

Les représentations du monde

Renaissance, âge classique, Lumières

Le mot « Renaissance » désigne une période de renouveau dans les arts, la littérature et les sciences, qui s'étend de la fin du Moyen Âge jusqu'au début du XVII^e siècle. Plusieurs facteurs expliquent et caractérisent ce moment :

- Point de départ, la Renaissance italienne (*Quattrocento*) dans le domaine des arts, qui gagne l'Europe (*Cinquecento*).
- La diffusion croissante et la popularité de la culture antique qui supplante l'inspiration médiévale. Les ouvrages antiques, d'abord réservés à une élite, sont à nouveau lus quand de nouveaux manuscrits parviennent en Europe après la chute de Constantinople.
- La découverte des Antilles par Colomb en 1492 (alors qu'il cherche une nouvelle route vers les Indes), puis du Nouveau Monde, change la représentation que l'on se fait du monde – comme en attestent les réflexions de Montaigne dans le chapitre du livre III des *Essais* intitulé « Des coches ». C'est le temps des grandes découvertes, des échanges commerciaux à l'échelle internationale. Le contact avec de nouvelles civilisations puis leur massacre créent un véritable choc culturel.
- Le développement de l'imprimerie créée par Gutenberg en 1450, qui participe de la diffusion des idées nouvelles et permet une lecture critique de la Bible puis l'accès aux ouvrages antiques. Contestation de l'autorité de l'Église qui va aboutir à la Réforme.
- L'Humanisme est le courant intellectuel et artistique contemporain qui place l'homme au centre de sa vision du monde. Les textes humanistes rêvent d'un homme nouveau, possédant une éducation complète, à l'image de De Vinci, à la fois scientifique et artiste. Dans *Gargantua* de Rabelais par exemple, le personnage éponyme veille à ce que son fils étudie aussi bien les lettres que les sciences, mais également à ce qu'il ne néglige pas son corps (sport, hygiène).

- Établissement des bases de la démarche scientifique. Les progrès en mathématiques, par exemple, sont à l'origine de ce qu'on a appelé la révolution copernicienne : c'est la terre qui tourne autour du soleil et non l'inverse. L'homme n'est plus au centre de la création, comme il était représenté par la tradition médiévale.

Au XVIII^e, le courant intellectuel européen des Lumières regroupe les écrivains et hommes de science qui combattent la superstition (cf. Fontenelle sur les sorcières dans son *Histoire des oracles*), l'intolérance religieuse qui peut aller jusqu'au fanatisme (ce que fait Voltaire par exemple dans *Candide* ou quand il s'engage dans l'affaire Calas), en faveur de la diffusion du savoir, de l'usage de la raison (article de Dumarsais, « Le Philosophe »), de l'autonomie de la pensée, de l'égalité, et du droit au bonheur individuel.

On a donc durant cette période un renouvellement profond de l'image de l'homme et du monde, d'où les tensions. Il y a par exemple la difficulté de se faire une image des peuples du nouveau monde : d'abord, comment les appeler ? Peuples « primitifs » ? « Premiers » ? On succombe au mythe du bon sauvage en les imaginant épargnés par les affres de la modernité – alors qu'ils ne sont pas plus à l'abri du désordre et du vice que nous.

La question de l'ethnocentrisme s'impose peu à peu. On s'interroge sur l'usage du terme « barbare », sur les différences culturelles, et plus généralement sur la place de l'homme au sein de la création.

Découverte du monde et pluralité des cultures

Le monde semble d'abord être l'objet d'une expérience quotidienne et commune, il m'est donné à vivre et à voir. Nous sommes « au monde », ouverts au monde, dans un rapport intime de compréhension première, plus sans doute que simplement « dans » le monde au même titre que n'importe quelle chose. Pourtant ce monde vécu, cette expérience du monde qui est la nôtre, est-elle si immédiate qu'il n'y paraît ? Lorsque, scrutant l'horizon sur la mer j'imagine la courbure de la Terre et cherche à savoir quelle distance me sépare du prochain continent, lorsqu'observant un ciel étoilé je m'interroge sur ma place toute relative dans un univers infini, ne suis-je pas déjà conditionné par une certaine représentation du monde, historiquement datée ? À la même époque, que les historiens nomment précisément « moderne » (de la fin du Moyen Âge, datée à la découverte de l'Amérique en 1492, à la Révolution Française de 1789), deux grandes découvertes firent exploser la « bulle » du monde, tel qu'il était pensé depuis l'Antiquité. À l'échelle du globe terrestre d'une part, la découverte du Nouveau Monde obligea la vieille Europe à relativiser sa place centrale et à reconnaître la pluralité des cultures. À l'échelle de l'univers d'autre part, la révolution copernicienne obligea à reconnaître que la Terre n'en était pas le centre. Dans les deux cas, c'est le monde même qui semble s'« ouvrir », créant une véritable « crise » des représentations. Du verbe grec « *krinein* » qui signifie « distinguer, juger, décider », une « crise » oblige littéralement à reconsidérer les catégories anciennes de pensée pour établir de nouvelles distinctions et un nouvel ordre des choses, ou du monde – autrement dit, à établir une « critique », un examen attentif des idées qui sont traditionnellement reçues sans être interrogées afin de vérifier leur légitimité. Ce qui est d'abord mis en crise à cette époque, quelle que soit l'échelle, c'est au fond une façon autocentrée de considérer le monde. Mais comment pourrait-il en être autrement ? Ne sommes-nous pas condamnés à ne voir le monde que depuis notre propre point de vue ? D'ailleurs les « dé-couvertes » faites à cette époque n'ont-elles pas toujours à être refaites, dès lors que nous avons une tendance toute naturelle à les « re-couvrir » lorsque, observant un « coucher » de soleil, nous oublions que nous sommes coperniciens, ou lorsque, découvrant une nouvelle culture, nous la jugeons depuis nos propres normes ? Étudiant tour à tour les enjeux de ces deux grandes découvertes, il s'agira de prendre ici la mesure du fait que toute « re-présentation » du monde – c'est-à-dire littéralement une façon de se rendre, de nouveau, le monde présent – comporte avec elle tout un

système de « représentations », au sens cette fois plus sociologique d'un ensemble de conceptions, croyances ou valeurs qui s'imposent à un groupe d'individus historiquement et socialement situés.

L'âge des Découvertes

Les xv^e et xvi^e siècles sont marqués par de « Grandes Découvertes », au sens d'abord géographique du terme, issues de la volonté économique de faciliter le commerce avec l'Asie et rendues possibles par de nouveaux moyens techniques de navigation. En voici les principales :

- **Christophe Colomb** (1451-1506), navigateur d'origine italienne au service de la couronne d'Espagne, tente de rejoindre les **Indes orientales par l'ouest** en traversant l'océan Atlantique. Le **12 octobre 1492**, il débarque sur une **île des Bahamas** à laquelle il donne le nom du Christ, *San Salvador* (le Saint-Sauveur), croyant avoir atteint son but et nommant ainsi ses habitants les « Indiens ». Trois autres expéditions de 1493 à 1504 permirent de découvrir l'Amérique du Sud, notamment le continent en 1498, au Venezuela actuel, mais Christophe Colomb resta convaincu d'avoir découvert les Indes. C'est **Amerigo Vespucci** qui comprit le premier que ces terres faisaient partie d'un « *Mundus Novus* », un **Nouveau Monde**. En 1507, le planisphère réalisé par les géographes Martin Waldseemüller et Mathias Ringmann lui rend hommage en baptisant ce nouveau continent « **America** ».
- **Vasco de Gama** (1469-1524), navigateur portugais, établit une liaison maritime avec **l'Inde par l'est**, en contournant l'Afrique par le sud, empruntant le Cap de Bonne Espérance. Son expédition atteint l'Inde en **1498** avant de gagner la Chine.
- **Fernand de Magellan** (1480-1521), navigateur portugais au service de la couronne d'Espagne, entreprit la **première circumnavigation de la terre**, rejoignant d'abord le sud de l'Amérique, et donnant ainsi son nom à l'actuel détroit de Magellan, puis les Philippines pour regagner l'Europe par la pointe sud de l'Afrique. En **1522**, après une expédition de trois ans, un seul navire, la *Victoria*, sans Magellan lui-même, acheva ce premier tour du monde qui permit de réunir les deux routes, de l'ouest et de l'est, et de « clore » le monde.

I. La découverte du Nouveau Monde

La découverte du « Nouveau Monde » provoque à la fin du xv^e siècle un choc dont nous avons peine à mesurer l'importance et le caractère absolument inédit. Il ne s'agit pas uniquement de l'exploration de *terras incognitas*, terres jusque-là inconnues mais potentiellement connaissables, simple extension spatiale du monde, mais, comme l'écrit Montaigne, de la révélation de la possibilité même d'un *autre* monde : « Notre monde vient d'en trouver un autre (et qui nous répond si c'est le dernier de ses frères ?)¹ ». *Autre* par rapport au *nôtre*, le « monde » ne renvoie pas ici à la « terre » mais bien à une façon proprement humaine d'habiter cette terre : c'est une autre humanité qui est découverte. Des hommes, qui croyaient se connaître dans leur diversité, en rencontrent d'« autres », expérience radicale de l'altérité. Seule la découverte d'extra-terrestres doués de pensée pourrait nous faire envisager l'ampleur de la surprise, et ce n'est sans doute pas un hasard si les fictions de voyages interplanétaires fleurissent à cette époque. Comment comprendre ces autres ? Sont-ils bien des autres hommes ? Peut-on s'y reconnaître et voir en eux des *alter ego* – littéralement des autres (*alter*) moi-même (*ego*) – ou bien ne sont-ils qu'*alter*, absolument autres et radicalement étrangers ?

A. L'inquiétante étrangeté de l'étranger

C'est d'abord l'altérité qui frappe les premiers explorateurs. Les peuples indigènes ont des pratiques *étranges* et sont donc d'emblée compris comme *étrangers*, au point que leur appartenance même à l'humanité semble faire question. Pour les désigner, ce sont les termes de « **sauvages** » (du latin *sylvius*, celui qui vit dans la forêt) ou de « **barbares** » (terme qui viendrait d'une onomatopée grecque imitant le gazouillement des oiseaux) qui sont employés. Ces deux termes expriment une même idée : dans les deux cas, les peuples ainsi nommés sont rejetés dans la « nature », voire dans la bestialité, en dehors d'un « monde » culturel proprement humain ou « civilisé »². La question du **cannibalisme** notamment cristallise cette réflexion sur l'altérité : la violence de cette pratique ne prouve-t-elle pas la barbarie des Indiens ? Ne légitime-t-elle pas en retour la violence de la conquête ? Telle est la question qui anime la controverse de Valladolid (voir encadré) et le chapitre des *Essais* que consacre Montaigne aux cannibales, dont voici un extrait :

1. Toutes les citations et extraits des *Essais* de Montaigne présentés ici le sont dans une traduction en français moderne réalisée par nos soins.
2. Notons qu'en latin comme en grec, l'absence de « monde » équivaut à l'impossibilité d'une existence proprement humaine : le contraire du latin « *mundus* » ayant donné le français « im-monde », le contraire du « *cosmos* » grec, symbole d'ordre et d'harmonie, étant quant à lui le « *chaos* ».

Cela fait, ils le rôtissent et en mangent en commun, et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extrême vengeance. [...]

Je ne m'afflige pas du fait que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais du fait que jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres.

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer, par tourments et par gênes, un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens – et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé. [...]

Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.

Montaigne, *Les Essais*, « Des Cannibales », livre I, chapitre XXX, translation en français moderne réalisée par nos soins

Ce passage permet de rappeler que la « rencontre » fut d'abord celle de la violence, de part et d'autre : violence contre violence et incompréhension réciproque de la violence de l'autre. Mais entre la « société du sacrifice » et la « société du massacre » – pour reprendre la distinction proposée par Todorov dans son essai consacré à *La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre* – faut-il vraiment choisir ? Montaigne ne rejette pas à proprement parler l'appellation de « barbare » à l'égard du cannibalisme dont il ne fait pas l'éloge, mais invite à réfléchir à l'extension possible de cette notion. Sommes-nous moins « barbares » qu'eux ? L'extrême violence de la conquête du Nouveau Monde, mais aussi des guerres de religion qui meurtrissent l'Europe à cette époque et auxquelles Montaigne fait explicitement référence ici, semblent appeler une réponse négative. Si la raison reste le critère ultime pour juger du bien-fondé de telle ou telle pratique, alors la violence des Indiens serait même plus « censée » que la nôtre. Montaigne remarque en effet que le cannibalisme est une pratique symbolique, culturelle et codifiée, qui « représente » une vengeance extrême, et non un pur acte de cruauté gratuite et bestiale (« ils mangent l'ennemi mort et non vivant, après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers »). Si l'on prend la peine de comprendre le sens proprement culturel de cette pratique sans la rejeter d'emblée dans l'animalité, il faut même y voir l'expression d'un sentiment religieux, le « sacrifice » étant précisément synonyme d'offrande aux dieux. De cette religiosité de la pratique du sacrifice, Las Casas tirera un argument étonnant en faveur des Indiens, supérieurs de ce point de vue aux chrétiens : quelle plus grande preuve de son amour pour Dieu que de lui offrir ce qui vaut le plus, la vie humaine ?

D'ailleurs la religion chrétienne n'offre-t-elle pas également certains exemples de sacrifices, comme celui d'Isaac par son père Abraham ou celui du Christ même ? À l'inverse, et même quand il est effectué « sous prétexte de piété et de religion » comme l'écrit Montaigne, le « **massacre** » est profondément athée et repose sur une double déshumanisation. Déshumanisation de la victime d'une part, qui reste anonyme et indifférenciée, ravalée au rang de la bête, sans quoi le massacre deviendrait meurtre. Déshumanisation du bourreau également, qui ne peut ainsi massacrer qu'à l'écart des regards et de ses propres normes sociales et morales, comme mises entre parenthèses, par-delà le bien et le mal – barbarie du massacre européen éminemment « moderne » selon Todorov, qui y lit les prémisses de la colonisation.

L'étrangeté de l'étranger permet ainsi de redécouvrir en retour sa propre étrangeté. Car l'étonnement est réciproque, et permet de prendre conscience que nous sommes toujours aussi l'étranger de l'autre, ou le « barbare » de l'autre. Tel est le propre de l'**ethnocentrisme**, littéralement la tendance à considérer son peuple (*ethnos* en grec) comme un centre (*centrum* en latin) de référence absolue depuis lequel toute pratique divergente paraîtra nécessairement défectueuse : « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage », écrit Montaigne. Cette attitude est donc universellement partagée par toute société humaine. Claude Lévi-Strauss montre ainsi dans *Race et histoire* que les sociétés amérindiennes se désignent d'un nom signifiant les « hommes », rejetant au sein même de leur langue tout étranger au rang d'animal, de fantôme ou de dieu. Dans son *Histoire générale et naturelle des indes* (1556), Fernandez de Oviedo raconte par exemple que les Indiens de l'île de Saint-Jean « pensaient que si les chrétiens avaient réussi [à dominer l'île d'Hispaniola], c'est parce qu'ils étaient immortels, et que ni les blessures ni d'autres désastres ne pouvaient entraîner leur mort ». Afin de s'en assurer, ils noyèrent un étranger et l'implorèrent de leur demander pardon « trois jours durant jusqu'à ce qu'il sente mauvais, mais là encore ils peinaient à croire qu'il était mort et que les chrétiens pouvaient mourir ». Les Indiens se demandent si les Européens ne sont pas des dieux, les Européens se demandent si les Indiens ne sont pas des bêtes, l'attitude est au fond la même en ce qu'elle vise à rejeter hors de l'humanité ceux qui sont le plus éloignés de notre propre culture. Lévi-Strauss conclut donc ainsi : « En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus “sauvages” ou “barbares” de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

La rencontre du Nouveau Monde est ainsi l'occasion d'interroger la valeur même de cet unique point de vue, le nôtre : de même que la révolution copernicienne permit de relativiser la place de la Terre dans l'univers et de penser la pluralité des mondes, de même la découverte de l'Amérique permit de relativiser

l'eurocentrisme et de découvrir la pluralité des cultures. La prise en compte d'un **relativisme culturel** ouvre la possibilité d'un regard « neuf », et plus distancié sur nos propres pratiques. Le vieux monde peut être jugé depuis le nouveau. Or, dans cette comparaison que découvrons-nous ?

La controverse de Valladolid

Entre 1550 et 1551, se réunissent dans la ville espagnole de Valladolid, à la demande de l'empereur et roi d'Espagne Charles Quint, différents théologiens, juristes et administrateurs afin de statuer sur les modalités de la conquête du Nouveau Monde. Depuis plusieurs années déjà, les récits des exactions commises à l'encontre des peuples indigènes ont amené les autorités à tenter de les protéger. Ainsi, dans sa bulle pontificale *Sublimis Deus* de juin 1537, le pape Paul III se prononce, au nom de l'Église, **contre l'esclavage**, considérant que « les dits Indiens et tous les autres peuples qui peuvent être plus tard découverts par les chrétiens, ne peuvent en aucun cas être privés de leur liberté ou de la possession de leurs biens, même s'ils demeurent en dehors de la foi de Jésus-Christ ». Suivant cette tendance, **Charles Quint** édicte en 1542 les « **Lois nouvelles** » assurant aux Indiens la liberté de travail, de résidence et de propriété et condamnant toute forme de violence à leur encontre. Pourtant, puisqu'il s'agit bien d'**évangéliser le Nouveau Monde**, la question reste ouverte de savoir comment y parvenir : n'est-il pas du devoir même des chrétiens d'abolir, par la force s'il le faut, les pratiques « inhumaines » qui y règnent ? Telle est la position de Juan Gires **Sepulveda**, auteur du bien nommé *Les Justes Causes de la guerre contre les Indiens*. S'appuyant sur l'autorité d'Aristote, qui considère qu'il peut exister un rapport naturel, légitime et bénéfique, entre des commandants et des commandés, entre des maîtres et des esclaves, lorsque les seconds ne sont pas en mesure de se commander seuls, il proclame l'infériorité naturelle des Indiens qui useraient de pratiques « barbares » (les sacrifices humains, le cannibalisme) et ainsi le devoir moral de les mettre sous tutelle pour les « élever » à l'humanité, en légitimant l'usage de la force. À cela, Bartolomé de **Las Casas**, auteur de la *Très Brève Relation de la destruction des Indes*, répond d'une part qu'aucune conversion religieuse ne saurait se fonder sur la force mais également que la notion de « barbarie » reste très relative. Son argumentation repose essentiellement sur la reconnaissance d'une réelle civilisation préexistante à l'arrivée des Européens, « pré-colombienne » donc, les sacrifices étant l'expression d'un sentiment religieux, l'architecture, notamment aztèque, témoignant d'une réelle rationalité par exemple. Or qu'est-ce qui justifierait que toutes les civilisations n'aient pas droit à une égale dignité ?