegar la mar y andar la tierra, que sabemos cómo es habitable toda la tierra y cómo está habitada y llena de gente. Gloria sea de Dios y honra de españoles, que han descubierto las Indias, tierra de los antípodas; los cuales, descubriendo y conquistándolas, corren el gran mar Océano, atraviesan la tórrida y pasan del círculo ártico, espantajos de los antiguos* ».

totalité du monde (concept qui aura une grande importance chez Oviedo, Gómara, Ramusio, Alonso de Santa Cruz et l'ensemble des chroniqueurs de la Renaissance). Ces trois concepts sont d'une grande opérativité et encadrent les théories qui voient le jour sur l'origine du peuplement de l'Amérique et de ses possibles migrations. C'est ainsi qu'advient la question d'une préhistoire américaine (celle de l'origine) et de ses implications politiques directement liées aux rapports entre les puissances occidentales<sup>45</sup>. Autrement dit, la projection des espaces terrestres, leurs connexions possibles, leur transitabilité (les passages) et l'habitabilité du monde faisaient que pouvaient s'exprimer sur la carte les projets expansionnistes des uns et des autres. Le contrepoint idéologique est cette construction de théories et d'« opinions » qui fabriquent de l'origine pour des nations en quête de légitimité.

45 Ce n'est pas un hasard si les nations qui ont émis bon nombre de théories sur l'origine de l'homme américain ont également produit une cartographie des terres septentrionales (rapidement délaissée par les cartographes de la Casa de la Contratación et par les Portugais – dont le *padrón real* est plus un ruban de navigation maîtrisé qu'une projection de la sphère sur un plan. Ainsi l'historiographie anglaise (construction mythologisante anglaise ou cartographie septentrionale publiée par Richard Hakluyt en 1584) ou encore les cartes des pays protestants à commencer par les projections de Mercator (carte universelle de 1569 et projection de l'Arctique) ou dans une moindre mesure, la cartographie française. Les meilleures cartes de la fin du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle du détroit de Magellan sont faites par les Anglais et les Hollandais ; de la même façon jusqu'en 1566 les cartographes italiens attacheront le continent nord-américain au Catay (cartes reproduites à Venise : *Mapa universal* de Hieronymo Girava, 1556, ou de Gastaldi, 1562, de Francesco Basso, 1570, de Forlani, *Universale descrittione*, 1565, qui a travaillé pour le compte de Bertelli, un éditeur vénitien).



LE « SAUVAGE » ET L'UNITÉ DE L'HISTOIRE HUMAINE  
(THEVET, LÉRY, MONTAIGNE)

*Alexandre Tarrête*

La découverte du « Sauvage » pose un défi à l'ensemble des disciplines scientifiques de la Renaissance. Ce ne sont pas seulement la géographie ou l'anthropologie qui voient leurs fondements remis en cause : l'histoire elle-même est sommée de faire une place aux peuples nouvellement découverts. Le grand livre de Giuliano Gliozzi a détaillé l'ampleur des controverses qui eurent lieu alors, avec pour enjeu presque exclusif de rattacher les Indiens d'Amérique aux généalogies bibliques ou à l'histoire antique<sup>1</sup>. Son livre paradoxal a montré comment, pour les intellectuels de la Renaissance, c'était moins de prime abord le statut anthropologique du Sauvage qui faisait problème que sa place exacte dans le développement de l'histoire humaine.

La solution consistant à faire du « Sauvage » un « Primitif » permettait de lui assigner une place bien définie dans le déroulement des temps et de réduire son étrangeté, qui menaçait de subvertir les cadres épistémologiques traditionnels. Pour autant, le statut exact de ce « Primitif » – vestige du passé ou construction utopique, repoussoir ou idéal – restait à définir. Le « primitivisme » tel qu'il a été défini par Lovejoy et Boas s'oppose à la philosophie du progrès<sup>2</sup>, qu'elle soit fondée sur le christianisme (selon la succession des âges définie par saint Augustin<sup>3</sup>, *ante legem*, *sub lege* et *sub gratia*, qui rapproche progressivement l'humanité de la Vérité) ou sur sa version laïcisée, à travers la philosophie matérialiste des Lumières (selon laquelle le progrès des sciences et des techniques mène au bonheur collectif). Lovejoy et Boas proposent de distinguer deux types de primitivisme. Le « primitivisme doux<sup>4</sup> » renvoie au mythe du Paradis

- 1 Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*, Lecques, Théétète Éditions, 2000.
- 2 A. O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, p. 6. Voir aussi sur cette notion Erwin Panofsky, « Les origines de l'histoire humaine : deux cycles de tableaux par Piero di Cosimo », dans *Essais d'icnologie* [1939], trad. C. Herbette et B. Teyssède, Paris, Gallimard, 1967, p. 53-104 ; et Christian Marouby, *Utopie et Primitivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- 3 Voir saint Augustin, *De Trinitate*, IV, 4, § 7, dans *Patrologia Latina*, éd. J.-P. Migne (Paris, 1841), Turnhout, Brepols, 1992, t. 42, col. 893. C'est une glose de saint Paul, Rom. v, 12-14 et vi, 14.
- 4 Voir A. O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, *op. cit.*, p. 10.

terrestre, sous sa forme biblique ou païenne : il postule un premier âge, affranchi du travail et de la souffrance, mais dont l'Humanité s'est ensuite éloignée par une forme de décadence, dont elle est ou non tenue responsable, selon qu'on adopte la perspective de la Bible ou celle de la mythologie gréco-latine. Le « primitivisme dur<sup>5</sup> » exprime quant à lui une admiration pour le courage et la vertu austère des premiers hommes, confrontés aux difficultés matérielles que le progrès des techniques n'avait pas encore domestiquées. Ces différents types de primitivismes sont connus depuis l'Antiquité. Pourtant, les hommes de la Renaissance sont confrontés aux bouleversements épistémologiques et philosophiques induits par les Grandes Découvertes, et ils doivent concilier les idées antiques avec les nouvelles données de l'expérience des voyageurs, mais aussi et surtout avec le christianisme. Quel est le sens messianique de la découverte des Sauvages ? Doivent-ils être convertis ? Sont-ils les vestiges d'une humanité non encore touchée par la Révélation ? Ou les victimes d'un ancien châtement ? Quelle est leur place dans le plan divin ?

Le regard porté sur les Sauvages par les voyageurs et les géographes engage donc toute une conception de l'histoire du Salut. Il ne suffisait pas d'accepter l'appartenance du Sauvage à l'espèce humaine ; encore fallait-il lui donner une place intelligible dans le déroulement des temps. Faute de quoi, c'est l'unité même de l'histoire humaine qui était menacée. En partant de l'exemple des Tupinamba du Brésil, décrits par Thevet et Léry puis par Montaigne, nous verrons comment chacun de ces auteurs esquisse une solution différente pour rattacher le destin de ces peuples nouvellement découverts à l'histoire de l'Ancien Monde.

#### ANDRÉ THEVET : HISTOIRES DÉCALÉES

Dans *Les Singularités de la France antarctique*, publiées dès son retour du Brésil, Thevet souscrit à une vision augustiniennne de l'Histoire, marquée par la succession des âges : les Indiens, non touchés par la Révélation, n'appartiennent pas au même âge que les chrétiens, qui ont reçu la Bonne Nouvelle<sup>6</sup>. Les Grandes Découvertes ont mis soudainement face à face deux âges différents de l'Humanité. Il est singulier de constater que selon Thevet, cette fracture théologique se traduit dans les aspects les plus concrets de l'existence : car les

5 *Ibid.*

6 André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique*, Paris, Les héritiers de Maurice de La Porte, 1557 et 1558 ; sur ce livre, voir F. Lestrinant, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1991, chap. 4, p. 89-125 ; *Id.*, *L'Atelier du cosmographe, ou l'Image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991, chap. 3, p. 81-101.

Tupinamba s'opposent de la manière la plus visible, par leur arriération et leur dénuement, aux chrétiens. C'est ainsi, dit-il, que l'Amérique est

habitée [...] de gens merveilleusement étranges et sauvages, sans foi, sans loi, sans religion, sans civilité aucune, mais vivant comme bêtes irraisonnables, ainsi que nature les a produits, mangeant racines, demeurant toujours nus, tant hommes que femmes, jusques à tant, peut-être, qu'ils seront hantés des chrétiens, dont ils pourront peu à peu dépouiller cette brutalité pour vêtir une façon plus civile et humaine. En quoi nous devons louer affectueusement le Créateur qui nous a éclairci les choses, ne nous laissant ainsi brutaux, comme ces pauvres Amériques<sup>7</sup>.

Cet anti-primitivisme de principe, affirmé avec force à l'entrée des chapitres brésiliens, permet un partage très strict de l'espace (entre Ancien et Nouveau Monde) et du temps (entre l'Histoire du Salut et les peuples qui y sont restés extérieurs). La hiérarchie spirituelle qui sépare chrétiens et païens se reflète dans la hiérarchie culturelle qui distingue les hommes vivant comme des hommes des hommes vivant comme des bêtes, les peuples qui maîtrisent certaines techniques et les autres. Le dénuement théologique des Indiens se traduit donc tout naturellement dans tous les aspects de leur existence.

Car les Indiens du Brésil sont bien des hommes, Thevet le souligne avec force<sup>8</sup>. Pourtant, ils vivent « à la manière presque des bêtes brutes<sup>9</sup> ». Ils appartiennent au monde d'avant la venue du Christ. Privés de la lumière, « dépourvus de raison et de la connaissance de vérité<sup>10</sup> », ils sont restés dans une forme de bestialité qui ne prendra fin qu'avec leur conversion éventuelle, si Dieu en décide ainsi (« la vanité du monde cessera quand il plaira à Dieu<sup>11</sup> »). La pratique de la magie par les chamans trahit l'appartenance des Indiens à un temps autre que le « temps de Notre-Seigneur, qui a effacé et aboli la puissance de Satan<sup>12</sup> ». La présence de cas de possession démoniaque dans le Nouveau Monde vient confirmer ce décalage temporel (« par-deçà advenait cas semblable avant l'avènement de Notre Seigneur<sup>13</sup> »).

L'appartenance des Indiens à un temps antérieur à la Révélation a d'ailleurs des conséquences favorables inattendues, en ce qu'elle leur fournit des circonstances

7 André Thevet, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique*, éd. F. Lestringant, Paris, Chandeigne, 2011, XXVII, p. 162.

8 Le chapitre XXXI, « Contre l'opinion de ceux qui estiment les sauvages être pelus », est très ferme à ce sujet.

9 *Ibid.*, XXXI, p. 175.

10 *Ibid.*, XXXV, p. 189.

11 *Ibid.*, XXXVI, p. 197.

12 *Ibid.*, XXXVI, p. 196.

13 *Ibid.*, XXXV, p. 189.

atténuantes. L'incroyance des Indiens est en effet plus excusable que l'hérésie d'un chrétien. Ainsi à propos du problème de la nudité : les « Adamians » ou les « Turlupins » (hérétiques européens qui pratiquaient le nudisme liturgique) sont « plus impertinents après avoir eu la connaissance des choses, que nos Amériques »<sup>14</sup>. L'ignorance des Indiens les maintient hors de la rédemption, mais elle limite aussi leur culpabilité. Dans l'Histoire du Salut, les Indiens occupent donc la place des païens de l'Antiquité : ils « sont vraiment idolâtres, ni plus ni moins que les anciens gentils<sup>15</sup> ». Cette condition commune, au regard du Salut, encourage d'ailleurs Thevet à tisser d'inlassables similitudes entre la culture matérielle des Indiens et celle des païens de l'Antiquité ou celle des idolâtres modernes, comme les Turcs par exemple (ainsi lorsque Thevet repère au Canada un type de berceau comparable à ceux utilisés par les Turcs<sup>16</sup>).

358

L'anti-primitivisme de Thevet, très ferme au départ, s'érode cependant au fil des pages. Thevet édulcore peu à peu son jugement initial, jusqu'à trouver parfois des qualités aux Indiens, les considérant un instant avec une forme de sympathie. Il admire leur silence en mangeant et leur modération à table : « Pendant le repas ils tiennent un merveilleux silence, qui est louable plus qu'en nous autres, qui jasons ordinairement à table » ; « ils cuisent fort bien leur viande, et si la mangent fort posément, se moquant de nous qui dévorons à la table au lieu de manger »<sup>17</sup>. On est déjà loin du jugement liminaire, qui leur contestait, une page plus haut, toute forme de politesse : « ces bonnes gens ne sont pas plus civils en leur manger qu'en autres choses<sup>18</sup> ». Ainsi, à mesure que la description ethnographique de Thevet se fait plus précise et plus attentive, son « anti-primitivisme » de principe semble s'adoucir ou à tout le moins connaître des éclipses.

Plus généralement, il faut comprendre que la séparation théologique de l'Histoire, entre un âge *ante legem* et un âge *sub gratia*, n'entraîne pas de fixisme sur le plan historique. S'ils sont en dehors de l'histoire du salut, dans les limbes d'une possible conversion, les Indiens sont plongés dans l'histoire, dans leur histoire. Ils ont connu leurs inventeurs et leurs révolutions technologiques, dont témoigne leur mythologie. La culture de la patate douce a ainsi été révélée aux Indiens par un Caraïbe, Maire Monan, l'un de ces héros civilisateurs qui leur ont permis de passer de l'animalité à l'humanité : « Et tiennent de leurs

14 *Ibid.*, XXIX, p. 169.

15 *Ibid.*, XXXV, p. 191.

16 *Ibid.*, LXXVIII, p. 383. Sur l'importance des « similitudes » dans la pensée anthropologique de la Renaissance, voir Margaret T. Hodgen, « Similarities and their Documentary Properties », dans *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, p. 295-353.

17 *Ibid.*, XXX, p. 172.

18 *Ibid.*, XXX, p. 171.

pères qu'avant la connaissance de ces racines, ils ne vivaient que d'herbes comme bêtes, et de racines sauvages<sup>19</sup> ». L'existence même d'une mythologie indienne fait apparaître une profondeur temporelle : une distance se creuse entre « le temps fabuleux des commencements<sup>20</sup> » et le présent. L'invention de l'agriculture chez les Tupinamba atteste leur inscription dans l'histoire.

En s'inspirant de l'histoire des inventeurs de Polydore Vergile<sup>21</sup>, Thevet reconnaît l'existence d'un progrès et d'une histoire chez les Indiens, qui les rapprochent des hommes des premiers temps, dans l'Ancien Monde :

Ainsi a été la première condition du genre humain, étant au commencement rude et mal poli, jusques à ce que par succession de temps nécessité a contraint les hommes d'inventer plusieurs choses, pour la conservation et maintien de leur vie<sup>22</sup>.

Ainsi, il y a place, dans un monde globalement régi par la coupure théologique entre les peuples ayant eu accès à la Révélation et les autres, pour un changement historique qui n'a pas de sens religieux. Comme les anciens habitants de la France, païens eux aussi, les Indiens, laissés pour l'heure à la seule lumière naturelle, sont emportés par le mouvement de l'histoire et par le progrès des techniques. Les Indiens du Brésil ont découvert la culture de la patate douce ; ceux du Canada inventent l'art de coudre les peaux, reproduisant, sans le savoir, les inventions des premiers Français :

Aucuns ont écrit que Hercule de Libye venant en France, trouva le peuple vivant presque à la manière des sauvages, qui sont tant aux Indes de Levant qu'en l'Amérique, sans nulle civilité ; et allaient les hommes et femmes presque tous nus ; les autres étaient vêtus de peaux de diverses espèces de bêtes<sup>23</sup>.

Confrontés à la nécessité et abandonnés aux seules lumières naturelles, les anciens Européens et les Indiens passent par les mêmes phases de développement, dans des durées parallèles et décalées. C'est l'intervention de Dieu qui favorise ensuite une forme de décrochage technologique en faveur de l'Ancien Monde. Une hiérarchie s'instaure alors entre l'art du vêtement en Occident, marqué par la connaissance de la laine, et les tissages rudimentaires des Indiens. À son

<sup>19</sup> *Ibid.*, XXVIII, p. 164.

<sup>20</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe* [1963], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, p. 16.

<sup>21</sup> Sur le *De inventoribus* de Polydore Vergile, voir Jean Céard, « Invention et inventeurs selon Polydore Vergile », dans *Inventions et Découvertes au temps de la Renaissance*, dir. M.-T. Jones-Davies, Paris, Klincksieck, 1994, p. 108-122 ; Frank Lestringant, « Le livre *Des inventeurs* de Polydore Vergile », dans *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance à la Renaissance*, dir. D. de Courcelles, Genève/Paris, Droz/École nationale des chartes, 2003, p. 37-56.

<sup>22</sup> Thevet, *Les Singularités...*, éd. cit., LXXVIII, p. 380.

<sup>23</sup> *Ibid.*

habitude, Thevet conclut d'abord à la supériorité technique des chrétiens : « En quoi ne pouvons assez louer et reconnaître notre Dieu, lequel par singulière affection, sur toutes les autres parties du monde, aurait uniquement favorisé à notre Europe<sup>24</sup> ». Cela ne l'empêche pas de baisser la garde une page plus loin, pour admirer sans plus de réserves les chausses des Indiennes, « de cuir tanné et fort bien labouré à leur mode, enrichi de quelque teinture faite d'herbes et fruits, ou bien de quelque terre de couleur<sup>25</sup> ».

Notons également que si les Indiens appartiennent au règne de la nature et non au règne de la grâce, la nature dont ils relèvent n'a rien d'un donné : elle est le fruit d'une longue élaboration. Rien de moins immédiat par exemple que leur nudité, qui est le produit de pratiques épilatoires savantes, de percements et de peintures corporelles complexes<sup>26</sup>. La nudité même des Indiens appartient ainsi davantage à la culture qu'à la nature.

360

L'état de nature le plus cru et le plus brutal, annoncé en ouverture des chapitres brésiliens avec une noirceur spectaculaire, laisse ainsi la place, à mesure que la description concrète des cultures indiennes se précise, à une description plus empathique, qui dégage chez les Indiens une forme de nature élaborée, elle-même le fruit d'une histoire et d'un long travail. Le cadre général fourni par l'orthodoxie chrétienne met en place un garde-fou : le Sauvage est bien notre inférieur, dans l'ordre du Salut. Mais dans ce cadre rassurant peut se développer ensuite une connaissance anthropologique précise de la culture indienne, c'est-à-dire de la manière dont le Sauvage s'est peu à peu arraché à la nature, dans l'ordre de sa propre histoire, parallèle à la nôtre. Le texte de Thevet est ainsi traversé par une tension, que Panofsky avait remarquée, entre un imaginaire des débuts de l'humanité qui s'apparente au matérialisme historique<sup>27</sup> (l'homme, contraint par la seule Nécessité, est conduit à inventer des techniques nouvelles qui modifient son existence en profondeur) et une lecture chrétienne qui s'y superpose (le dénuement matériel des premiers temps exprime le premier stade théologique de l'histoire du Salut, où l'homme n'a pas encore eu accès à la loi divine). Du point de vue théologique, les Indiens appartiennent à un temps primitif, celui d'avant la Révélation. Dans l'ordre historique, en revanche, les Indiens sont le fruit d'une histoire propre, décalée, qui s'est développée dans l'ignorance de la nôtre.

---

24 *Ibid.*, p. 381.

25 *Ibid.*, p. 382.

26 Voir *ibid.*, chap. XXXIV.

27 Voir E. Panofsky, « Les origines de l'histoire humaine », art. cit., p. 60.

Jean de Léry partage l'anti-primitivisme chrétien de Thevet, avec toutefois d'importantes nuances. Il porte sur les Indiens un regard plus empathique sur le plan purement humain, mais en même temps plus pessimiste sur le plan théologique. La malédiction qui pèse sur eux dans l'ordre supérieur du Salut n'empêche pas simultanément que « pour l'esgard de ceste vie terriene », les Indiens connaissent dans l'immédiat une forme de bonheur et d'insouciance, et vivent « aligrement presque sans souci<sup>28</sup> ». Davantage que Thevet sans doute, Léry adhère à cette sensibilité que Boas et Lovejoy appelaient le « primitivisme doux ». Son pessimisme, cantonné à la dimension sotériologique, n'en est pas moins radical.

Il constate avec effroi, comme Thevet, que « comme bestes brutes, ces Ameriquains vivent sans aucune religion<sup>29</sup> ». Pour lui aussi, les Indiens sont rejetés dans le temps d'avant la grâce. Il reconduit le partage que l'on trouvait chez son devancier entre « ceux qui sont illuminez par le saint Esprit, et par l'Escriture sainte, et ceux qui sont abandonnez à leur sens, et laissez en leur aveuglement<sup>30</sup> ». Comme chez Thevet également, l'état d'infériorité théologique des Indiens se traduit dans les domaines profanes de l'existence. Le dénuement matériel et intellectuel des Indiens est le signe de leur délaissement par Dieu. Ainsi, l'absence d'une technique élaborée comme l'écriture symbolise l'appartenance des Indiens à un monde primitif, où certaines inventions n'ont pas encore vu le jour :

les nations qui habitent ces trois parties du monde, Europe, Asie et Afrique ont de quoy louer Dieu par dessus les sauvages de ceste quatriesme partie dite Amerique [...] ceste invention d'escire que nous avons, dont ils sont aussi entierement privez, doit estre mise au rang des dons singuliers, que les hommes de par-deçà ont reçu de Dieu<sup>31</sup>.

Chez Léry, la condition des Indiens s'aggrave donc : ils sont placés plus bas que les idolâtres et les infidèles, qui professent une religion du Livre moins éloignée du christianisme que l'irréligion et l'analphabétisme des Tupinamba. Le paradigme anti-primitiviste exerce ici comme chez Thevet une fonction rassurante : les dons de Dieu sont le signe sinon d'une élection certaine, au moins d'une forme de bienveillance divine à l'égard des Européens.

<sup>28</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. F. Lestringant, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche. Bibliothèque classique », 1994, chap. XVI, p. 421.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 382.

La véritable originalité de Léry se trouve dans une conception de l'histoire qui le conduit finalement à dépasser l'opposition entre primitivisme et anti-primitivisme. En effet, pour Léry, les Indiens ne sont des « Primitifs » qu'en apparence. Leur déréliction présente est l'aboutissement d'une longue évolution. Tandis que Thevet maintenait les Indiens aux origines de l'Histoire du Salut, dans une forme d'ignorance plutôt que de culpabilité, en attente d'une possible évangélisation, Léry défend l'idée que les Indiens auraient connu anciennement la Révélation mais qu'ils l'auraient ensuite oubliée, par leur propre négligence. Leur ignorance du christianisme, plutôt qu'un état originel, serait ainsi le terme d'une longue histoire, d'un lent éloignement de Dieu.

Léry souscrit tout d'abord à l'hypothèse, avancée par Lopez de Gomara, que les Indiens seraient issus de la descendance maudite de Cham, fils de Noé<sup>32</sup>. Cette théorie a pour conséquence immédiate d'arracher les Indiens au temps des origines. Les voici à présent issus d'une longue et ancienne migration :

362

il pourroit estre advenu (ce que je di sous correction) que les Majeurs et ancestres de nos Ameriquains, ayans esté chassez par les enfans d'Israël de quelques contrées de ce pays de Chanaan, s'estans mis dans des vaisseaux à la merci de la mer, auroyent esté jettez et seroyent abordez en ceste terre d'Amerique<sup>33</sup>.

Loin d'être encore nimbés de l'innocence originelle, les Tupinamba seraient issus d'une longue dérive loin de la Terre promise. Ils auraient ensuite oublié Dieu, faute d'avoir conservé sa mémoire par l'art de l'écriture<sup>34</sup>.

Léry ajoute à cette première malédiction une circonstance aggravante : les Indiens auraient reçu la visite, bien plus tard, dans leur exil, d'un apôtre, saint Matthieu peut-être, à en croire Nicéphore Calliste, mais ce rappel à l'ordre serait resté sans effet<sup>35</sup>. La version pessimiste de Léry renforce bien sûr la culpabilité des Indiens. Ils ne pèchent plus seulement par ignorance, mais par négligence et par défaut de mémoire. Leur absence de zèle religieux, tout comme leur anthropophagie, deviennent les signes visibles de leur malédiction (« c'est un peuple maudit et délaissé de Dieu<sup>36</sup> »).

Chez Léry, l'état « primitif » des Indiens est donc le signe paradoxal d'une longue décadence. Ils n'ont fait que revenir au dénuement des origines, au terme d'une histoire circulaire qui les mène aux portes du Jugement et de la damnation. Car la découverte des Indes occidentales semble à Léry annonciatrice des

32 *Ibid.*, p. 421-422 ; voir G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 112 sq.

33 Léry, *Histoire d'un voyage*, éd. cit., p. 421.

34 Voir F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, Paris, Champion, coll. « Unichamp », 1999, p. 117 sq.

35 Léry, *Histoire d'un voyage*, éd. cit., p. 414.

36 *Ibid.*, p. 420.

derniers temps. L'Indien touche ainsi aux deux extrémités de l'histoire sacrée : venu des premiers temps bibliques, il annonce la fin du monde, qui se profile de manière menaçante<sup>37</sup>. La conquête et l'évangélisation des Amériques lui apparaissent comme des signes annonciateurs de l'Apocalypse : « J'ay veu et ouy de nos jours annoncer l'Evangile jusques aux Antipodes<sup>38</sup> ». Les temps se télescopent : le retour du Primitif annonce la fin de l'Histoire.

Par rapport à Thevet, Léry inverse la perspective : le Sauvage n'appartient plus au dénuement des premiers temps où, dans l'attente de la loi divine, l'homme se trouve voué à une existence dénuée de raison. Il est redevenu sauvage au terme d'une longue décadence, qui annonce sa probable damnation. À partir d'une origine commune, les Indiens ont connu une histoire divergente, non pas ascension chaotique vers le Salut, mais descente inexorable vers les Enfers. Dans une Histoire universelle proche de sa catastrophe, le Nouveau Monde de Léry se teinte d'angoisse eschatologique.

#### MONTAIGNE : HISTOIRES PARALLÈLES

Par rapport à ses deux sources principales, dont il reste tributaire pour y trouver des informations documentaires concrètes<sup>39</sup>, Montaigne opère un déplacement considérable dans l'interprétation de la culture des Indiens du Brésil. Contrairement à la tonalité anti-primitiviste qui prédominait chez Léry, et encore plus chez Thevet, Montaigne est primitiviste : il tient sur les Sauvages un discours laudatif et présente leur courage guerrier ou leurs vertus sociales comme autant d'exemples pour l'europpéen civilisé. Prenant le lecteur de l'époque à contrepied, il se lance dans un éloge inattendu et paradoxal de la vertu des Cannibales<sup>40</sup>. Thevet, par son approche scientifique et neutre, et Léry, par sa nostalgie et sa sympathie parfois, avaient commencé à réhabiliter le Sauvage ; Montaigne, lui, va bien au-delà : il ouvre la voie aux philosophies du « Bon Sauvage » en présentant un Indien devenu exemplaire.

Ici comme sur bien d'autres sujets, l'auteur des *Essais* s'efforce de penser sans référence au christianisme, ou presque. Son primitivisme puise ses références principalement dans la culture païenne, chez les philosophes, comme Sénèque

37 F. Lestrinant, *Jean de Léry, op. cit.*, p. 126 sq.

38 Voir Léry, *Histoire d'un voyage*, éd. cit., p. 416 (référence à Mat., xxiv, 14).

39 Voir Frank Lestrinant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 99-104 ; *Id.*, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de Religion* [1990], Genève, Droz, 2004, chap. IV, p. 205-225.

40 Voir A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris, Champion, 2000, p. 217-221 ; A. Tarrête, « De la coutume et Des Cannibales : l'écriture paradoxale et ses enjeux », dans *Montaigne et l'intelligence du monde moderne. Essais, livre I*, dir. Bruno Roger-Vasselín, Paris, CNED/PUF, 2010, p. 98-114.

par exemple, dont il cite la Lettre XC, consacrée à la vie des hommes à l'état de nature (« *virī a diis recentēs* », « des hommes sortis de la main des dieux »<sup>41</sup>), ou chez les poètes, comme Virgile, dont il cite les *Géorgiques* (« *hōs natura modōs primū dedit* », « ce sont les premières lois que donna la nature »<sup>42</sup>). Montaigne renoue donc avec l'Antiquité et ouvre la voie à Rousseau, en imaginant l'idée d'un Primitif situé hors de l'Histoire, du côté de la nature et non de la culture ou de l'artifice : « Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon, de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres<sup>43</sup> ».

Au regard des catégories de Lovejoy et Boas, Montaigne développe un primitivisme plus « culturel » que « chronologique », en renonçant à situer les Sauvages dans l'Histoire universelle. En effet, comme le souligne Giuliano Gliozzi, l'auteur des *Essais* ne souscrit à aucune des filiations historiques réelles que les auteurs de son temps proposaient<sup>44</sup>. Selon lui, les Indiens ne se laissent rattacher ni aux généalogies bibliques, ni aux colonisations de l'histoire antique. L'Atlantide n'est évoquée que pour être congédiée, et les migrations carthaginoises lui apparaissent comme sans rapport avec le peuplement de l'Amérique. En supprimant tout rattachement historique possible du Nouveau Monde avec l'Ancien, Montaigne souligne les limites du savoir géographique de son temps, mais il se donne aussi toute liberté d'esquisser une réflexion utopique sur la vie à l'état de nature. En refusant d'historiciser son Sauvage, il le libère de tout cadre de référence chrétien. Ce refus de l'histoire est au fond un moyen de se libérer de l'histoire biblique, et plus généralement du christianisme en tant que tel. Son Cannibale n'est ni avant ni après la Révélation, ni avant ni après les malédictions de la Bible : il est ailleurs.

Hors de l'Histoire occidentale, le Sauvage n'échappe pas d'ailleurs à toute forme d'évolution. Car la nature même, telle que la décrit Montaigne, en conformité avec la pensée platonicienne, est un développement dynamique, une production qui s'inscrit dans le temps. Selon Platon, rappelle-t-il, « toutes choses [...] sont *produites* par la nature ou par la fortune, ou par l'art<sup>45</sup> ». La nature n'est donc pas un donné premier, mais le fruit d'une éclosion, d'un procès. « Nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits<sup>46</sup> ». L'état sauvage n'est donc pas une origine, mais le

41 Montaigne, *Essais*, éd. E. Naya, D. Reguig et A. Tarrête, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2009, t. I, p. 398.

42 *Ibid.*, p. 399.

43 *Ibid.*, p. 398.

44 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 170.

45 Montaigne, *Essais*, éd. cit., p. 397 (je souligne).

46 *Ibid.*

fruit d'un développement naturel. Le Sauvage est donc naturel plutôt que « primitif », parce qu'il est lui aussi le fruit d'une histoire. Sa culture a donc connu une lente maturation, au même titre que les cultures de l'artifice qui règnent en Europe. La nature est une élaboration analogue à la culture. Il s'agit de deux développements historiques parallèles et autonomes, qui ne se laissent pas enfermer dans une histoire unique et linéaire.

Si la culture sauvage semble s'être développée d'elle-même, à l'écart de toute référence occidentale, quel rôle jouent alors les incessants parallèles que Montaigne tisse entre la vertu des Indiens et celle des Anciens ? Ces analogies concourent-elles à l'unification de l'Histoire, entre Nouveau et Ancien Monde ? Ce n'est pas sûr. En effet, si le Sauvage par ses vertus évoque les temps héroïques de l'Occident, c'est seulement par échos et par comparaisons. Ainsi, le mépris de la mort affiché par les Indiens (« C'est choses émerveillable que de la fermeté de leurs combats, qui ne finissent jamais que par meurtre et effusion de sang, car de routes et d'effroi, ils ne savent ce que c'est<sup>47</sup> ») rappelle le courage des guerriers grecs à la bataille des Thermopyles<sup>48</sup>. Aux vertus guerrières s'ajoutent les vertus matrimoniales : la gratitude des Indiens envers leurs épouses rejoint le dévouement des épouses des patriarches bibliques, Jacob ou Abraham, qui ont promu la polygamie pour assurer la fertilité de leurs époux (« c'est une vertu proprement matrimoniale : mais du plus haut étage. Et en la Bible Lia, Rachel, Sara et les femmes de Jacob fournirent leurs belles servantes à leurs maris<sup>49</sup> »). Pour faire l'éloge du Sauvage, Montaigne recourt volontiers à la comparaison, mais c'est sur le mode du paradoxe, pour souligner la rencontre inattendue entre des mœurs extrêmement distantes dans l'espace et dans le temps, sans prétendre établir aucun rapport concret entre elles. Le Sauvage rejoint la vertu antique ou biblique par une forme d'acrobatie de l'esprit, qui ne renvoie à aucune continuité historique. À la différence de ses contemporains, Montaigne préfère l'analogie à la généalogie. Le texte des *Essais*, volontiers discontinu, reflète un monde fragmenté : « Mes fantaisies, se suivent : mais parfois c'est de loin : Et se regardent, mais d'une vue oblique<sup>50</sup> ». Les cultures humaines se répondent par échos et à distance.

Le modèle historique des « Coches » s'applique déjà aux « Cannibales » : au sein d'un univers discontinu, des mondes indépendants se croisent, se heurtent, se rencontrent, parfois tragiquement :

47 *Ibid.*, p. 402.

48 *Ibid.*, p. 406.

49 *Ibid.*, p. 408.

50 *Ibid.*, III, 9, t. 3, p. 304.

Notre monde vient d'en trouver un autre [...] non moins grand, plein, et membru, que lui, toutefois si nouveau et si enfant, qu'on lui apprend encore son a, b, c [...] cet autre monde, ne fera qu'entrer en lumière, quand le nôtre en sortira. [...] Bien crains-je, que nous aurons bien fort hâté sa déclinaison et sa ruine [...] <sup>51</sup>.

Comme le note Giuliano Gliozzi : « la découverte d'un "nouveau monde" constitue pour Montaigne une sorte de preuve expérimentale de la théorie épicurienne de la pluralité des mondes<sup>52</sup> ». L'usage que fait Montaigne des similitudes entre les mondes aboutit à les séparer plutôt qu'à les unifier. Sans professer un « polygénisme » explicite<sup>53</sup>, Montaigne s'éloigne pourtant radicalement du monogénisme chrétien de Thevet ou Léry, en abordant les sociétés du Nouveau Monde comme des cultures entièrement détachées, autonomes et parallèles. Il rejette l'histoire unique et téléologique du Salut et, comme Giordano Bruno, il ouvre ainsi la voie aux libertins du siècle suivant.

366

Des auteurs comme Thevet ou Léry ont beau hésiter entre orthodoxie anti-primitiviste et nostalgie primitiviste, ils souscrivent toutefois globalement à une conception providentialiste de l'histoire universelle, dans laquelle le Sauvage peut trouver sa place et son sens relativement au monde chrétien. Les paradigmes primitivistes (ou anti-primitivistes) ont en commun de rassurer : ils remettent le Sauvage à sa place, lui ôtent cette étrangeté radicale et cette force de surgissement qui fait vaciller tous les repères épistémologiques. L'expérience de la rencontre, il est vrai, déborde bien souvent les théories les mieux charpentées. Les textes de la Renaissance, de par leur aspect composite et parfois hétérogène, comportent l'intérêt de présenter bien des failles : le cadre anti-primitiviste ne parvient jamais à cadenciser l'écriture du voyage. Il reste même chez Thevet et bien entendu chez Léry des résistances qui témoignent d'une forme de dialogisme dans leur manière de représenter le Sauvage. Montaigne quant à lui choisit une rupture franche avec l'histoire chrétienne. Il expérimente une nouvelle manière de penser l'histoire et la géographie, en marge de toute téléologie, comme la rencontre fortuite de mondes différents, partiellement ressemblants mais sans relation directe et sans hiérarchie établie. L'unité du genre humain reste alors à penser sur le mode de la rencontre et du dialogue entre des cultures entièrement différentes mais équivalentes.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, III, 6, p. 182.

<sup>52</sup> G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 173 (la référence à Épicure se trouve explicitement dans les *Essais*, II, 12, éd. cit., t. 2, p. 353-354). Voir aussi F. Lestringant, « Montaigne, le Brésil et l'unité du genre humain », *Montaigne Studies*, XXII, 2010, p. 9-21.

<sup>53</sup> Voir G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 175.

## CRISE ET RECONSTRUCTION

*Pierre-François Moreau*

À partir du milieu du xv<sup>e</sup> siècle, un bouleversement affecte progressivement la vision de l'homme et les valeurs européennes, et le plus étonnant est que la source de ce bouleversement ne vient pas de l'extérieur – comme ce sera le cas pour les peuples massacrés, convertis et exploités, dont on peut comprendre que leurs conceptions du monde aient été fortement ébranlées. Car un tel ébranlement touche aussi les explorateurs, conquérants et convertisseurs : ils arpentent de nouvelles terres, rencontrent des nations inconnues et leur imposent leur puissance, mais leur vision du monde ne sort pas indemne de ces nouveaux savoirs. Leur propre action les désoriente parce qu'elle engendre, sur le plan des représentations, des effets inattendus, qui exigent un remaniement de leurs idées. Le remaniement peut être plus ou moins résolu, il peut tenir plus ou moins compte de la masse d'informations qui arrive des contrées lointaines – mais il est de toute façon indéniable.

Sur quelle idée du genre humain vivait-on jusque-là ? Sur une image tranquille de l'unité de l'humanité, assurée à la fois par l'ordre du monde et par les leçons d'une histoire homogène : l'unité logique aristotélicienne, qui faisait à tous partager une forme unique, le cosmopolitisme stoïcien, puis l'héritage de la narration biblique, avec sa fondation adamique, sa repopulation post-diluvienne, la dispersion de Babel, les générations des héros et des peuples. Les certitudes chrétiennes étaient venues relayer celles de l'Antiquité, et la cosmologie traditionnelle fournissait un appui solide à l'unité fondamentale du genre humain. Les prophéties de Daniel et l'histoire d'Orose complétaient Ératosthène, Ptolémée et Strabon.

Cette unité inquestionnée n'empêchait bien sûr ni les conflits, ni l'esclavage, ni les diverses pratiques de domination : elle les abritait en son sein comme autant d'accidents inessentiels – on peut se massacrer allègrement sans douter d'une origine commune. La diversité des peuples n'est pas un obstacle à une telle unité, car on sait où ils se situent dans un univers fini, des récits reconnus racontent leurs origines, et leurs vices mêmes (c'est-à-dire, pour chacun, tout ce en quoi ils diffèrent des autres) sont depuis longtemps inscrits dans une mémoire qui rend compte de leurs différences par des événements fondateurs. Leur étrangeté n'est pas inquiétante puisqu'elle est déjà répertoriée.

Or voilà que les grandes découvertes font connaître une multitude de nouveaux peuples, en Afrique comme aux Indes orientales et occidentales. Leurs langues, leurs rites, leurs savoirs sont différents et certains paraissent bien intolérables. On ne sait d'où ils viennent et depuis quand ils sont là. Le renouvellement de l'horizon est sans doute plus fort que celui qui venait des récits de Plan Carpin ou de Marco Polo. Le regard sur le monde mêle désormais l'émerveillement devant la nouveauté et l'incertitude anxieuse devant l'altérité. Il prépare surtout une question essentielle : ceux que nous rencontrons ainsi sont-ils des hommes, et au même sens ou au même degré que nous ? S'ils ne le sont pas, comment les traiter ? S'ils le sont, quel regard dès lors jeter sur nous-mêmes, qui avons cru si simplement nous connaître ?

Car il ne suffit pas de s'indigner de l'idolâtrie ou de l'anthropophagie, il faut encore rendre compte de leur possibilité, et du discours aussi par lequel ceux qui nous étonnent s'étonnent symétriquement de nos propres coutumes, celles dont nous sommes fiers, et celles aussi dont nous commençons parfois à questionner la légitimité. La relativité des mœurs fait songer à la relativité des normes. Autre chose est de constater que les autres ne vivent pas de la même façon que nous, autre chose d'admettre qu'ils ont peut-être raison de le faire. Et un universalisme insistant interroge : si jamais ils avaient raison, est-ce que nous aurions tort ? Ou bien chacun peut-il avoir raison de son côté, ce qui signifie qu'il n'y a pas de raison universelle ? Mais nous avons cru que c'était d'être universelle qui faisait de la raison, justement, la raison.

Pouvons-nous parfois rencontrer chez les habitants de ces pays lointains des traits qui correspondent à notre propre morale, et qu'ils appliqueraient mieux que nous ? Ou bien à un certain niveau de notre morale, qui mené jusqu'au bout chez eux, entre en conflit avec d'autres niveaux que nous jugeons, nous, supérieurs ? Sont-ils là pour notre honte ou pour la leur ? Doivent-ils encore prouver leur humanité ou mettent-ils en question la nôtre ? Autant d'interrogations qui font trembler les limites de l'humain et en obscurcissent les marges – des deux côtés d'ailleurs : car si les récits des voyageurs troublent la frontière en parlant de peuples qui semblent étrangers aux mesures physiques et morales à quoi jusque-là l'on restreignait l'homme, ils nous parlent aussi d'animaux étonnants qui paraissent franchir la même frontière dans l'autre sens.

Ainsi se constitue ce que l'on pourrait nommer une première crise de la conscience européenne, renforcée bientôt par la révolution cosmologique et le schisme religieux. Si l'ordre du monde habité s'appuie sur l'ordre du monde tout court, alors le bouleversement de l'un peut faire craindre la destitution de l'autre. L'inventaire du monde est aussi une tabulation des mœurs et appelle une validation des statuts et des normes. Pour effectuer cette validation, on peut prendre acte de la diversité – avec les chemins que cela ouvre vers le scepticisme

ou l'incroyance, en rendant problématique la définition de l'être humain que l'on croyait acquise. On peut aussi essayer de colmater la brèche et, au-delà de la diversité, retrouver une unité perdue. Parmi les multiples hypothèses qui sont alors essayées, on peut repérer, pour l'essentiel, trois façons de procéder. Ces trois démarches, qui peuvent se combiner, se distinguent en ce qu'elles procèdent par filiation, par naturalisation, par construction.

La première démarche, la plus conforme aux usages antérieurs, consiste à rattacher l'inconnu au connu en lui assignant une généalogie. Ces peuples, dit-on alors, viennent de la même source que les nôtres, ils sont issus d'une unique filiation originaire, et s'ils semblent si différents, c'est que le temps fut long depuis leur dispersion – tellement long qu'ils l'ignorent eux-mêmes. Ils n'apparaissent inconnus que d'avoir été oubliés. Que les Antilles soient les Hespérides, que l'Amérique soit l'Atlantide, ou que les Indiens descendent des dix tribus perdues d'Israël, et Colomb dès lors, comme Cortés ensuite, apparaissent comme réinventeurs plutôt que découvreurs. La question de la différence reçoit la réponse des origines. Ce qui est lointain dans l'espace s'assure – et nous rassure – d'être proche en ce qu'il s'inscrit dans notre mythologie de l'immémorial. Le travail d'invention des chroniqueurs (qui selon une habitude durable, se donnera pour une tâche d'exhumation) consistera à tisser ensemble espaces et histoires pour résister à l'ébrèchement potentiel de l'unité première. Il faudra relire dans les noms, les usages et les légendes des nouveaux peuples les traces de nos propres coutumes et langages anciens, les vrais ou ceux que nous avons inventés.

La deuxième solution s'occupe moins de l'archaïque et renonce à la généalogie qui suture la géographie par une histoire imaginaire. Au lieu de réécrire quelques mythes anciens, il s'agit de retrouver un présent socle anthropologique commun et d'affirmer une communauté plus forte, d'ordre formel et non temporel : l'universalité des passions de l'âme, la constance de la raison même sous les oripeaux qui en altèrent la mise en œuvre, les mêmes droits reconnus à tous les hommes en tant qu'hommes. Bien entendu cette énonciation des droits universels se révèle vite une arme à double tranchant : le *dominium* civil et politique attaché à la condition humaine, chez Vitoria, condamne les brutalités des conquérants, mais le droit d'humanité et de sociabilité qui l'accompagne interdit aux Indiens de refuser l'accueil aux Espagnols et justifie donc ceux-ci de prendre de force ce qu'on leur refuse. La naturalisation, en se substituant à la filiation, apporte beaucoup plus de possibilités juridiques parce que la même forme se prête à des contenus différents.

La troisième solution enfin reprend un vieux *topos* qui caractérise l'homme par l'indétermination qui le distingue des animaux dont chacun possède, de la force à l'agilité, des qualités différentielles. L'homme au contraire se définit par son

absence de qualités spécifiques et par son aptitude à se construire. Cette dignité de la page blanche construit en quelque sorte une unité humaine au futur.

On remarquera la profusion de textes qui agitent ces questions : non seulement leur nombre, mais leur diversité générique : récits, dialogues, exhortations, théâtre même... c'est à travers un grand nombre d'expressions possibles que s'étale le jeu des nouveautés et des différences et que se construisent les nouveaux arguments pour les penser, et au sein de polémiques souvent acharnées. Ce croisement des discours est peut-être une des marques les plus fortes de la période, comme si toutes les sphères intellectuelles venaient se combiner pour produire ensemble de nouvelles façons de réfléchir à l'humanité de l'homme – ou même d'abord pour se rendre compte que celle-ci est un objet de réflexion.

370

Cela nous invite à réfléchir sur le statut des idées philosophiques. On entend souvent dire que l'humanisme ne connaît pas de philosophie, ou du moins pas de philosophie systématique et qu'il faut attendre les grandes constructions intellectuelles du XVII<sup>e</sup> siècle, de Hobbes et Descartes à Spinoza, Malebranche et Leibniz, pour rencontrer la forte teneur conceptuelle de la réflexion sur l'homme et sur le monde à quoi l'on attache d'habitude le nom de philosophie. On pourrait remarquer d'une part qu'il existe bien en ce temps-là des philosophes (Bruno, par exemple, voire Montaigne qui parfois en revendique le nom – même s'il est hostile à la systématisation) ; et d'autre part, surtout, que ce sont bien des idées philosophiques qui circulent ici à l'extérieur de la philosophie : origine, nature (et état de nature, et nature humaine), différence, essence de l'homme, universalité et relativité – quel que soit le nom sous lequel elles apparaissent dans chaque texte ou chaque doctrine. Tout se passe comme si d'autres types de discours – ceux des géographes, des historiens, des mythographes et des propagandistes – constituaient le laboratoire réel de la philosophie à cette époque. Laboratoire, parce que c'est là que se prépare ce qui sera en discussion sous d'autres formes aux siècles suivants.

On pourrait même avancer que les différentes hypothèses inventées au XVI<sup>e</sup> siècle se retrouveront sous une figure transformée lorsque l'on essaiera, à l'âge classique et à l'époque des Lumières, de penser à nouveaux frais ce qui fait d'un homme un homme, et d'une société civile un État. Ce que nous avons appelé l'unité par naturalisation fournira les cadres où se déploieront les catégories du droit naturel moderne et du pacte social, fondées sur une égalité formelle entre les hommes – les différences demeurant dans l'impensé d'une accumulation de traits empiriques. Kant en donnera le meilleur exemple en articulant sa *Métaphysique du droit* à une *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. L'unité par filiation, quant à elle, semble bien se retrouver sous la plume de ceux qui voudront asseoir les droits de la noblesse sur l'histoire fantasmée des anciennes conquêtes germaniques, et de ceux qui, plus tard,

de Burke à de Bonald, critiqueront les droits de l'homme et la Révolution française au nom des héritages solides issus de l'histoire et du souci du concret que méprisent les conceptions « géométriques », c'est-à-dire formelles, de l'humanité. Enfin la troisième hypothèse trouvera peut-être son héritage assumé par les utopies et les critiques sociales.

Ces controverses n'ont, sous une forme ou sous une autre, pas cessé depuis lors, même si les enjeux se sont parfois déplacés, même si les exemples ont varié. Mais nombre de discours continuent à élaborer des définitions de l'humanité ou des réflexions sur la teneur juridique de cette notion (qu'est-ce qu'un crime contre l'humanité ?) qui renvoient – à leur insu le plus souvent – à cette crise que connut l'époque de l'humanisme. Nous n'avons pas fini de répondre aux questions qu'a posées la première modernité.



## 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 Schimpf, 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 Collection*, 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.

## INDEX NOMINUM

- Aaron 227
- Abbeville, Claude d' 77, 83, 160, 167
- Abel 245
- Abraham 102, 365
- Abravanel, Juda, *dit* Léon l'Hébreu 129, 130, 133
- Achille 296, 297, 299, 300
- Acosta, José de 9, 57, 78, 93, 99, 101, 157, 158, 159, 166, 184, 191, 192, 207-220, 221-231, 352, 374
- Acosta, Emmanuel 93, 94
- Adam 11, 37, 52, 78, 79, 89, 101, 102, 110, 124, 129-137, 144, 148, 172, 173, 177, 192, 208, 210, 211, 212, 222, 246, 269, 280, 310, 317, 332, 335, 339, 347, 351, 355, 362, 364, 366, 367
- Albuquerque, Alfonso de 94
- Aldrovandi, Ulisse 148, 149, 154, 373
- Alexandre le Grand 158, 299
- Alexandre VI 173, 177
- Alphonse X, *dit* le Sage 256
- Alvarado Huanitzin, Diego de 273, 279
- Alvarado Tezozomoc, Hernando 283
- Amaro, João 196
- Anacharsis 15
- Andromaque 298
- Anchieta, José de 102, 103
- Anjou, duc, *voir* Henri III
- Annius de Viterbe 289, 337, 338, 339
- Anténor 287, 291, 292, 296, 297, 300
- Arendt, Hannah 177
- Aristote 35, 39, 42, 52, 53, 54, 79, 88, 108, 118, 121, 122, 136, 144, 156, 157, 162, 166, 185, 186, 187, 188, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 209, 210, 230, 247, 268, 324, 350, 367
- Armogathe, Jean-Robert 16
- Auguste 324, 342
- Augustin (saint) 50, 51, 52, 54, 101, 143, 144, 145, 148, 151, 185, 186, 187, 210, 226, 269, 350, 351, 352, 355, 356
- Auton, Jean d' 288, 290, 293-299,
- Avity, Pierre de 165
- Bacon, Francis 116, 199, 200-203, 373
- Badiou, Alain 222
- Bakhtine, Mikhaïl 45
- Balboa, Vasco Nuñez de 195
- Baronius, Cæsar 151
- Basile (saint) 87
- Bataillon, Marcel 7, 221, 272, 374
- Bavo 289
- Belleforest, François de 93, 96, 97, 302-305, 307, 311, 314, 315
- Belon du Mans, Pierre 157, 168
- Benzoni, Girolamo 50, 93
- Bernardino de Sahagun (frère) 50, 59, 280, 281
- Bérose 315, 337, 338
- Berque, Augustin 35
- Bertrand, Romain 78, 162, 374
- Betanzos, Domingo de 49
- Bianco, Andrea 326

- Biondo, Flavio 321  
 Boas, G. 355, 361, 364, 375  
 Bodin, Jean 8, 35-48, 68, 69, 71, 375  
 Bonald, Louis de 202, 371  
 Borges, Jorge Luis 155  
 Botero, Giovanni 43  
 Bouchet, Jean 9, 288, 292, 293, 296, 297, 299, 300  
 Boulle, Pierre 163  
 Bovelles, Charles de 125, 126, 128  
 Brague, Rémi 122, 129  
 Brasseur de Bourbourg, Charles 196  
 Brébeuf, Jean de 23, 24, 228-231, 373  
 Breton, André 266  
 Bruno, Giordano 8, 18, 19, 49-60, 366, 370, 373  
 Bry, Théodore de 93  
 Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de 163  
 Burke, Edmund 249, 371  
  
 Cabot, Sébastien 347  
 Ca'da Mosto 17  
 Caïn 134-135  
 Calliphane 142  
 Calvin, Jean 130, 306, 307  
 Campanella, Tommaso 59  
 Camus, Jean-Pierre 80  
 Canappe, Jean 128  
 Canguilhem, Georges 36  
 Cano, Melchior 185, 189, 191  
 Cartagena, Alonso de 245, 246, 378  
 Cartier, Jacques 93-94  
 Cassirer, Ernst 122, 123, 377  
 Caton 45  
 Céard, Jean 8, 12, 26, 359, 373, 375  
 Certeau, Michel de 47, 98  
  
 Cervantès, Miguel 262  
 Cham 51, 362  
 Charlemagne 256, 264, 289,  
 Charles IX, roi de France 306  
 Charles Quint, empereur 55, 148, 185, 233, 257, 264, 268, 273, 277, 281, 282, 295, 339, 344  
 Chesters, Timothy 91, 93  
 Cicéron 39, 84, 94, 109, 111, 112, 118, 158  
 Cisneros 244  
 Cixous, Hélène 133  
 Claude d'Abbeville 77, 83, 160, 167,  
 Clavigero (père) 221, 374  
 Coligny, Gaspard de 12, 16, 18  
 Colomb, Christophe 49, 53, 145, 173, 174, 268, 335, 338, 339, 348, 369, 373  
 Colomb, Hernando 339  
 Colombin de Nantes (père) 155, 164  
 Comestor, Pierre 129  
 Conti, Nicolo de 93, 94,  
 Copernic, Nicolas 50  
 Cortés, Donoso 202  
 Cortés, Hernán 27, 96, 175, 176, 264-266, 268, 279, 335, 344-346, 369  
 Cortés, Martin 344  
 Covarrubia, Diego de 185, 189  
 Covarrubias Orozco, Sebastián de 269  
 Croce, Benedetto 249  
 Crouzet, Denis 79, 90, 375  
 Csürös, Klára 306, 309  
 Ctésias de Cnide 142  
 Cureau de la Chambre, Marin 84  
 Cyprien 101  
 Cyrus II, roi des Perses 46, 299  
  
 Daher, Andrea 80, 375  
 Dainville, François de 38, 226

Dalechamps, Jacques 142  
 Daniel 367  
 Dante 134  
 Darès de Phrygie 291, 297  
 Deleuze, Gilles 270  
 Della Porta, G. 59, 88  
 Démocrite 129  
 Démosthène 88  
 De Pauw, Cornelius 180  
 Derrida, Jacques 92  
 Desan, Philippe 8, 45, 375, 377  
 Descartes, René 107, 108, 155, 161, 165,  
 168, 370, 375, 376  
 Desceliers 12  
 Díaz del Castillo, Bernal 174, 264  
 Dictys de Crète 297  
 Diodore de Sicile 158  
 Diogène Laërce 125  
 Domingo de Santo Tomás (fray) 228  
 Dos Santos, João 167  
 Du Faur de Pibrac, Guy 84  
 Du Fouilloux, Jacques 168  
 Du Pinet, Antoine 141, 156  
 Du Plessis-Mornay, Philippe 51  
 Dueck, Daniela 323  
 Duran, Diego 50, 53, 59, 60  
 Dürer, Albrecht 60  
 Durkheim, Emile 116  
  
 Élien 158  
 Emmanuel-Philibert de Savoie 314  
 Empédocle 60  
 Encina, Juan del 258, 259, 262  
 Énée 287, 292, 297, 298  
 Énésidème 25, 30  
 Épictète 86, 107  
 Érasme 17, 65  
  
 Ératosthène 38, 41, 324, 367  
 Ésopé 158  
 Estenssoro-Fuchs, Juan Carlos 224  
 Eusèbe de Césarée 52, 338  
 Eustache de Saint-Paul Asseline 86  
 Ève 130-133, 135, 173, 177, 212, 245  
 Évora 191  
 Ezéchiel 225  
  
 Ferdinand d'Aragon 340  
 Ferry, Jules 179  
 Fitzmaurice, Andrew 251, 375  
 Flaubert, Gustave 17, 154  
 Flecha, Mateo 257  
 Fontaine, Charles 148  
 Foresti, Giacomo Filippo, *dit* Philippe de  
 Bergame 144-145  
 Foucault, Michel 8, 311  
 Fra Mauro 326  
 Franchières, Jean de 168  
 François I<sup>er</sup>, roi de France 63, 264, 314  
 François de Sales (saint) 80, 86, 89  
 François-Xavier (saint) 225, 227, 230  
 Francus 287, 289, 293, 294, 295, 298, 306  
 Frédéric III d'Allemagne 260  
 Fróis, Luís 31, 32, 373  
 Fumée, Antoine 148, 150  
 Furetière, Antoine 38, 44, 79  
  
 Galien 158  
 Gama, Vasco de 271  
 García, Gregorio 349,  
 Garcilaso de La Vega, Inca 159-160  
 Gautier Dalché, Patrick 322, 327, 351, 375  
 Gerbi, Antonello 38, 208, 375  
 Gide, André 17

- Gliozzi, Guliano 7, 11, 19, 37, 38, 78, 137, 172, 192, 208, 210, 211, 212, 239, 301, 317, 335, 336, 339, 341, 344, 346, 347, 350, 355, 362, 364, 366, 376  
 Gobineau, Arthur de 19  
 Gontier, Thierry 113, 114, 165, 376  
 Goujon, Jean 125, 127  
 Goytisoló, Juan 258  
 Greenblatt, Stephen 19  
 Grégoire (saint) 273-279  
 Grotius, Hugo 183  
 Gruzinski, Serge 49, 50, 53, 57, 59, 60, 175, 374, 376  
 Guevara, Felipe de 59  
 Hakluyt, Richard 94, 96, 353  
 Hanke, Lewis 171, 172, 240, 278, 281, 376  
 Hannon 338, 344, 349  
 Hardouin, Jean 142  
 Harriot, Thomas 93, 98  
 Hazard, Paul 11  
 Hector 287, 289, 290, 292-299  
 Heidegger, Martin 35  
 Henri III, roi de France 84, 99, 306  
 Henri IV, roi de France 80  
 Hercule 52, 102-103, 218, 294, 299  
 Hercule de Lybie 289, 359  
 Herder, Johann Gottfried 36  
 Héritier, Françoise 133  
 Hermès Trismégiste 60  
 Hérodote 15, 31, 46, 141, 142, 323  
 Herrera y Tordesillas, Antonio de 346  
 Hespère 368  
 Hespéros 268  
 Hiat, Alfred 328, 329  
 Hippocrate 35, 37, 39, 40, 46, 149  
 Hobbes, Thomas 370  
 Homère 141, 217, 297, 324  
 Horace 313  
 Hotman, François 72  
 Huarte de San Juan, Juan 40, 134  
 Huayna Capac 226  
 Hyatt, Alfred 350, 376  
 Iranzo (Miguel Lucas de) 263  
 Isidore de Séville 226, 318, 326, 337, 338, 350  
 Isigone de Nicée 142  
 Jacob 365  
 Jacques (saint) 264  
 Jacques I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre 92  
 Jacques de Vitry 26  
 Japhet 51, 137  
 Jason 218, 294, 299  
 Jean (saint) 279  
 Jean Damascène (saint) 223  
 Jean de la Croix (saint) 280  
 Jean l'Égyptien 262  
 Jérôme (saint) 125  
 Jésus Christ 78, 90, 102, 122, 137, 176, 204, 222, 223, 225, 226, 230, 231, 245, 246, 263, 273, 275-283, 345, 357  
 Johannes de Sacrobosco 41  
 Jouanna, Arlette 83, 287  
 Judas 277  
 Jupiter 42, 51, 55, 299  
 Kamen, Henry 250  
 Kant, Emmanuel 370  
 Knivet, Anthony 168  
 Kristeller, Paul Oskar 122

- Lactance 50, 84, 201, 350-351
- L'Alouête, François de 62
- La Gessée, Jean de 9, 302, 306-309, 315
- Laet, Jean de 160
- Lafargue, Paul 169
- Lafitau, Joseph-François 9, 207-208, 212, 215-220
- Lancre, Pierre de 99
- Landa, Diego de 244
- Laqueur, Thomas 128
- La Ravardière 77
- Las Casas, Bartolomé de 9, 49, 55, 60, 89, 166, 171-172, 178-180, 185, 188, 189, 203-204, 212, 236, 238, 242, 247-248, 255, 268, 272, 277-278, 283, 338-339, 348
- Laudonnière, René de 93-94
- Laurent de Paris 80, 86, 89
- Lavater, Ludwig 95
- Le Blanc, Vincent 162
- L'Écluse, Charles de 156-157
- Lefèvre d'Étaples, Jacques 185
- Legros, Alain 223
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 270, 370
- Le Loyer, Pierre 8, 91-106
- Lemaire, Jacques-Joseph 155
- Lemaire de Belges, Jean 9, 121, 288-300
- Lemieux, Cyril 116
- Le Moynes, Pierre 90
- Léon Hébreu, *voir* Abravanel
- Léon l'Africain, Hassan al-Wazzan, *dit* 17, 93, 94, 161
- Le Roy, Loÿs 8, 45, 46, 61, 66-69, 71, 121
- Léry, Jean de 9, 93-94, 98, 161, 356, 361-363, 366
- Lestringant, Frank 37, 42, 43, 81, 94, 98, 145, 302, 322, 333, 356, 357, 359, 362, 363, 366
- Le Testu, Guillaume 12-17, 19, 20
- Lévi-Strauss, Claude 7, 8, 32
- López de Gómara, Francisco 9, 52, 93, 96, 268-269, 335-336, 343-347, 350-351, 353, 362
- Loryot, François 80, 82
- Losada, Angel 240, 248
- Louis XII, roi de France 121, 288, 291, 293-296, 298-299
- Louis XIII, roi de France 77
- Lovejoy, A.-O. 355, 361, 364
- Lucas de Iranzo, Miguel 263
- Lucrece 13, 56
- Lycosthenes, Conrad 145-147, 151, 154
- Macrobe 38, 41, 350
- Magellan, Fernand de 145, 271
- Magny, Olivier de 148
- Mahomet 102, 263, 264
- Mair, John 185
- Maistre, Joseph de 202
- Malebranche, Nicolas 370
- Marc Aurèle 60
- Marco Polo 93, 94, 151, 368
- Marguerite d'Autriche 80, 289, 290, 293, 295
- Marguerite de France 314
- Marie de Médicis 77
- Marot, Clément 159
- Martin, Jean 125, 127
- Martínez López, Enrique 261
- Martyr d'Anghiera, Pierre 27-29, 32, 59, 96-97
- Matthieu (saint) 362
- Maximilien I<sup>er</sup>, empereur 121, 291, 295, 328, 329
- Maximillanus Transylvanus 145
- Medina, Pedro de 269, 337
- Melanchthon, Philipp 332

- Mendoza, Antonio de 266, 273  
 Mercure 42, 54, 55, 295, 299  
 Merleau-Ponty, Maurice 205  
 Mexía, Pedro 9, 267-272, 281-283  
 Michel Ange 130  
 Moctezuma 174-176, 273, 279, 345  
 Moïse 227  
 Molina, Alonso de 185, 191  
 Molina, Luis de 59, 60  
 Mollat du Jourdin, Michel 12  
 Monan, Maire 358  
 Montaigne, Michel de 8, 9, 29-30, 32, 37, 43-48, 61-73, 107-118, 158, 162, 168, 272, 356, 363-366, 370  
 Morales, Ambrosio de 337, 338  
 Motolinia, Toribio de Benavente, *dit* 60, 266, 336  
 Münster, Sebastian 329, 332  
  
 Nebrija, Antonio de 261, 337  
 Nicéphore Calliste 362  
 Nicolas de Cues 134  
 Nicolaus Germanus 327  
 Nobrega, Manuel de 79-80  
 Noé 11, 51, 102, 143, 145, 289, 300, 315, 318, 332, 337, 362  
 Novel, Antoine 155  
  
 Oestreich (Gerhard) 250  
 Olaus Magnus 342  
 Ordine, Nuccio 50  
 Orose 367  
 Orphée 54  
 Oviedo (Gonzalo Fernández de) 9, 93, 94, 160-161, 195, 335-343, 346-348, 353  
  
 Pagden, Anthony 207, 212, 213, 214  
 Panofsky, Erwin 13, 355, 360  
  
 Parda, María 260  
 Parrhasios 154  
 Pascal, Blaise 107  
 Pasquier, Estienne 72  
 Paul (saint) 122, 222, 223, 278, 355  
 Paul III, pape 9, 55, 267, 272-274, 278, 281  
 Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de 155, 164-165  
 Peletier du Mans, Jacques 9, 136, 302, 309-315  
 Pelletier, Monique 302, 323  
 Peña Montenegro, Alonso de la 224  
 Pétrarque 321  
 Pharamond 305  
 Philippe III de Habsbourg, roi d'Espagne 77  
 Philippe de Macédoine 88  
 Philon 129, 133  
 Pic de la Mirandole, Jean 110, 123-125, 128, 130, 135  
 Piccolomini, Enea Silvio 321, 327  
 Pie V, pape 224  
 Pierre d'Ailly 39, 272  
 Pierre de Gand (frère) 267, 273-274, 282, 283  
 Pigafetta, Antonio Francesco 93-94  
 Pizarro, Francisco 277  
 Plan Carpin, Jean du 368  
 Platon 13, 52, 95, 110, 210, 344  
 Plaute 125  
 Pline l'Ancien 17, 110, 136, 141-145, 148, 150, 156, 158, 159, 210, 350  
 Pline le Jeune 15-16  
 Plotin 60  
 Plutarque 84, 158, 161-162  
 Pomponius Méla 329, 350-351  
 Postel, Guillaume 50, 102, 332, 333

- Priam 289-291, 296  
 Ptolémée 187, 317-333, 350, 351, 367  
 Pufendorf, Samuel von 201-204
- Rabanus Maurus Magnentius 326  
 Rabelais, François 288  
 Rada, Ximénez de 339  
 Raleigh, Walter 80  
 Ramus, Pierre de La Ramée, *dit* 72  
 Ramusio, Giovanni Battista 93, 94, 346, 351-353  
 Randall, John Herman 122-123  
 Ratramnus de Corbie 144  
 Razilly, François de 77  
 Reger, Johann 326  
 Regnault, Élias 196  
 Reinoso, Rodrigo 261  
 Reisch, Gregor 125, 126, 129, 328, 330  
 Rimbert 144  
 Ringmann, Matthias 328-329  
 Ripon, Élie 162-164  
 Rocha, Diego Andrés 341, 349  
 Rochefort, Charles de 160, 166  
 Rojas, Agustín de 258-259  
 Rojas, Fernando de  
 Ronsard, Pierre de 12, 305-306  
 Rousseau, Jean-Jacques 48, 364
- Sahagun, Bernardino de 50, 59, 60  
 Saint-Amand 164  
 Saint-Hilaire, Auguste de 196  
 Salem, Jean 13  
 Saliat, Pierre 141  
 Satan 357  
 Scève, Maurice 8, 121-138  
 Schedel, Hartmann 318, 319  
 Schmidt, Albert-Marie 123
- Schmitt, Carl 201-203, 205  
 Schott, Johannes 328  
 Schoysman, Anne 300  
 Self, Will 163  
 Sem 51, 136  
 Sénèque 113, 363  
 Sepúlveda, Juan Ginès de 9, 52, 54, 166, 171-172, 177-179, 197-198, 200-203, 212, 247, 340  
 Sextus Empiricus 25-26  
 Sicroff, Albert 245-246  
 Sículo, Lucio Marineo 342  
 Sillig, Karl Julius 142  
 Simondon, Gilbert 48  
 Sloterdijk, Peter 36  
 Socrate 84, 109, 111  
 Solinus, Gaius 318, 326  
 Soto, Domingo de 185, 190, 191  
 Starobinski, Jean 47  
 Strabon 318, 322-324, 326-329, 332, 333, 350, 367  
 Suarez, Francisco 53
- Talavera, Hernando de 242, 244  
 Tarafa, Francesco 337  
 Tate, Robert B. 337, 339  
 Térence 201  
 Terreaux, Louis 309  
 Thevet, André 9, 15-17, 19, 93, 151, 355-363, 366  
 Thomas d'Aquin (saint) 185, 187, 191, 222, 230, 242, 281, 282  
 Tinguely, Frédéric 8, 165  
 Tournon, André 110  
 Tubal 337, 338, 341, 349  
 Tulpius 164  
 Tyard, Pontus de 129

- Vadianus, Joachim 148, 332, 351  
Valadés, Diego 59  
Valeriano, Piero 163, 168  
Valla, Lorenzo 141, 297  
Van Linschoten, Jan Huyghen 161  
Vanini, Giulio Cesare 165  
Vassé, Louis 128  
Vergile, Polydore 359  
Verne, Jules 19  
Vésale, André 128  
Vespucci, Amerigo 332  
Vicente, Gil 257, 259-260, 262  
Vidal-Naquet, Pierre 13, 52  
Vincent de Beauvais 151  
Virgile 292, 298, 364  
Vitoria, Francisco de 55, 185, 188-191, 212,  
242, 255, 281-283, 352, 369  
Vitruve 125, 127  
Vives, Luis 261, 337, 338  
Voltaire, François-Marie Arouet, *dit* 195  
Wachtel, Nathan 174, 266  
Waldseemüller, Martin 328-330  
Watsuji, Tetsurō 35  
Yves d'Evreux 77-90  
Zeuxis 154  
Zoroastre 60

## 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

