

L'unité du genre humain

III Capdevila – 979-10-231-1617-5

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>

TROISIÈME PARTIE

L'humanité et ses limites

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*¹. 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 naturelles² ». 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 reconnue³. 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 remédier⁴. 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-delà⁵.

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 inférieurs⁶ ? Il semble faire une concession à un préjugé étonnamment répandu selon lequel les Espagnols débattaient pour savoir si les Indiens étaient des hommes⁷. 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^e 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 nus⁸ ». 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 »⁹. 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 perroquets¹⁰ ». 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 langue¹¹, 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 »¹². On se demande comment Colomb a pu saisir une idée aussi complexe alors qu'il ne comprend pas du tout leur langue¹³. Ce qu'il en comprend, ou croit comprendre, est tellement à son avantage qu'il semble y projeter ses désirs¹⁴. 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 possibilité¹⁵.

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 Espagnols¹⁶ et diffusé intentionnellement cette représentation¹⁷. 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 questions¹⁸.

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 dieux¹⁹. 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 lâches²⁰ ». 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 vaincus²¹ ». 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 »²². 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 Cempoal²³, il déclare que les Espagnols sont « tous des hommes d'os et de chair comme eux, et non des *teules*, mais des chrétiens²⁴ ». 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'Église²⁵ ? 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'accomplit²⁶. 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 guerre²⁷. 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'homme²⁸. 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^e 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'humanité²⁹ », 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 bêtes³⁰ ».

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 violence³¹, 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 Dieu³² ».

32 Cité par Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 207.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE GÉNÉRALE

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

- MARTIRE D'ANGHIERA, Pietro, *De Orbe Novo Decades*, VII, 3, éd. R. Mazzacane et E. Magioncalda, Genova, Università di Genova, coll. « Pubblicazioni del Dipartimento di archeologia e filologia classica », 2005.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, éd. Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989.
- MONTAIGNE, *Journal de voyage*, éd. François Rigolot, Paris, PUF, 1992.
- , *Les Essais*, éd. P. Villey/V.-L. Saulnier [1965], Paris, PUF, 2004.
- , *Essais*, éd. E. Naya, D. Reguig et A. Tarrête, Paris, Gallimard, coll. « Folio/classique », 2009.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959.
- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean, *De la dignité de l'homme*, trad. du latin et présenté par Y. Hersant, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
- , *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, 1993.
- SCÈVE, Maurice, *Microcosme*, éd. M. Clément, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, « Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos », [prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo], *Boletín de la real academia de historia*, t. XXI, oct. 1892, n° 4, p. 260-369.
- , *Obras Completas*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularitez de la France Antarctique*, éd. F. Lestringant, Paris, Chandeigne, 2011.
- VITORIA, Francisco de, *Leçon sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, trad. Maurice Barbier, Genève, Droz, 1966.
- YVES D'EVREUX, *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig/Paris, A. Franck, coll. « Bibliotheca americana », 1864.
- L'Animal sauvage à la Renaissance*, dir. Philip Ford, Cambridge, Cambridge French Colloquia/SFDES, 2007.
- BATAILLON, Marcel, « L'unité du genre humain, du P. Acosta au P. Clavigero », dans *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1966, t. I, p. 75-95.
- BENBASSA, Esther, et RODRIGUE, Aaron, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- BERNAND, Carmen, et GRUZINSKI, Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, t. 1, 1991, et t. 2, 1993.
- BERNAND, Carmen, *Genèse des musiques d'Amérique latine : passion, subversion et déraison*, Paris, Fayard, 2013.
- BERTRAND, Romain, *L'Histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI^e-XVII^e 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^e 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^e siècle », dans *La Conscience européenne au XV^e et au XVI^e 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^e-XV^e 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^e siècle et au début du XVII^e 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^e, la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Champion, 2003.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel, *Granada Después de la Conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1988.
- LESTRINGANT, Frank, *L'Atelier du cosmographe*, Paris, Albin Michel, 1991.
- , *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1994.
- , *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de Religion* [1990], Genève, Droz, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- , *Race et Histoire* [UNESCO, 1952], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.
- MAROUBY, Christian, *Utopie et Primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, dir. David BUISSERET, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Montaigne et la question de l'homme*, dir. M.-L. DEMONET, Paris, PUF, 1999.

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

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

ACTIVITÉS DU CENTRE V. L. SAULNIER

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

PROCHAINS COLLOQUES SAULNIER

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

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

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

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

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

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

ASSOCIATION V.L. SAULNIER

Fondateur : Robert Aulotte †

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Présidente honoraire : Nicole CAZAURAN

Président : Olivier MILLET

Vice-présidente : Isabelle PANTIN

Secrétaire général : Alexandre TARRÊTE

Trésorière : Marie-Claire THOMINE

Responsable des *Cahiers* : Jean-Charles MONFERRAN

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

MEMBRES DE L'ASSOCIATION V.L. SAULNIER

Yoshiko Aida-Jinno

Jacqueline Allemand

Louise Amazan

Shotaro Araki

Jean-Claude Arnould

Soledad Arredondo

Blandine Baillard-Perona

Lison Baselis-Bitoun

Jean-Dominique Beaudin

Yvonne Bellenger

Guillaume Berthon

Alessandro Bertolino

Olivier Bettens

Michel Bideaux

Michail Bitzilekis

Andrée Blanchart

Claude Blum

Sylviane Bokdam

Françoise Bonali-Fiquet

Florence Bouchet

Thérèse Bouyer

Barbara C. Bowen

Jean Brunel

Emmanuel Buron

Emmanuel Bury

Christine De Buzon

Nicole Cazauran

Hélène Cazes

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES

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

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

PREMIÈRE PARTIE L'UNITÉ ET LA DIVERSITÉ

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

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

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

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

DEUXIÈME PARTIE COMMENT CONCEVOIR UN UNIVERSEL ANTHROPOLOGIQUE ?

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

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

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

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

TROISIÈME PARTIE
L'HUMANITÉ ET SES LIMITES

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

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

394

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

CINQUIÈME PARTIE
MÉTISSAGES ET REPRÉSENTATIONS

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

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

Constructions généalogiques et unité du genre humain : l'ancêtre troyen dans la littérature de cour du début du XVI ^e siècle Adeline Desbois-Ientile.....	287
L'unité du genre humain à l'échelle régionale : géographie et généalogie dans deux « longs poèmes » du XVI ^e 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

