

B) La révolution « ethnologique » : nature humaine et cultures humaines

L'exploration du globe et la découverte de nouveaux mondes pousse les Européens à de questionnements nouveaux, ou formulés de façon nouvelle. En découvrant de nouvelles formes d'humanité, les Européens sont conduits à questionner leur vision de la « nature humaine », mais aussi de la « Culture ». Si des hommes sont de même nature que les Européens (la question de savoir si les Indiens sont bien des êtres humains sera réglée rapidement, et l'humanité des Chinois, des Japonais ou des Turcs n'a jamais été mise en question), mais vivent néanmoins selon des mœurs très différentes, on doit se demander si les une sont meilleures que les autres. Les mœurs européennes sont-elles plus « humaines » ? Sont-elles plus proches de la « nature humaine » ? Ou faut-il admettre que la nature de l'homme peut s'exprimer dans des *cultures* différentes, qui seraient également légitimes ?

1. Humanisme et universalisme

a. La vocation universaliste de l'Humanisme

D'emblée, l'Humanisme semble reposer sur un principe de reconnaissance de tous les êtres humains en tant qu'ils sont, justement, des « hommes ». Celui qui (comme le doit l'Humaniste) veut approfondir sa connaissance de l'Homme, en prenant appui sur les ressources de l'observation et du raisonnement, doit faire preuve de curiosité à l'égard des habitants des sociétés lointaines, qui sont, en quelque sorte, ses « concitoyens du monde ». Étudier l'Homme, c'est étudier les hommes, et étudier les hommes, c'est étudier à la fois ce qui les rend semblables (le langage, etc.) mais aussi ce qui les différencie – et notamment les mœurs.

Extraits de textes de la Renaissance :

« S'il est vray que [comme le veut Sénèque] le monde n'est qu'une Cité, et que tous les hommes en sont les habitans... la curiosité ne peut estre que juste et glorieuse de se porter le plus qu'on peut à la connoissance de notre patrie, d'aller soy-mesme apprendre ce qui est à louer ou mériter du blasme chés les autres nations... »
(Voyageur Moreau)

« Quand ce ne seroit qu'en considération de l'humanité, et que ces peuples desquels nous avons à parler sont hommes comme nous, nous avons de quoi être incités au désir d'entendre leurs façons de vivre et leurs mœurs. » (Marc Lescarbot, *Histoire universelle de la Nouvelle France*)

b. La vocation tolérante de l'Humanisme

Les penseurs humanistes articulent donc les deux principes dans leur approche des habitants des « nouveaux mondes » : les hommes sont *semblables* (ils sont de même *nature*), mais ils sont *différents* (au XVI^e siècle, on ne parle pas encore de « cultures » au pluriel, mais cette idée émerge à travers la notion de « mœurs ».)

Les deux éléments doivent être admis et respectés – dans la mesure notamment où, si les choses sont ainsi, c'est que Dieu lui-même l'a décidé. Le principe qui apparaît alors est celui de la « tolérance » : il faut laisser chacun être ce qu'il est : un autre *homme*, qui en tant que tel a droit au respect, et un homme *autre*, auquel je ne dois pas prétendre imposer ma manière de penser et de vivre.

Extrait :

« Ce n'est point de merveilles que les hommes ayent entre eux, non seulement diverse fortune, mais aussi diverse nature, diverses mœurs et façons de vivre, puisque nous voyons que les régions et les lieux ont ceste mesme diversité et qu'une nation engendre des gens blancs comme lait, et l'autre tirans sur le blanc, l'autre bruns, l'autre du tout bruslez. Dieu l'a ainsi ordonné, afin que aussi les hommes fussent produits de diverse nature, divers courage, et diverse industrie, comme les autres choses. Et cependant que chascun se contentast de sa condition, pour ne faire à autrui nulle reproche de la sienne. »

(Sebastian Münster, *Cosmographia Universalis* ; une oeuvre dont on a pu dire qu'elle fut, au XVI^e siècle, le livre le plus lu après la Bible !)

Bien sûr, ce principe de curiosité et de tolérance universelles n'est qu'une tendance théorique présente dans ce courant (très divers) qu'est l'Humanisme, et non une description de la manière dont les Européens vont effectivement se comporter à l'égard de leurs « frères en humanité ». Les rapports entre peuples sont d'abord des rapports de conquête, de domination, de guerre, et même lorsqu'il s'agit de rapports commerciaux l'enjeu majeure reste le *pouvoir*. Pourtant, dans la violence même des rapports entre les peuples, les idées de l'Humanisme vont trouver un nouvel espace de questionnement et d'approfondissement : c'est bien la *découverte* des autres « cultures » qui va servir de moteur au développement des idées qui, deux siècles plus tard, aboutiront à la formulation d'une Déclaration des droits de l'Homme. Comment ?

2. Nature humaine et cultures humaines : qui est l'Homme sauvage ?

a) Le problème de la nudité

L'une des caractéristiques des mœurs indiennes qui va beaucoup surprendre les voyageurs européens est la *nudité* des membres de certaines communautés : c'est le lieu commun le plus constamment rappelé dans les récits des voyageurs et des explorateurs.

Pourquoi cette importance ? Derrière le caractère « folklorique » de ce constat, se cachent en fait des enjeux fondamentaux ; car la question de la nudité a une longue histoire dans la pensée chrétienne, et elle se rattache directement à la question du péché originel.

L'une des questions qui va tarauder les penseurs européens tout au long de la Renaissance est celle qui demande, non pas si les Indiens d'Amérique sont des hommes (cela, on le reconnaîtra très rapidement), mais si ces hommes sont bien des descendants d'Adam et, plus encore, s'ils ont bénéficié de la « Bonne nouvelle » de la résurrection du Christ. La question est importante ; car, dans les représentations religieuses majoritaires au XVI^e siècle, celui qui ne suit pas l'enseignement du Christ (et qui, n'a pas, pour commencer, été baptisé) ne peut qu'être *damné*. Par conséquent, *si* les Indiens sont des descendants d'Adam, ils sont bien, comme tous les autres hommes, héritiers du Pêché originel (et ils ne peuvent être rachetés que par la foi en Christ) ; mais *s'ils* n'ont jamais entendu parler du Christ, si la « Bonne nouvelle » ne leur est jamais parvenue, il est évidemment difficile de leur reprocher leur « manque de foi » en l'Évangile.

Or force est de constater que l'on ne trouve guère de trace du passage d'un apôtre annonçant l'Évangile de l'autre côté de l'Atlantique, et que, selon la formule d'un grand géographe de l'époque, Joseph Acosta, même « *si elle y avait été autrefois oüy, au moins la souvenance en estoit du tout esteinte...* »

Or la question de la nudité se rattache directement à ce problème. Car c'est en effet le fait de couvrir les « parties honteuses » qui marque la fin de l'Éden pour Adam et Eve. Adam et Eve, eux aussi, étaient nus. Pourquoi étaient-ils nus ? Parce qu'ils n'avaient pas encore commis le péché originel ; or ce dernier consiste à manger du fruit de l'arbre interdit ; quel est ce fruit ? Le fruit de l'arbre de la connaissance ; de quelle connaissance s'agit-il ? De la connaissance du Bien et du Mal. Adam et Eve n'avaient donc pas connaissance de la dissociation entre Bien et Mal : ils n'en avaient nullement besoin, vivant en harmonie avec leur Créateur et selon sa parole. Mais *après* le péché, ils prennent conscience du fait qu'ils sont nus, et que la nudité est honteuse : ils vont donc se couvrir. Et c'est justement ce geste qui les trahit : en se couvrant, ils montrent qu'ils ont violé l'interdit.

Or nous avons maintenant des humains qui, eux, ne se couvrent pas ; et ils ne se couvrent pas, parce qu'ils ne voient pas en quoi la nudité est un mal : ils n'en ressentent aucune honte. Il s'agit donc bien d'humains qui vivent comme Adam et Eve *avant* la Chute (nus), et qui, comme Adam et Eve *avant* la Chute, semblent ignorer en quoi cela est honteux. Ce parallèle est explicite dans de nombreuses descriptions.

Extrait :

Mais les filles vierges, ni les hommes non plus, ne mettoient rien devant leurs parties honteuses : car comme ils ne savoient ce que c'est que la honte, ainsi n'usoient-ils point de voile pour la garder. (Oviedo, Histoire des Indes)

Les Indiens d'Amérique seraient-ils alors des témoins de l'Éden originel ? D'autres indices sont d'ailleurs troublants. L'un d'entre eux est le fait que, parmi les *châtiments* infligés à Adam et Eve après le Pêché originel (outre la mortalité et le

fait, pour l'homme, de devoir « travailler à la sueur de son front » pour obtenir ses moyens de subsistance à partir d'une nature qui, désormais, ne le nourrira plus sans *travail*), se trouve le fait, pour la femme, « d'enfanter dans la douleur ». Or c'est un constat relevé par plusieurs observateurs de l'époque, et dûment consigné, que ces souffrances semblent épargnées aux femmes indiennes !

Extrait :

Quand elles enfantent, elles n'endurent comme point de douleur : tellement que le lendemain elles cheminent allègrement" (Münster, Cosmographie universelle)

Ces constats (troublants!) ne conduiront évidemment pas les Européens à considérer les Indiens comme des maîtres de vertu ; mais ils conduiront plusieurs d'entre eux à demander si le mode de vie des Indiens ne serait pas plus proche d'un état « d'innocence originelle » que celui des Européens. Ce questionnement est renforcé par le fait que la nudité des Indiens (et des Indiennes), si elle n'est manifestement pas, de leur part, l'expression d'une nature vicieuse et perverse, ne provoque pas non plus, chez ceux qui les regardent, les effets que l'on pourrait craindre. Un observateur assez objectif (pour l'époque) et qui, de son côté, ne remet nullement en cause le fait que tous les Indiens seront damnés dans l'Au-Delà, en fait la remarque : la nudité des Indiens n'a rien « d'obscène ».

Extrait :

Outre la déshonnêteté de voir ces femmes nues, cela semble aussi servir comme un appât ordinaire de convoitise. Toutefois, pour en parler selon ce qui s'en est communément aperçu pour lors, cette nudité ainsi grossière en telles femmes est beaucoup moins attrayante qu'on ne le croiroit. (...) lesquelles, cependant, quant au naturel, ne cèdent en rien aux autres en beauté" (Jean de Léry, Récit d'un voyage fait en la terre du Brésil)

Nous serions donc, somme toute, face à une forme de « nudité innocente » ! Et cette innocence de la nudité nous pousse alors nous questionner sur... le vice que peut traduire le fait de se vêtir – du moins quand on s'habille à la manière des femmes européennes. Car à bien y regarder, si la nudité des femmes indiennes n'éveille pas la concupiscence, on peut se demander si ce n'est pas précisément le but de celles qui cherchent à utiliser ce qui est censé les « couvrir » pudiquement pour mieux exhiber leurs appas.

Extrait :

Et partant, je maintiens que les attifages, fards, fausses perruques... et autres infinies bagatelles dont les femmes d'ici se contrefont, et dont elles n'ont jamais assez, sont sans comparaison cause de plus de maux que la nudité ordinaire des femmes sauvages.

La nudité des sauvages nous conduit donc, paradoxalement, à envisager *leur innocence*, et *notre propre corruption*. Pire encore : si la nudité des Indiennes ne

semble pas produire les effets que l'on pourrait redouter, ce sont bien les mœurs européennes qui, elles, vont avoir un effet corrupteur. Car si les Indiens vivaient en toute innocence leur nudité, cette innocence va se perdre dans les tentatives qu'elles vont faire pour se parer, en vue de séduire les Européens.

Extrait :

Il est vrai qu'avant l'arrivée des Français, des Flamands et des Portugais, les femmes en ces endroits n'étoient pas tant outrecuidantes, précieuses et superbes comme elles le sont aujourd'hui. (...) Les blancs alloient plus volontiers chez une belle fille, bien adoubee et ornée, que chez une qui fut mal en ordre, et à cette cause, pour être chéries, aimées et poursuivies, elles faisoient de leur mieux pour s'embellir ; tellement qu'elles sont devenues plus malicieuses et ont changé cette naturelle simplicité avec laquelle, sans avoir honte de la nudité naturelle, elles avoient l'habitude, avant l'arrivée des étrangers, de courir et de vivre ensemble. Aussi, les nègres nous ont-ils raconté que la vergogne et la honte leur sont venues avec l'arrivée de nous-autres de l'Europe, et principalement autour du rivage de la mer, car auparavant elles ne faisoient nul cas d'aller nues, comme aujourd'hui encore font celles de l'intérieur du pays. (idem)

On voit donc en quoi la question de la nudité nous introduit à un problème majeur : des « sauvages » et des « Civilisés », lequel est le plus proche de l'innocence ? Lequel est corrupteur ? Si tous sont des hommes, lesquels sont les plus *humains* ?

b) Bon sauvage, ou civilisé barbare ?

La nudité des Indiens semblait manifester une sorte d'innocence. Mais leurs mœurs en général vont faire apparaître un paradoxe du même type : la « sauvagerie » des Indiens peut faire ressortir davantage leur profonde humanité ; elle peut nous faire prendre conscience de notre propre sauvagerie ; elle peut nous conduire à nous demander si, du « bon sauvage » ou du « méchant civilisé », le second ne serait pas le plus *inhumain*.

Le caractère « sain » des Indiens se manifeste d'abord par leur corps. Dans les représentations du XVI^e siècle, une âme vicieuse peut difficilement revêtir les apparences d'un corps sans défauts : le corps, lui aussi, a son innocence. Or le corps des Indiens est reconnu par presque tous les observateurs comme un *beau* corps : un corps, sain, vigoureux, équilibré. Certains observateurs iront d'ailleurs jusqu'à le comparer à celui des statues antiques.

Extrait :

« Si nous commençons par les biens du corps, je diray qu'ils les possèdent avec avantage : ils sont grands, droicts, forts, bien proportionnez, agiles rien d'effeminé ne paroist en eux. Ces petits Damoiseaux qu'on voit ailleurs, ne sont que des hommes en peinture, à comparaison de nos sauvages. J'ay quasi creu autrefois que les Images des Empereurs romains représentoient plutôt l'idée des peintres, que des

hommes qui eussent jamais esté, tant leurs testes sont grosses et puissantes, mais je voy ici sur les épaules de ce peuple les testes de Iules César, de Pompée, d'Auguste, d'Othon, et des autres que j'ay veu en France, tirées sur le papier, ou relevées en des médailles. »

(Père Biard, *Relation de la Nouvelle-France*, 1616)

Mais la manière de vivre des Indiens s'accorde, de multiples façons, avec cette saine simplicité. On a beaucoup exagéré, c'est vrai, l'importance des descriptions qui s'accordaient avec la figure du « bon sauvage » ; on les a souvent décontextualisées. Le « bon sauvage » n'est pas une figure de la Renaissance, pas même du 17^e siècle ; c'est essentiellement un produit des *Lumières*, et on ne trouve (presque) pas, dans les textes du 16^e siècle, de narrations dans lesquelles le sauvage s'apparenterait à celui qui prend la parole dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (Diderot).

En fait, quand les auteurs parlent de la « bonté » des sauvages, c'est souvent moins pour parler des sauvages que pour parler des Européens. Ce qu'il s'agit alors de souligner, c'est le fait que la prétendue « sauvagerie » des premiers est fortement relativisée par la violence avec laquelle les seconds expriment leur caractère « civilisé ».

Extraits :

*Pour la cruauté, quand je révoque en mémoire nos troubles derniers [il s'agit des guerres de religion], je crois que ni Espagnols, ni Flamands, ni Français, nous ne leur devons rien à cet égard, voire que nous les surpassons de plus de juste mesure. [Les Européens surpassent largement en cruauté les Indiens] Car ils ne savent pas ce que c'est que de (...) chauffer la plante des pieds, serrer les doigts, et autres choses plus horribles. Mais s'ils ont à faire mourir quelqu'un, ils le font sans supplices excogités. Et je dirai plus, que sans faire mention de nos troubles, et prenant nos nations de l'Europe dans l'état où elles sont aujourd'hui, je puis assurer que les Sauvages ont autant d'humanité et plus d'hospitalité que nous. (Marc Lescarbot, érudit, voyageur et écrivain du XVI^e siècle, *Histoire de la Nouvelle France*, 1609)*

Si les sauvages sont « autant d'humanité » que les Européens, ces derniers en revanche se révèlent dans l'échange beaucoup plus *inhumains*. Ce que révèle la rencontre des « sauvages », c'est la *barbarie* de ceux qui se prétendent civilisés. Ce constat n'est évidemment pas partagé par tous ; mais l'idée transparaît néanmoins dans beaucoup de témoignages, même lorsque le but est moins de vanter les mérites des indiens que de comparer les manières de les conquérir (ce qui est le cas chez Lescarbot). Cette opposition entre l'humanité des Indiens et l'*inhumanité* des conquérants est portée à son maximum chez celui qui fut le défenseur le plus vibrant des populations indigènes contre la cruauté des colons : Bartolomé de Las

Casas. C'est chez lui que toutes les ressources de la langue sont mobilisées pour *témoigner*, dans un registre où le recours au « pathos » était généralement assez discret.

Extraits :

Vous verrez dans ce Discours, Lecteur, tant de millions d'hommes mis à mort, qu'à grand peine y a-t-il eu tant d'Espagnols au monde depuis que leurs premiers pères, les Goths, entrèrent dans leur pays, que (...) les Espagnols ont tués et massacrés aux Indes Occidentales, par tous les moyens que la barbarie même pourroit imaginer et forger sur l'enclume de la cruauté. (...)

Ces conquêtes sont iniques, tyranniques et par toute loi naturelle, humaine et divine condamnées, détestées et maudites... (...)

Ils faisaient des gageures à qui d'un coup d'épée fendrait ou ouvrirait un homme par le milieu, ou à qui plus habilement et plus dextrement lui taillerait la tête d'un coup d'épée, ou lui ouvrirait mieux les entrailles d'un coup. Ils prenaient les petites créatures par les pieds, les arrachant des mamelles de leurs mères, et leur écrasant la tête contre les rochers. Ils jetaient les autres dans les rivières, se riant et se moquant. Ils dressaient des chiens à mettre en pièces, dès qu'ils les voyaient, et dans un Crédo, un Indien... (...)

Ce qui est ici mis en question, c'est la place des Européens dans l'Humanité. L'Humanisme n'a jamais été un courant « égalitaire » : reconnaître tous les hommes comme des humains, ce n'est pas forcément leur reconnaître la même *valeur*. Car justement, ce qui fait d'un homme un être humain, c'est un certain nombre de facultés (linguistiques, rationnelles, religieuses, artistiques, *etc.*) ; or, pas plus pour Cicéron que pour un humaniste de la Renaissance, ces facultés n'atteignent le même degré de développement chez les différents individus, chez les différents peuples. Si tous les hommes sont humains, certains sont indéniablement plus humains que d'autres ! Le vecteur de ce développement, chez Cicéron, c'était d'abord la *culture*, grâce à laquelle un individu devait cultiver ses capacités proprement humaines (intellectuelles et politiques). Pour les penseurs de la Renaissance, la culture individuelle cède la place à un « développement culturel » plus collectif qui, au siècle des Lumières, prendra le nom de « civilisation ». Si les Indiens sont des hommes, les Européens sont *plus humains* qu'eux, car ils ont développé leurs facultés naturelles, alors que les Indiens sont encore à l'état primitif. Le sauvage est un homme dont l'humanité est encore largement « en puissance », alors que celle de l'Espagnol est déjà amplement réalisée.

C'est cette hiérarchie qui est contestée dans les textes de Las Casas : car si les Espagnols sont bien plus « développés » techniquement, militairement, ils ne mettent leur puissance (et notamment celle de leurs armes) qu'au service d'une *barbarie* morale qui les rend inhumains. On pourrait dire que, chez Las Casas, se pose pour la première fois une question qui ne quittera plus la pensée européenne,

et qui trouvera une actualité terrifiante au XX^e siècle : le fait, pour les hommes, de développer leur « raison », de développer leur science et leur technique, les rend-il nécessairement plus *humains* ? Le savoir et la puissance des Européens ne peuvent-ils pas, au contraire, conduire à un sommet... de barbarie ?

3) Les différentes cultures seraient-elles des reflets d'une même nature ?

Au cours du XVI^e siècle, les voyageurs, explorateurs et missionnaires européens vont découvrir de nouvelles sociétés humaines : des nouveaux humains, mais aussi **de nouvelles manières de vivre, de penser et d'agir** ; de nouvelles mœurs, de nouvelles formes d'organisation politique, de nouvelles croyances religieuses, *etc.* : ce que nous appelons aujourd'hui des « **cultures** ».

À la Renaissance et à l'âge classique, on ne parle pas encore de « cultures », au pluriel. L'opposition-clé est entre « nature » humaine et « culture », la culture étant pensée comme l'ensemble des domaines au sein desquels l'Homme développe sa nature.

Ce qui va se faire jour à la Renaissance, c'est l'idée selon laquelle **il y aurait plusieurs manières, pour l'Homme, d'exprimer et de développer sa nature**. Chaque société correspondrait donc à une certaine façon d'« être humain », une certaine expression par l'Homme de son humanité.

Les Indiens d'Amérique ont confronté les Européens à l'idée selon laquelle des hommes dont la « culture » (les sciences, les arts, les techniques, les croyances, *etc.*) leur apparaissait rudimentaire (Montaigne utilisera à leur sujet une formule bien connue : "*sans lettres, sans loi, sans roi, sans religion quelconque*"), pouvaient finalement apparaître comme des êtres qui n'étaient pas moins « humains » que leurs conquérants. Les Indiens avaient indéniablement (à leurs yeux) **moins de « culture »** : mais cela ne les empêchait pas d'être des humains, **voire même d'être plus humains** que les Européens.

Ce paradoxe va se renforcer lorsque les Européens vont se trouver en présence d'individus qui, eux, **possèdent indéniablement une « culture » très développée** – ce qui sera le cas, notamment, en Asie (au Japon et en Chine). Les Asiatiques ne sont pas des êtres sans culture, ou dotés d'une culture moindre : ce sont des hommes **dont la culture est différente** : on voit donc bien apparaître l'idée-clé de « **pluralité des cultures** » (même si, encore une fois, l'expression n'existe pas à cette époque). Et la question va se poser : ces cultures différentes sont-elles *inférieures* ? Ou faut-il considérer qu'elles sont tout aussi valables que la culture européenne ?

Ce qui va naître de la rencontre avec les peuples d'Asie, c'est l'idée selon laquelle **les différentes cultures seraient des reflets, différenciés mais légitimes, d'une même « nature » humaine**. La *nature* humaine serait commune à *tous* les hommes, mais elle *s'exprimerait* différemment, selon les temps et les lieux.

Là encore, il faut évidemment se garder de penser que ce point de vue serait majoritaire à la Renaissance ; mais il apparaît bel et bien, et en particulier dans un espace auquel on ne pense pas forcément quand on pense au pluralisme culturel : l'espace **religieux**.

a) *Le rôle des missionnaires dans la découverte des cultures*

Parmi les religieux qui vont jouer un rôle fondamental dans la découverte et la description des « nouveaux mondes », il faut compter les missionnaires, et notamment les **Jésuites**. Le propre de l'ordre des Jésuites (fondé par Ignace de Loyola) est en effet d'être un ordre **missionnaire**, chargé de porter l'Évangile auprès des hommes de toutes les sociétés. Partout où les Européens débarqueront, des Jésuites s'implanteront ; et de le devoir des Jésuites n'est pas seulement de convertir les populations locales : il est aussi de **décrire précisément** tout ce qu'ils peuvent observer, aussi bien en ce qui concerne la nature qu'en ce qui concerne les mœurs locales.

A un père qui manquait de précision dans ses relevés (le Père Nobrega), Ignace de Loyola rappellera qu'il doit décrire ce qu'il observe « avec plus de détails et d'exactitude », et qu'il doit parler :

« de la région, du climat, des degrés, des mœurs des habitants, de leurs vêtements, de leurs habitations..., tout cela, moins pour satisfaire une curiosité, certes légitime, qu'afin que le P. Général puisse le cas échéant prendre des décisions en parfaite connaissance de cause. »

C'est ce qui va faire des missionnaires **la première source d'information géographique et « ethnologique »** à l'âge classique. On peut ainsi noter que, sur 460 ouvrages relatifs aux pays lointains publiés en France entre 1660 et 1671, *plus du tiers* seront dus aux missionnaires.

Les missionnaires vont donc jouer un rôle clé dans la découverte et la description des « nouveaux mondes » ; et c'est notamment chez eux que va apparaître l'idée selon laquelle la manière de vivre propre aux habitants de ces nouveaux mondes ne serait pas moins « naturelle », moins humaine que celle des Européens : la pluralité des cultures ne serait que le reflet différencié d'une même nature... et cela, *même* dans le domaine religieux !

b) *La querelle des Chinois : religion universelle et pluralité culturelle.*

Cette idée apparaît de façon particulièrement visible dans ce que l'on va appeler la « querelle des rites chinois ». Pour diverses raisons (dont fait partie leur compétence en astronomie) les missionnaires jésuites font partie des rares Européens qui parviendront à entrer réellement dans « l'Empire du milieu ». Parmi eux, l'un des plus importants est le Jésuite *Matteo Ricci* – qui, encore aujourd'hui, est considéré en Chine comme une figure importante de l'histoire culturelle (sous le

nom de « Li Matou »), privilège extrêmement rare reconnu à un Européen. Matteo Ricci va en effet suivre ce qui, est l'une des règles clé de l'ordre jésuite : adopter, autant qu'il est possible, les coutumes et les usages des populations locales. Et ce n'est pas seulement sa manière de vivre que Ricci va essayer « d'acclimater » au milieu culturel chinois : c'est bien le christianisme.

L'idée de Ricci est qu'il y a, dans le message chrétien traditionnel, deux sortes d'éléments. Certains éléments, essentiels, constituent l'essence même du christianisme, et peuvent / doivent être délivrés à tous les hommes ; en font partie, par exemple, la croyance dans le fait qu'il n'existe qu'un seul Dieu ou que le Christ est ressuscité. D'autres éléments, en revanche, ne sont pas directement liés à l'Évangile : ils sont liés au contexte culturel dans lequel le christianisme est apparu et s'est développé. Ces éléments ne sont pas essentiels, et on peut tout à fait les « remplacer » par des éléments issus de la culture chinoise.

On pouvait donc, selon Ricci, garder (et porter) la *religion chrétienne*, et adopter la *culture chinoise*.

Mais jusqu'où pouvait-on pousser cette « synthèse » ? Que faire, notamment, des rites chinois à caractère *religieux* ? Pouvait-on, sans trahir le christianisme, laisser les fidèles pratiquer des rites tels que « l'Hommage aux Anciens » ?

L'Affaire se terminera... mal. Comme la plupart des expérimentations de ce type au sein des « nouveaux mondes » : les tentatives du Père Valignano au Japon (qui avait procédé à une véritable « japonisation » du christianisme), les essais des Jésuites chrétiens au Paraguay (qui avaient tenté d'opérer une synthèse entre les communautés chrétiennes et les structures sociales indiennes, à travers les « *reducciones* ») aboutiront presque toutes à un échec, principalement dû à l'intransigeance des autorités chrétiennes centrales. Ainsi, la tentative de conciliation des rites chinois avec le christianisme se heurtera à une fin de non-recevoir de la part du Pape : le pape Clément XI interdit ces pratiques en 1704, en 1715 la bulle *Ex Illa Die* interdit les rites traditionnels chinois et, quarante ans plus tard, en 1744, sous Benoît XIV, la bulle *Omnium Sollicitudinum* proscribit définitivement tous les « rites non chrétiens ». En retour, cette rigueur de la papauté irrite les Chinois : dès 1717, l'empereur interdit la prédication chrétienne en Chine et dès 1723, les missionnaires sont expulsés et les chrétiens persécutés.

Échec historique, donc. Mais l'idée, elle, a germé : il est possible de distinguer religion et culture : on peut concilier un message religieux universel (le christianisme) et des cultures très différentes. Il n'y a pas de lien nécessaire entre « religion chrétienne » et « culture européenne ». On peut très bien concilier l'*universalité* du christianisme et la *pluralité des cultures*. Dès la Renaissance, on voit donc émerger une distinction que nous avons, 4 siècles plus tard, souvent du mal à effectuer : la dissociation de la « culture » et de la « religion ». On peut être un chrétien asiatique, comme on peut être musulman européen.