HAL
open science

Le droit “ façonné ” par les pratiques coloniales ?

Anne-Charlotte Martineau

To cite this version:

Anne-Charlotte Martineau. Le droit “ façonné ” par les pratiques coloniales ?. Clio@Thémis : Revue électronique d’histoire du droit, 2022, Les juristes en voyageurs. Ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques (xvie-xxe siècle), 22, 10.4000/cliothemis.2197 . halshs-03696277

HAL Id: halshs-03696277

https://shs.hal.science/halshs-03696277v1

Submitted on 15 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Clio@Themis
Revue électronique d'histoire du droit

22 | 2022
Les juristes en voyageurs. Ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques (XVIe-XXe siècle)

Le droit « façonné » par les pratiques coloniales ?

Les voyages des pères visiteurs au Brésil et les débats relatifs à l'esclavage (XVIe siècle)

Anne-Charlotte Martineau

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/cliothemis/2197
ISSN : 2105-0929

Éditeur
Association Clio et Themis

Ce document vous est offert par Université Paris Nanterre

Référence électronique
Anne-Charlotte Martineau, « Le droit « façonné » par les pratiques coloniales ? », *Clio@Themis* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 30 mai 2022, consulté le 15 juin 2022. URL : http://journals.openedition.org/cliothemis/2197

Ce document a été généré automatiquement le 30 mai 2022.

Clio@Themis Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International

Le droit « façonné » par les pratiques coloniales ?

Les voyages des pères visiteurs au Brésil et les débats relatifs à l'esclavage (XVIe siècle)

Anne-Charlotte Martineau

NOTE DE L'AUTEUR

Je tiens à remercier Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron pour son soutien indéfectible et les archives qu'il a partagées avec moi (et qui sont disponibles dans les annexes de sa thèse à l'EHESS Paris), Iago de Macedo Mendes pour sa relecture, la traduction des textes en portugais et les nombreuses discussions que nous avons eues, et Édouard Benichou pour la traduction des textes en latin. Toutes les autres traductions sont les miennes.

« Plût à Dieu que [...] nous n'allions pas [...] en enfer ! »[1]

Introduction

1 Dans une lettre datée du 24 février 1566, Francisco de Borgia (1510-1572), récemment élu par ses pairs pour devenir le supérieur général des jésuites à Rome, informe le père Inácio de Azevedo (1527-1570) de la visite que ce dernier effectuera au Brésil au cours de la même année en tant que représentant officiel de l'Ordre. Borgia lui explique que son voyage aura pour but de s'assurer « du progrès et de la bonne gouvernance » de la mission jésuite sur place et qu'à cette fin, Azevedo disposera des « pleins pouvoirs » et de la « liberté de se déplacer » là où il le souhaitera[2]. Cette invitation, par ailleurs très formelle et rédigée en latin, est la première invitation adressée par la plus haute

instance de la Compagnie de Jésus afin qu'une visite soit effectuée dans la colonie brésilienne pour y évaluer les activités missionnaires menées au nom de ladite Compagnie et déléguées par le Roi. Cette visite ne constitue pas un cas isolé[3]. Dans la seule province du Brésil, on dénombre deux pères qui seront ainsi envoyés avant la fin du XVIe siècle en tant que *Visitador* ou « inspecteur général itinérant »[4], selon la formule de l'historien Luiz Felipe de Alencastro. La visite d'Inácio de Azevedo dans les années 1560 sera en effet suivie par celle de Cristovão de Gouveia (1542-1622) dans les années 1580.

2 C'est par le prisme de ces deux visites que je souhaite participer à la réflexion sur « ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques », comme nous y invite l'intitulé de ce numéro spécial. Pourquoi ? Tout d'abord, parce que les voyages d'inspection des missions ont fait l'objet de peu d'analyses, par contraste aux missions d'évangélisation par exemple[5]. La figure de Bartolomé de Las Casas, érigée en défenseur des droits des peuples autochtones, est sans aucun doute la figure missionnaire la plus connue du XVIe siècle. Ensuite, parce que les voyages d'inspection des missions jésuites constituent une innovation du XVIe siècle sur laquelle les juristes se sont encore peu penchés, par contraste aux historiens. Parmi les analyses historiques contemporaines les plus significatives, mentionnons celle de Dauril Alden, dont l'ambition a été d'écrire l'histoire globale de la Compagnie de Jésus, de Lisbonne à Macao en passant par Bahia, Luanda et Goa. Son ouvrage met en lumière les liens entre la politique missionnaire des jésuites et la politique économique coloniale conduite par la Couronne portugaise[6]. Sur les jésuites au Brésil plus spécifiquement, Charlotte de Castelnau-L'Estoile a montré comment le projet missionnaire a été élaboré et réélaboré entre Rome et la province au cours des XVIe et XVIIe siècles, les pères missionnaires revendiquant une autonomisation toujours croissante[7]. Tout aussi important pour nous sont les travaux de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. S'intéressant aux rapports entre la Compagnie et l'esclavage au Brésil, cet historien a remis en cause l'historiographie jésuite qui avait construit un discours sur l'opposition des jésuites à l'esclavage indigène et sur la limitation et l'humanisation qu'ils auraient apportées à l'esclavage africain[8]. De leur côté, les juristes ont mené jusqu'à présent un travail essentiellement herméneutique sur les ouvrages rédigés par les plus grands théologiens de la péninsule Ibérique[9], délaissant souvent les réflexions menées par les missionnaires dans les colonies[10] ou faisant difficilement le lien entre les arguments développés en métropole et ceux défendus dans les colonies. Il faut toutefois signaler que des travaux sont en cours à l'Institut Max Planck d'histoire européenne du droit, où les chercheurs étudient « l'émergence de régimes normatifs coloniaux et la création d'un vocabulaire de normativité sur le plan global »[11].

3 Pour ma part, je souhaite examiner l'impact que les deux visites au Brésil ont pu avoir sur l'élaboration des règles de droit et plus spécifiquement sur l'évolution des justifications juridico-théologiques en matière d'esclavage indigène et africain. Par ce biais, j'espère décentrer le regard de la péninsule Ibérique et m'attarder sur les pratiques mises en place et justifiées par les pères missionnaires au Brésil « à un moment où les missionnaires jésuites tentaient de transformer la théologie de leur fondateur, Ignace de Loyola, en pratiques institutionnelles formelles de conversion »[12]. Quelle(s) influence(s) ont pu avoir les pratiques esclavagistes prônées ou décriées par les missionnaires jésuites au Brésil sur les réflexions qui avaient lieu, au même moment, dans les universités portugaises de Coïmbre et d'Evora ? Les pères visiteurs ont-ils facilité la transmission des idées des missionnaires en matière d'esclavage ou les

ont-ils modifiées pour répondre aux exigences – par ailleurs fluctuantes – des dirigeants de l'Ordre ? En bref, comment les justifications juridico-théologiques en matière d'esclavage ont-elles voyagé entre Bahia, Lisbonne et Rome ? Les visites sont particulièrement propices pour explorer cette problématique étant donné qu'elles constituaient des allers-retours entre le centre religieux, politique et savant de l'Empire portugais, et ses colonies[13].

4 Il faut savoir que la visite d'un père au sein d'une province jésuite était « un mode de gouvernement exceptionnel » pour les plus hauts dirigeants de l'Ordre, au sens où « l'envoi d'un représentant du centre dans une périphérie a[vait] pour objectif de contrôler ce qui s'y pass[ait], d'adapter les directives centrales aux circonstances locales »[14]. Les pères visiteurs étaient donc des membres soigneusement choisis par la hiérarchie de l'Ordre en fonction de leur formation, leur érudition, leur expérience et, bien entendu, leur fiabilité : « La confiance est certainement ce qui a été déterminant [...] dans l'esprit des généraux et des assistants qui s'efforçaient de trouver les hommes les plus qualifiés pour assumer les missions lourdes et délicates de Visiteurs »[15]. Le rôle du visiteur était d'abord et avant tout celui de représenter directement le général de la Compagnie ; en cela, il court-circuitait la hiérarchie locale dans la province où il voyageait. Une visite se déroulait en trois temps. Le père recevait tout d'abord des directives précises, émises par Rome, suite à quoi il était tenu de s'informer sur les sujets délicats auprès d'éminents théologiens évoluant au Portugal. Le père devait ensuite prendre le large et, une fois arrivé sur place, il était chargé d'évaluer la situation matérielle et spirituelle, et de demander tous les ajustements qui lui semblaient nécessaires. Finalement, à son retour en Europe, il devait faire un compte-rendu détaillé de ses activités à ses supérieurs.

5 Si la visite d'un père constituait « un mode de gouvernement exceptionnel », ce n'est pas uniquement parce que le père visiteur devenait la plus haute autorité de la province jésuite le temps de sa visite. C'est aussi parce que l'Ordre avait recours à ce système uniquement « en cas de problème particulier, quand il dev[enait] manifeste que le système ordinaire d'échanges d'informations et d'instructions ne fonction[nait] plus »[16]. L'un des « problèmes particuliers » auquel ont été confrontés les Visiteurs au Brésil est celui de l'esclavage. Les questions étaient nombreuses : les Portugais pouvaient-ils posséder des esclaves indigènes (*negros da terra*) et/ou des esclaves africains (*negros da Guiné*), et si oui, dans quelles circonstances et à quelles fins ? Quant aux jésuites, avaient-ils eux aussi le droit de recourir au travail des populations indigènes résidant dans les villages d'évangélisation (*aldeamentos*)[17] pour cultiver les terres et ainsi assurer l'autosuffisance du corps missionnaire ? Qui plus est, à partir du moment où les jésuites commencèrent à élargir leurs activités commerciales, pouvaient-ils privilégier l'exploitation d'une main d'œuvre africaine sous couvert d'une politique de protection des « Indiens »[18] ? Si oui, comment pouvaient-ils s'assurer que les individus venus d'Afrique étaient des esclaves légitimes ; autrement dit, comment pouvaient-ils s'assurer du statut légal de chaque esclave pris individuellement ?

6 Pour répondre à ces questions, les dirigeants de l'Ordre à Rome se sont souvent tournés vers les maîtres jésuites des universités de Coïmbre et d'Evora, leurs opinions étant censées représenter la voix même de la justice et de la raison (« *justicia y razón* »[19]). Il faut en effet savoir que si l'université de Salamanque avait été le centre des interrogations sur « la question des Indiens et du Nouveau-Monde »[20] pour répondre aux problèmes de conscience de la Couronne espagnole, les débats se sont peu à peu

déplacés vers les centres universitaires portugais. Ce sont les jésuites formés à la théologie et au droit canon, et enseignant dans les universités de Coïmbre et d'Evora, qui se sont interrogés sur la légitimité de l'esclavage indigène et africain à partir de la seconde moitié du XVIe siècle. Il s'agit notamment de Martín de Azpilcueta, dit docteur Navarro (1491-1586), Fernão Perez (1530?-1595), Luis de Molina (1535-1600), Fernão Rebello (1546-1608) et Gaspar Gonçalves (1540-1590), à propos desquels j'aurai l'occasion de revenir plus en détail. Pour l'instant, je me limiterai à signaler que ces hommes de foi extrêmement érudits (parfois appelés « théologiens-jurisconsultes »[21]) étaient chargés, en tant que professeurs, de former les apprentis missionnaires qui allaient être envoyés dans les contrées où le débat sur l'esclavage divisait encore les opinions des missionnaires eux-mêmes. Martín de Azpilcueta a par exemple enseigné aux pères Manuel da Nóbrega (1517-1570) et Luis da Grã (1523-1609), qui seront les deux premiers responsables de la mission jésuite au Brésil et qui seront rarement d'accord sur les stratégies de conversion et les politiques à suivre dans la province, y compris en matière d'esclavage. Les opinions élaborées au sein des universités portugaises étaient prises extrêmement au sérieux par les missionnaires, comme le suggère la formule de Nóbrega utilisée en épigraphe (« Plût à Dieu que nous n'allions pas en enfer ! »). Les avis des théologiens du Portugal étaient censés soulager leur conscience et guider leurs actions, certes, mais les missionnaires ne restaient pas pour autant passifs. Ils cherchaient également à convaincre les maîtres de Coïmbre et d'Evora de la justesse ou de la légalité-moralité de leurs activités, notamment au travers d'une correspondance soutenue[22].

7 On l'aura compris, les voyages des deux pères visiteurs sont l'occasion d'explorer les rapports de pouvoir entre l'Empire religieux portugais et ses colonies à travers le droit, ou encore, l'inscription de ces rapports de force en droit[23]. Pour cela, je suivrai successivement le voyage du père Inácio de Azevedo de 1566 à 1568 (I) et celui du père Cristovão de Gouveia de 1583 à 1589 (II). J'examinerai la façon dont chaque *Visitador* est intervenu dans le débat sur l'esclavage selon les deux axes dans lesquels se déroulait le débat : un débat sur les titres légitimes de réduction d'autrui en esclavage et un débat sur la légitimité des activités économiques des missionnaires et/ou sur la manière dont les colons traitaient leurs esclaves.

I. Le voyage du père visiteur Inácio de Azevedo (1566-1568)

8 La première visite a lieu alors que la province jésuite du Brésil est en proie à des conflits internes. Des désaccords se font entendre sur l'interprétation à donner au vœu de pauvreté qui lie tous les missionnaires à la Compagnie ainsi que sur les modes de financement de la mission, ceux-ci étant étroitement liés à la stratégie de conversion mise en place par la « réduction »[24] des tribus indigènes dans des villages contrôlés par les missionnaires (B). À ce stade, la province jésuite n'a pas encore vingt ans et rien n'est encore clairement établi – ni la tutelle des populations indigènes, ni l'achat d'esclaves directement d'Angola. La position du premier Provincial Manuel de Nóbrega semble majoritaire au sein des missionnaires, mais encore faut-il persuader ses pairs récalcitrants, la hiérarchie jésuite à Lisbonne et à Rome, les théologiens établis dans les universités de Coïmbre et d'Evora, et même le Roi du Portugal (A).

A. Une controverse autour des titres légitimes de réduction en esclavage

9 Au moment où Inácio de Azevedo part pour le Brésil, il n'existe pas de débat sur la légalité de l'esclavage en tant que tel. Les théologiens et juristes des Empires ibériques s'entendent pour dire que l'esclavage est légal selon le *ius gentium*, tant et aussi longtemps que sont respectés certains titres d'asservissement (1). C'est l'application de ces titres qui fait débat. Dans la colonie brésilienne, les débats sont houleux entre les jésuites (soutenus par le représentant royal) et les *moradores* – littéralement les « habitants », c'est-à-dire les colons portugais (2).

1. Les réflexions sur la péninsule Ibérique

10 Sur la péninsule Ibérique, les problèmes d'application des titres d'asservissement à des populations d'outre-mer étaient déjà bien connus. Dans « le plus grand centre intellectuel du monde catholique »[25] du XVIe siècle, à savoir l'université de Salamanque, la question brûlante de l'esclavage indigène avait été au cœur des préoccupations des maîtres dominicains Francisco de Vitoria (c.1492-1546) et Domingo de Soto (1494-1560), ce dernier ayant également présidé la fameuse controverse de Valladolid (1550-1551)[26]. Il n'est évidemment pas question de résumer ici le contenu de toute la doctrine relative à l'esclavage élaborée par les membres de ladite « École de Salamanque »[27], mais seulement de faire ressortir ce qu'il y a de saillant en elle et de nature à éclairer l'orientation du débat sur la légitimité des pratiques esclavagistes dans les colonies portugaises, en particulier au Brésil. Comme l'a montré Pedro Calafete, les commentaires qui seront rédigés sur le sujet par les professeurs évoluant dans les universités de Coïmbre et d'Evora s'inscriront dans la droite lignée des réflexions menées à l'université de Salamanque[28]. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que Martín de Azpilcueta avait côtoyé les deux maîtres dominicains précités puisqu'il avait occupé la chaire principale de droit canon à l'université de Salamanque en même temps qu'eux, avant d'être nommé professeur à l'université de Coïmbre en 1538 par un Charles Quint désireux « d'attirer une nouvelle élite intellectuelle et politique autour du roi João III »[29]. En s'installant à Coïmbre, Martín de Azpilcueta a participé à la diffusion de la pensée de la seconde scolastique dans les milieux universitaires portugais, y compris en matière de *bellum justum* et de *dominium proprietaris*.

11 Au moment où le premier père visiteur part pour le Brésil, il existe deux ouvrages de référence sur l'esclavage. Le premier est l'imposant *De iusticia et iure*, rédigé par Domingo de Soto et publié pour la première fois à Salamanque en 1553. Cet ouvrage fut réédité vingt-sept fois en moins de cinquante ans, ce qui témoigne de la popularité et de l'influence durable de sa pensée[30]. Soto aborde la question de l'esclavage dans la section sur le *dominium*, cette notion étant analysée dans le cadre de la justice commutative, c'est-à-dire la justice qui régit les relations entre individus, et non pas dans le cadre de la justice distributive qui régit les relations entre les individus et le souverain. Soto pose la question en ces termes : un être humain peut-il avoir un *dominium* sur un autre être humain ? Sa réponse est positive et son raisonnement est le suivant : l'esclavage est interdit par le droit naturel mais il a été rendu possible par le *ius gentium*, lequel est défini comme le droit commun à toutes les nations et identifiable par le truchement de la raison. L'esclavage est la conséquence du péché originel, explique Soto ; il est apparu après la Chute en tant que nécessité économique et morale,

raison pour laquelle il a été aménagé par le *ius gentium*[31]. Soto précise que la réduction en esclavage est licite dans deux cas : en cas de guerre juste et par convention, c'est-à-dire par choix[32]. L'esclavage est tout d'abord admissible en temps de guerre, car « il est plus avantageux d'être emprisonné que d'être livré à la mort »[33]. Il est également possible pour un être humain, lorsqu'il a atteint l'âge adulte, de se faire volontairement esclave (*famulus*) en échange d'un salaire. Cet esclavage volontaire est licite, car « même si Dieu a créé les hommes libres, le désir et le droit de vivre sont tellement innés chez toutes les créatures vivantes que la nécessité peut contraindre à l'esclavage »[34]. Dans des cas extrêmes (et donc rarissimes) de survie, ajoute Soto, un être humain peut renoncer à sa liberté sans rien demander en retour, car « même si la liberté vaut plus que tout l'or, elle vaut moins que la vie, qui est plus précieuse que tout l'or »[35].

12 Au cours de sa discussion de l'esclavage par convention, Soto critique la traite négrière africaine dans un passage qui dénote fortement du reste du texte en raison de son caractère concret et réaliste. Soto fait mention de la pratique coutumière qui consiste à se vendre soi-même ou à vendre ses propres enfants en tant qu'esclave(s). Après avoir souligné que cette pratique n'était plus tolérée chez les peuples chrétiens mais qu'elle existait encore chez les « Ethiopiens », là où les Portugais allaient capturer des esclaves pour ensuite les vendre aux Espagnols, Soto dénonce les activités portugaises en des termes très durs. C'est que le commerce des esclaves ne se faisait pas dans des conditions acceptables :

> S'ils [c'est-à-dire, les Éthiopiens] les vendent [leurs enfants] librement, alors il n'y a aucune raison de considérer ce commerce comme criminel. Mais si ce qui est dit est vrai, nous devons penser autrement. Il y a, en effet, ceux qui disent que les pauvres gens sont séduits par des mensonges et des ruses, et emmenés dans les ports avec des cadeaux et des jouets sans valeur, et parfois obligés par la force et ainsi sans s'en rendre compte, ou sans savoir ce qu'ils vont devenir, ils sont mis à bord d'un bateau et vendus. Si cela est vrai, ni ceux qui les saisissent, ni ceux qui les achètent, ni ceux qui les possèdent ne peuvent jamais avoir une conscience tranquille, tant qu'ils ne les libèrent pas, même s'ils ne récupèrent pas leur prix[36].

Ce paragraphe deviendra une véritable antienne, une sorte de formule d'autorité avec laquelle tous les théologiens et juristes qui succéderont à Soto seront amenés à se positionner.

13 Le second texte de référence est le *Manual de confessores y penitentes* de Martín de Azpilcueta, « un livre éminemment pragmatique, écrit par l'un des théologiens canonistes et moralistes les plus respectés de son temps »[37]. Publié pour la première fois à Coïmbre en 1552, ce manuel connut cent soixante-treize éditions, traductions et *compendia* imprimés en moins de quatre-vingts ans. Le succès de ce que Manuela Bragagnolo qualifie de « *best-seller* du XVIe siècle » s'explique notamment par le fait qu'il « s'insérait dans le contexte de la réforme religieuse au Portugal promue par Dom Henrique, et répondait avant tout à l'exigence d'un manuel simple et accessible pour le clergé ignorant »[38]. Qu'en est-il de la question de l'esclavage ? Les réflexions d'Azpilcueta se trouvent dans le chapitre 23 relatif aux sept péchés capitaux et plus spécifiquement dans son étude « de la cupidité et la fraude dans l'achat et la vente ». Son angle d'analyse est donc différent de celui de Soto et sa discussion, plus serrée. Sa conclusion est néanmoins semblable, à deux différences près qui ne sont pas sans importance. À l'instar de Soto, Azpilcueta qualifie de légitime la réduction en esclavage des prisonniers capturés lors d'une guerre juste. Dans son exposé, toutefois, et à la différence de Soto, il fait explicitement référence à la situation au Brésil. Il explique que

la réduction en esclavage des prisonniers indigènes est licite étant donné qu'elle est la conséquence légitime des guerres de défense que les Portugais et leurs alliés indigènes mènent contre des tribus hostiles. En ce qui concerne l'esclavage volontaire, à l'instar de Soto, Azpilcueta qualifie de péché le fait d'acheter un individu qui n'est pas en situation d'extrême nécessité. Il élargit toutefois la possibilité pour un individu de se vendre volontairement lorsque des « païens appâtent [d'autres païens] pour les tuer et les manger. Ceux-ci [c'est-à-dire, ceux qui ont été appâtés] peuvent être simplement vendus ou autorisés à être vendus, et leur liberté peut leur être retirée pour préserver leur vie. Parce que la vie est plus précieuse que la liberté »[39]. Grâce à cette nouvelle exception, Azpilcueta est venu soulager la conscience des colons portugais qui rachetaient des prisonniers indigènes destinés à la consommation dans le rituel anthropophage.

2. L'application des titres mise à l'épreuve au Brésil

14 Inácio de Azevedo arrive à Bahia le 23 août 1566 au moment où l'application de ces titres est âprement débattue.

15 Le rapport de force joue alors en faveur des jésuites, qui bénéficient par ailleurs du soutien du gouverneur du Brésil Mem de Sá (1557-1572). Depuis plusieurs années, Manuel da Nóbrega (qui fut responsable de la mission de 1553 à 1560) dénonce le fait que les titres de réduction d'autrui en esclavage sont rarement – voire jamais – correctement respectés par les colons. Comme le résume Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, Nóbrega considère que « l'Indien n'est pas libre quand il agit sous la pression des circonstances ou sous la terreur, engendrées par les colons »[40]. C'est la raison pour laquelle les cas légitimes d'esclavage volontaire sont rares, d'après Nóbrega, puisque la vente que font les indigènes d'eux-mêmes n'est pas extrême ou d'origine « naturelle », étant donné qu'elle résulte des conditions artificiellement créées ou provoquées par les colons. Il en va de même pour les prisonniers de guerre : non seulement Nóbrega estime que la majorité des guerres que mènent les colons portugais ne peuvent pas être qualifiées de « guerres justes », mais il remarque aussi que les guerres ont pour conséquence de modifier en profondeur les pratiques coutumières des tribus indigènes et que ceci alimente un marché d'esclaves croissant. À la consommation rituelle du corps de l'ennemi, se substitue le marchandage de prisonniers autour d'objets susceptibles d'intéresser les indigènes, comme les haches et autres objets forgés en métal, et surtout les armes (alors même que la vente d'armes est prohibée par le roi, rappelle Nóbrega à ses supérieurs). Les populations indigènes les réutilisent ensuite à leur avantage dans les guerres intertribales, voire contre l'envahisseur portugais. Il en résulte une intensification des guerres, ce qui entraîne une augmentation des prisonniers et de leur vente contre des objets venus d'Europe, et ce qui n'a plus rien à voir avec les coutumes traditionnelles.

16 Au Portugal, les autorités politiques étaient déjà au courant des abus que commettaient les colons pour obtenir une main d'œuvre gratuite afin de faire fonctionner l'économie coloniale (initialement la traite du bois-brésil, puis l'approvisionnement de produits exotiques prisés en Europe au travers de la culture de la canne à sucre et du tabac)[41]. Le problème dans les années 1560 est que ces abus ne font qu'augmenter, au même rythme que l'expansion de l'économie coloniale, et que les conflits à arbitrer sur place se multiplient au point de constituer une menace à la stabilité politique de la colonie. En 1566, au moment même où la Compagnie de Jésus décide d'envoyer Inácio de Azevedo

comme père visiteur, le Roi Dom Sebastião adresse une lettre au gouverneur du Brésil, Mem de Sá, dans laquelle il sollicite des informations précises sur l'application qui est faite des titres légitimes de réduction en esclavage sur les populations indigènes[42]. Le Roi demande l'avis des autorités politiques, juridiques et religieuses sur place ; elles doivent se réunir et l'éclairer sur sa politique indigéniste :

> Je suis informé de ce que, généralement en ces contrées, on capture injustement les prisonniers et que les rachats ont pour justification l'extrême nécessité, les vendeurs se déclarant pères de ceux qu'ils vendent, ce qui rendrait de telles ventes licites, conformément au contrat conclu ; la plupart du temps, ils [c'est-à-dire, les vendeurs] ne font pas ces choses, mais au contraire font intervenir la force, les ruses et les tromperies, ce qui amène facilement [les Indiens] à se vendre parce qu'ils sont barbares et ignorants.
> Et parce que cette affaire des prises et des rachats injustes est de très grande importance et qu'il convient d'y remédier rapidement, je vous ordonne de vous consulter et de discuter avec l'évêque [don Pedro Leitão], le père provincial de la Compagnie [Luis da Grã], avec le père Ignacio de Azevedo et Manuel da Nóbrega, ainsi que l'*Ouvidor* général, qui est là-bas [Brás Fragoso] et l'autre qui arrive [Fernão da Silva], de ce qui concerne ce point et les moyens que l'on peut et doit employer pour empêcher de telles prises et rachats. Vous m'écrirez dans le détail ce qu'il en advient, les désordres et les remèdes possibles pour éviter de telles injustes captures, de manière à ce qu'il ait toujours des gens pour s'occuper des fermes et cultiver la terre ; cela pour qu'avec ladite information on prenne une décision sur ce cas et qu'on ordonne l'attitude que l'on doit adopter, ce qui sera plus conforme au service de Dieu et au mien. Et tant que rien ne viendra de moi, ce que je ferai rapidement avec l'aide de Notre Seigneur, on agira selon ce qui aura été décidé par tous[43].

17 La junte se réunit à Bahia le 30 juillet 1566, en présence du gouverneur général Mem de Sá, de l'évêque don Pedro Leitão, du *Provedor-mor* Brás Fragoso et du Provincial Luis da Grã, assisté de quelques autres pères jésuites. Ces derniers n'attendent ni Manuel da Nóbrega, ni Fernão da Silva, ni même le père visiteur Inácio de Azevedo, pourtant tous trois expressément conviés à y participer. Pourquoi les autorités coloniales n'ont-elles pas attendu le *Visitador* pour se réunir ? On aurait peut-être pu en connaître les raisons si le texte issu de la réunion de la junte, appelé *Monitoria*, n'avait pas été perdu[44]. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'Inácio de Azevedo n'était pas un illustre inconnu ; il était à la fois familier avec la mission brésilienne et avec la question de l'esclavage. Né vers 1527 à Porto, dans le nord du Portugal, au sein d'une famille aristocratique conquise à l'expansion de l'Empire portugais, il avait fait le choix de rentrer chez les jésuites en 1548. Il avait occupé le poste de recteur dans différents collèges jésuites, dont le tout nouveau collège de Santo Antão de Lisbonne, premier centre d'enseignement jésuite au Portugal[45], avant de devenir vice-provincial du Portugal en 1558. En 1565, tout juste avant sa nomination en tant que *Visitador*, il avait été désigné comme « Procurateur »[46] pour le Brésil et envoyé à Rome pour participer à l'élection du nouveau général de la Compagnie. Qui plus est, Azevedo avait déjà été amené à prendre position sur l'achat et la vente d'esclaves. En 1553, alors qu'il était recteur du collège jésuite de Lisbonne, Azevedo avait été sollicité pour donner son avis sur la participation de jésuites à la traite d'esclaves au royaume du Congo. Pour rappel, c'est à la demande du roi Jõao III qu'une mission jésuite était partie « pleine de ferveur »[47] au Congo en 1548, c'est-à-dire un an avant l'envoi de missionnaires au Brésil[48]. Or la mission congolaise ne s'est pas déroulée comme prévu : sur les cinq missionnaires envoyés sur place, l'un est rentré malade et deux sont accusés de n'avoir respecté ni le vœu de chasteté, ni le vœu de pauvreté. Ils sont accusés de s'être enrichis aussi bien par l'achat et la vente d'esclaves,

par la vente de sucre à São Tomé que par la demande d'argent pour les prédications. Azevedo écrit à Ignace de Loyola pour lui demander des consignes sur la sanction à administrer aux deux pères ainsi que sur l'issue à donner aux biens qui sont en cause. Dans cette lettre, le problème pour Azevedo n'est ni la traite d'esclaves en soi, ni la possession d'esclaves par la Compagnie, mais uniquement l'enrichissement illicite et personnel des pères en question grâce à la traite et aux autres activités commerciales[49]. Il ne s'interroge pas non plus sur la façon dont les esclaves achetés par les deux pères ont été (légitimement ou non) réduits en esclavage ; il fait l'impasse sur cette épineuse question en affirmant que tout ce qui a été acquis par eux appartient désormais à la Compagnie.

18 Quelle eût été sa position en tant que *Visitador* en 1566 ? Sans doute aurait-il été amené à examiner plus attentivement la légitimité des cas brésiliens, puisque ces derniers suscitaient des problèmes de conscience pour les autorités aussi bien religieuses que politiques. Peu après le rapport de la junte, le roi dom Sebastião proclama en 1570 la première loi sur la liberté des Indiens de l'Amérique portugaise, loi qui permettait, en réalité, un esclavage limité et contrôlé par les instances administratives. La loi prévoyait deux titres légitimes de réduction en esclavage : la guerre juste et le rachat (« *resgate* »[50]). La guerre juste y est définie comme celle autorisée par le Roi ou son représentant direct dans la colonie – d'où l'importance pour les colons et les jésuites d'entretenir de bons rapports avec les instances politiques locales. Pour le reste, dom Sebastião reprend les positions défendues par Nóbrega et surtout celles d'Azpilcueta (notamment sa fameuse exception de la vente de soi en cas d'extrême nécessité). Après le préambule qui rappelle les irrégularités dans la façon de réduire en captivité les indigènes, se dessine le compromis suivant, qui peut être interprété comme l'approbation du rachat d'un individu en cas d'extrême nécessité au regard des coutumes soi-disant « traditionnelles »[51] :

> [...] je soutiens et j'ordonne qu'à partir de maintenant on n'use plus dans ces contrées du Brésil des moyens dont on a usé jusqu'à présent pour capturer les dits gentils ni que l'on puisse les capturer d'aucune manière, sauf ceux qui seraient pris lors d'une guerre juste que les Portugais auraient menée contre ces dits gentils avec mon autorité et ma permission ou celle de mon gouverneur de ce dit pays ; sauf également ceux qui ont coutume de capturer les Portugais ou les autres gentils pour les manger [...][52].

B. « Il n'y a d'autre remède que se servir d'eux »

19 Alors même qu'il rencontre Manuel da Nóbrega tardivement au cours de sa visite[53], Inácio de Azevedo semble partager la plupart de ses positions et adhérer à la stratégie plus globale que l'ancien Provincial a mise en place pour remplir la mission des jésuites, au sens strict de ce pourquoi le Roi les a envoyés et financés, qui est la conversion des indigènes et leur protection contre les abus des colons[54]. Cette stratégie est décriée au moment où le premier père visiteur traverse l'océan, en particulier les formes de financement qui ont été privilégiées pour assurer la survie et le développement de la mission jésuite (1). C'est avant tout ce sujet qui retiendra l'attention d'Azevedo, celui-ci se ralliant aux positions dominantes au sein de la colonie (2).

1. Une controverse sur le financement de la mission

20 En raison de leur vœu de pauvreté, les jésuites étaient censés vivre uniquement de l'aumône et, dans le cas de la province brésilienne, du « patronage » du roi du Portugal[55]. En pratique, l'aumône rapportait peu et les dotations royales étaient insuffisantes, irrégulières, voire inadaptées[56]. À la fin des années 1550, après l'échec des missions volantes d'évangélisation, Nóbrega choisit d'assurer le développement de la province du Brésil « à partir des deux valeurs économiques qui fondent l'économie coloniale : l'exploitation de la terre et celle du travail des esclaves »[57]. Au nom de la conversion des indigènes, il met en place un système de villages composés d'individus issus de différentes tribus, qui sont séparés du reste de la colonie et qui sont dirigés par les jésuites[58]. Le travail – forcé s'il se faut – occupe une place centrale dans cette stratégie de conversion par la réduction des indigènes dans un même lieu, le travail étant censé distiller une discipline et un mode de vie chrétien. Ainsi les jésuites font-ils une utilisation extensive de la main d'œuvre indigène (libre ou esclave) pour labourer les terres reçues par le roi en guise d'aumône et pour assurer leur manutention[59]. Or le succès de cette entreprise est mitigé : en plus des maladies venues d'Europe et des guerres qui déciment les populations autochtones[60], les jésuites font face à la résistance des colons et des indigènes eux-mêmes. Les premiers, qui voient dans la captation des indigènes travaillant pour les jésuites une concurrence déloyale, n'hésitent pas à organiser des *razzias* d'esclaves dans les *aldeamentos* jésuites. Les seconds s'enfuient dès qu'ils le peuvent vers l'intérieur des terres (« *sertão* ») pour s'y installer et reprendre leur mode de vie. Pour pallier ces difficultés, Nóbrega demande à recevoir ou à acheter des esclaves africains. « Ce que l'on pourrait donner de mieux à ce collège », écrit-il en 1558 à destination de Lisbonne, « ce serait deux douzaines d'esclaves de Guinée, mâles et femelles, pour pourvoir à la subsistance de la maison ; certains pourraient pêcher en bateau. Ils pourraient venir avec ceux que le roi enverra pour le moulin à sucre, puisqu'il envoie souvent des bateaux chargés d'esclaves »[61]. En somme, il faudrait faire venir des *negros da Guiné* pour pallier le manque de main-d'œuvre indigène et labourer les terres, garder le bétail, pêcher, etc.

21 La crise n'est pas seulement matérielle, elle est aussi spirituelle. La stratégie de mise en valeur des terres au moyen de l'exploitation du travail indigène ne fait pas l'unanimité parmi les missionnaires. Le deuxième supérieur de la mission brésilienne (de 1560 à 1570), Luis da Grã, s'insurge contre l'idée de l'utilisation du travail forcé et refuse que les Indiens travaillent autrement que sous une forme salariée. Il refuse également le fermage des terres et l'élevage du bétail à des fins d'abatage et de revente, car « les vaches sont des enfants de la terre »[62]. Même les dotations du roi lui semblent ternir l'image de la Compagnie, « parce que cela s'apparente à un salaire »[63]. À ses yeux, les missionnaires doivent vivre pauvrement et se contenter des aumônes de la population locale exclusivement. La position de Grã est radicale et minoritaire au sein de la province brésilienne, certes, mais elle soulève le problème moral fondamental auquel s'exposent les jésuites en possédant des propriétés foncières et des esclaves pour les entretenir. Dauren Alden a montré que ce problème n'était pas propre à la mission brésilienne : « dans le dernier quart du [XVIe] siècle, les jésuites ont compris qu'ils ne pouvaient pas compter exclusivement sur ces sources [à savoir, les dotations royales et les donations privées] pour subvenir à leurs besoins ou couvrir leurs activités, mais qu'ils devaient trouver des moyens pour maximiser les revenus des terres que la Couronne et les bienfaiteurs privés avaient versées [...] au patrimoine de la Compagnie.

Les solutions adoptées par les pères ont fait de la Compagnie un participant actif et important de l'économie impériale »[64].

22 L'importance des enjeux expliquent sans doute pourquoi le différend brésilien est renvoyé à Rome[65]. Dans un premier temps, Diego Laínez (1512-1565), le supérieur général qui succède à Ignace de Loyola à la mort de celui-ci en 1558, tranche en faveur de la position pro-esclavagiste qu'il estime compatible avec les règles et les *Constitutions* de la Compagnie. « Je ne tiens pas pour un obstacle le fait d'avoir des esclaves pour s'occuper du bétail, de la pêche ou pour le reste de ce qui est nécessaire à l'entretien des maisons », écrit-il à Nóbrega en 1562, « à condition que les titres de possession soient justes. Je dis cela parce que j'ai appris que certains sont des esclaves pris injustement »[66]. Le débat n'est pourtant pas clos. Suite au décès de Diego Laínez en 1565, une Congrégation générale est à nouveau convoquée à Rome pour élire son successeur. Le nouveau supérieur général de la Compagnie, Francisco de Borgia, annule la décision prise par son prédécesseur au sujet de la demande faite par la province brésilienne concernant l'achat d'esclaves et de bétail. C'est précisément dans ce contexte, face aux avis contradictoires provenant de la colonie et aux difficultés répétées de trouver une solution consensuelle à Rome, que le nouveau supérieur général décide d'envoyer au Brésil un père visiteur. L'une des premières instructions qu'Azevedo reçoit avant de quitter la péninsule Ibérique est la suivante :

> Observez leur manière de faire au sujet de la rente, comme des vaches *et les autres activités du même ordre*, et aussi sur leur moyen de subsistance, et sur ce qu'il conviendrait de décider en ce pays. Si quelque chose dans leurs pratiques vous semble tout à fait contraire à notre Institut, faites-le cesser. J'en fais pour vous une affaire de conscience. Pour ce qui ne serait pas contraire, et pour lequel ceux du Portugal et ceux de là-bas sont d'avis de changer, changez-le. S'il y avait des avis différents entre ceux du Portugal et ceux du Brésil concernant une question grave, que l'on m'avertisse avant de faire des changements. [...] Et si le Roi pourvoyait à l'aumône il n'y aurait plus de difficulté là-bas[67].

23 Peu avant de donner cette instruction au père visiteur, Borgia avait informé Luis da Grã de la visite qui allait avoir lieu dans sa province. Cette lettre datée du 5 janvier 1566 est importante pour notre étude à double titre. Premièrement, parce que Borgia interdit formellement aux missionnaires de se lancer dans la production du sucre, « craignant qu'une telle activité ne viole les interdictions du droit canonique relatives aux activités mercantiles et ne devienne une source de scandale »[68]. Deuxièmement, parce que Borgia insiste sur l'importance des consultations qu'Azevedo devait réaliser auprès des théologiens de la Compagnie au Portugal avant de s'embarquer pour le Brésil. Borgia insiste sur le fait que l'avis des théologiens du Portugal à propos de la question de l'esclavage doit être accepté et obéi comme un ordre au Brésil. Selon la lecture proposée par Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, cette lettre trahirait les doutes de Francisco de Borgia ainsi que les limites des capacités délibératives de la hiérarchie jésuite, laquelle semble dépassée par l'affaire du financement de la mission brésilienne, et « l'appel aux théologiens portugais y apparaît comme un recours à une instance supérieure [...], susceptible de surmonter les aspects circonstanciels de la question »[69]. Il est vrai que Borgia suspend sa prise de décision sur le recours à l'esclavage et préfère renvoyer le sujet à d'autres autorités, en l'occurrence aux théologiens en exercice aux universités de Coimbra et d'Evora :

> La difficulté qu'il y a à nourrir les nôtres en élevant des vaches doit être traitée avec le visiteur. Ce qui concerne les moulins à sucre ne paraît pas opportun. On devra étudier au Portugal le problème des esclaves et de leur rachat, et on enverra la

> résolution aux pères du Brésil, parce que c'est ainsi qu'on procède avec eux, et que la chose fasse autorité, afin que tous sachent là-bas que les nôtres les avisent de leurs obligations, non parce qu'ils ont des scrupules mais parce que la justice et la raison l'exigent[70].

24 Il est difficile de connaître le contenu de ces consultations, dont les traces écrites n'ont pas été retrouvées, tout comme l'utilisation qu'a pu en faire Inácio de Azevedo. Dès son arrivée, le *Visitador* semble plus intéressé par la situation des *aldeamentos* dont il fait la visite. Ses lettres montrent à quel point il est préoccupé par leurs dysfonctionnements, en raison tout à la fois des colons qui attirent les indigènes pour se les approprier, de la nature de ceux-ci (les indigènes seraient « sans roi ni loi » et donc inconstants, indociles et difficilement contrôlables) et de la propension de certains missionnaires à se laisser aller à une trop proche promiscuité[71]. Il est vrai que Francisco de Borgia avait également demandé au père visiteur d'observer le moyen choisi par les missionnaires pour convertir les indigènes en les réduisant physiquement dans un seul et même lieu[72]. Malgré toutes ses réserves, Azevedo ne remet pas en cause le système des *aldeamentos* qu'il prend pour acquis. Il propose plutôt une série de mesures pour assurer une meilleure gestion temporelle des villages d'évangélisation, à commencer par l'augmentation du nombre de missionnaires résidant dans les villages. Au milieu de son voyage, en février 1567, Azevedo souligne à quel point la terre est « fertile » et qu'elle donne « beaucoup de coton et de sucre » ; si seulement les missionnaires vertueux pouvaient être plus nombreux et assurer une présence plus continue dans les villages, écrit-il, « avec l'aide du Seigneur, je crois que nous pourrions mieux disposer de la terre et faire ce qu'il faut pour convertir les gentils »[73]

2. Le recours à la main d'œuvre servile comme moyen de subsistance

25 À peu près au même moment, en janvier 1567, Francisco de Borgia écrit une lettre destinée au père visiteur dans laquelle il revient sur le sujet de l'esclavage.

26 Ses positions se durcissent : « L'élevage de vaches et d'autres revenus du même genre ne convient pas à notre Institut parce que cela revient à une pratique mercantile, et la Compagnie l'a présenté ainsi devant la Congrégation, comme V. R. le sait, si ce ne fût pour les besoins de la nourriture des Nôtres. Pour ce qui est d'élever pour vendre, comme je le dis, c'est hors de question »[74]. Que les revenus procurés aussi bien par l'élevage de vaches que par l'utilisation d'esclaves soient mis sur le même plan dans la correspondance épistolaire est, à mon sens, hautement significatif. Pour Borgia, le problème est avant tout d'ordre commercial ou lucratif. Les décrets issus de la deuxième Congrégation générale, à laquelle Borgia fait allusion, statuent sur la question des biens et des marchandises. Le décret 61 stipule notamment que « tout ce qui s'apparente aux affaires séculières, comme la culture de la terre, la vente des produits dans le marché, et autres activités semblables, sont interdites aux membres de l'Ordre »[75]. Bien que les décrets restent silencieux sur la question spécifique de l'esclavage, il ressort de la lecture des décrets adoptés lors de la Congrégation générale de 1565 que la Compagnie est alors conçue par ses membres comme un ordre religieux économiquement improductif, au sens où elle ne peut pas faire de profit. Par conséquent, le recours aux esclaves ne peut être légitime que pour subvenir aux besoins les plus élémentaires du corps missionnaire, rien de plus.

27 Dans une lettre datée du 22 septembre de la même année, toutefois, Francisco de Borgia semble revenir sur ses positions et demande plus prudemment au père visiteur de lui

donner son avis éclairé et de demander celui de Luis da Grã « pour ce qui est de l'élevage des vaches qu'il y a là-bas, des esclaves hommes et femmes, [...] si c'est une chose dont on peut se passer »[76]. Pourquoi un tel revirement de la part du général de la Compagnie ? Des demandes d'achat d'esclaves lui provenaient d'un peu partout, notamment des missionnaires établis à Goa, en Inde, tandis que le recours à la main-d'œuvre esclave persistait dans plusieurs établissements jésuites, à commencer par ceux du Portugal. On peut penser que Francisco de Borgia, empreint de doutes, a voulu prendre le temps de connaître, par l'entremise de son représentant sur place, les opinions des pères les plus expérimentés – y compris celle d'un dissident et réfractaire à l'esclavage indigène au Brésil, Luis da Grã.

28 Au Brésil, toutefois, « l'urgence d'une décision semble pourtant s'imposer »[77], puisque c'est sans attendre la décision de la hiérarchie à Rome que la première Congrégation provinciale du Brésil se réunit en juin 1568. Azevedo y participe ; il s'est visiblement rallié à la position majoritaire chez les missionnaires sur place. Parmi les propositions (*postulados*) qui sont faites, la dixième valide directement la pratique mercantile que constitue l'achat de bétail et d'esclaves : « Le collège et les maisons peuvent et doivent avoir les vaches et les esclaves qui leur seront nécessaires, s'ils n'ont pas d'autres moyens de subsistance »[78]. La majorité des missionnaires sur place considèrent donc conforme à leur conscience le recours à une main d'œuvre esclavagiste. Selon eux, même s'ils appartiennent à un ordre religieux à finalité spirituelle et économiquement improductif, leurs activités ne peuvent pas pour autant dépendre uniquement de la Couronne, de l'aumône des populations locales ou des donations des bienfaiteurs pour survivre et prospérer. Seule une politique d'autofinancement permet d'assurer la viabilité de leur présence au Brésil et cette politique passe par le fermage des terres leur appartenant et par l'élevage de bétail[79]. Pour effectuer ce travail, il faut des esclaves. La visite d'Azevedo, qui se conclut en juillet de la même année, confirme cette position par un raisonnement *a contrario*, l'exception étant appelée à devenir la règle :

> Enfin, ils ne doivent subvenir à leurs besoins sous aucune autre forme, comme en cultivant des champs, en faisant de l'élevage, sans l'ordre du Provincial, non plus qu'ils ne devront acheter ou vendre des esclaves sans son autorisation[80].

29 C'est le père visiteur lui-même qui rapporte cette décision à Rome en tant que Procurateur du Brésil à Rome et à Lisbonne – poste pour lequel il est élu lors de cette même Congrégation provinciale. C'est donc dans un laps de temps très court, face à l'entêtement d'une province qui s'autonomise et avec le soutien apporté par le père visiteur aux arguments des missionnaires sur place, que Francisco de Borgia est amené à revenir sur sa position initiale. « Le texte reprend sans modifications celui de la Première Congrégation provinciale du Brésil »[81]. Cette position se propage et la hiérarchie de la Compagnie de Jésus accepte que tous les collèges d'outre-mer possèdent et utilisent des esclaves pour mener à bien leurs missions. En 1574, le Procurateur des missions jésuites à Lisbonne, le père Vale-Régio, avalisera cet état de fait :

> Le dernier Père Général [Francisco de Borgia] avait ordonné qu'il n'y ait pas d'esclaves dans la Compagnie. Je crois que l'intention du P. Général concernait les esclaves pour les collèges [de l'Europe]. Mais en Inde et au Brésil où il n'y a pas d'autre service que celui réalisé par les esclaves, il n'y a d'autre remède que se servir d'eux[82].

30 Que conclure du voyage d'Inácio de Azevedo ? En tant que représentant de la plus haute instance de la Compagnie au Brésil, le père visiteur était censé intervenir dans les

débats relatifs à l'esclavage et faire autorité grâce aux opinions sollicitées auprès des universitaires jésuites. Or son intervention est limitée à son arrivée puisqu'il est écarté de la junte exigée par le Roi pour déterminer les titres légitimes de réduction d'autrui en esclavage. Cependant, Azevedo joue un rôle fondamental dans la légitimation de la politique d'autofinancement. Faisant fi des missives contradictoires de la part de Rome, il adopte rapidement l'argumentaire dominant au sein de la province et avalise les pratiques institutionnelles de conversion mises en place.

II. Le voyage du père visiteur Cristovão de Gouveia (1583-1589)

31 Quand le supérieur général Claudio Aquaviva (1543-1615) nomme Cristovão de Gouveia comme visiteur du Brésil en 1582, la situation politique, économique et religieuse de la colonie a considérablement changé, le Brésil étant devenu une colonie de peuplement fondée sur une économie de plantation[83]. Quant à la mission jésuite, elle traverse une nouvelle phase difficile. Différents membres de la province ont écrit au supérieur général de la Compagnie pour lui demander d'envoyer un visiteur. Celui que Claudio Aquaviva choisit pour être son représentant direct lors de sa visite du Brésil est un jésuite important et de haute réputation, ayant par ailleurs reçu une formation juridique. Cristovão de Gouveia est originaire d'une famille de noble de Porto chez qui Francisco de Borgia était descendu lors son passage dans cette ville. Âgé de 41 ans lors de son départ pour le Brésil, il a occupé de nombreuses charges dans la province du Portugal : il avait été recteur du collège de Bragance, de l'université d'Evora et du collège de Santo Antão de Lisbonne avant d'être secrétaire du Provincial du Portugal. En bref, Cristovão de Gouveia « est un personnage considérable, comme individu et par la charge qu'il occupe »[84]. Au Brésil, il doit répondre à des critiques émanant de l'extérieur, surtout de la part des colons devenus propriétaires de plantation de canne à sucre et du nouveau gouverneur de la province (B), ainsi qu'à des critiques internes, puisque les missionnaires jésuites sont eux-mêmes divisés sur de nombreuses questions, notamment sur celle de l'esclavage (A).

A. Peut-on racheter des esclaves, sachant que la plupart d'entre eux ont été acquis sans juste titre ?

32 La visite de Cristovão de Gouveia au Brésil se déroule du 9 mai 1583 au 28 juin 1589. Les instructions que lui donne le supérieur général de la Compagnie sont claires : « voyez comment est conservée la discipline religieuse, selon l'Institut ; et en ce qui concerne les *Constitutions*, les règles et les ordres de Rome, faites qu'ils soient appliqués et mettez tout en ordre dans la mesure où les circonstances des personnes et des lieux peuvent le supporter »[85]. Gouveia doit littéralement mettre de l'ordre, c'est-à-dire qu'il doit diffuser les consignes rédigées à Rome et les adapter aux circonstances spécifiques de la province, celle-ci étant par ailleurs qualifiée par Aquaviva de « vigne si stérile, laborieuse et dangereuse »[86]. L'un des premiers désordres internes sur lequel Gouveia doit se pencher concerne l'esclavage. L'attitude du deuxième père visiteur est, par comparaison avec celle de son prédécesseur, beaucoup plus tranchée. Gouveia entend étouffer les voix dissidentes pour éviter d'éventuelles répercussions parmi les pères sur place et au sein de la hiérarchie jésuite à Rome (1). Sa correspondance montre qu'il ne

tergiverse pas ; ses décisions sont prises rapidement et il fait un usage stratégique des avis que les plus grands théologiens du Portugal ont émis à propos de l'esclavage indigène et africain (2).

1. La mise au placard des pères dissidents

33 La discorde émane du collège de Bahia, où les pères Miguel Garcia et Gonçalo Leite (tous deux arrivés au Brésil en 1576) dénoncent un double problème de conscience. D'une part, ils reprochent aux *moradores* et plus précisément aux *senhores de engenho* (maîtres de plantation) de tenir pour esclaves nombres de personnes qui sont en réalité libres et de les maltraiter. D'autre part, ils dénoncent la politique laxiste d'acquisition d'esclaves de la Compagnie elle-même, les missionnaires ne respectant pas les titres légitimes d'asservissement établis par les théologiens-jurisconsultes du Portugal. Concernant les colons, les deux pères décident que l'absolution ne convient qu'aux maîtres capables de prouver qu'ils ont acquis leurs esclaves de manière licite. Concernant leurs pairs, ils décident de ne plus accepter personne en confession, ni leurs supérieurs, ni les autres pères et frères de la Compagnie. En tant que professeur de théologie et professeur de lettres dans le même collège, Miguel Garcia et Gonçalo Leite ont une influence notable sur les novices, si bien que d'autres se mettent à dénoncer les pratiques esclavagistes et refusent d'administrer le sacrement de la confession[87]. En janvier 1583, Miguel Garcia fait un pas supplémentaire en dénonçant les abus esclavagistes commis par ses pairs directement au supérieur général de la Compagnie à travers une lettre « *soli* », celle-ci étant une procédure prévue dans les règles et qui interdisait aux supérieurs immédiats du scripteur de la lire[88]. Ce qui ressort de sa lettre, c'est non seulement que l'utilisation par les missionnaires de la main d'œuvre esclavagiste dépasse largement le cadre de la manutention ou de la subsistance du corps missionnaire, mais aussi (et surtout) que les missionnaires ne respectent pas les règles ou les titres légitimes en matière d'asservissement :

> La multitude d'esclaves que possède la Compagnie en cette province, et particulièrement dans ce collège [de Bahia, la capitale], est une chose qu'en aucune manière je ne peux accepter, puisque cela ne rentre pas dans mon entendement qu'ils soient faits licitement prisonniers, comme je vous ai déjà dit dans ma lettre précédente, adressée à V. P. Après cette lettre, dans laquelle je faisais mention de plus de cinquante individus de Guinée que ce collège possédait alors, j'en compte aujourd'hui dix-sept autres, voire une vingtaine. Quant aux Indiens de cette terre, aussi bien les esclaves sûrs que les cas douteux, ainsi que ceux qui nous servent en raison d'une dette quelconque, le nombre en est tellement élevé, et le fait de trouver des gens auxquels on a fait des largesses au vu et au su du Procureur, et le fait de la traite, et le fait que le Procureur n'emploie pas le protocole pour les questions concernant le collège, et le fait encore qu'on ordonne de fouetter les noirs, etc., tout cela me décourage et, avec toutes ces histoires, et en voyant les dangers pour la conscience *in multis* dans ces contrées, quelques fois je pense que je servirais mieux Dieu et me sauverais plutôt *in seculo* qu'en cette province où je vois ce que je vois.

34 Cristovão de Gouveia avait déjà eu vent de ces dénonciations avant son départ et elles lui sont reformulées au cours de sa visite. Face à elles, le père visiteur ne fait pas dans la demi-mesure : la décision qu'il prend consiste à renvoyer *ipso facto* le père Miguel Garcia dans sa province de Tolède. Il annonce son renvoi dans une lettre qu'il écrit au supérieur général de la Compagnie le 25 juillet 1583, c'est-à-dire moins de trois mois après son arrivée au Brésil.

> Il me semble que V. P. a déjà entendu les opinions du P. Miguel Garcia sur le fait qu'aucun des esclaves qui arrivent de l'Angola et du Brésil n'est licitement réduit, et pour cela il a décidé de ne plus accepter personne en confession, ni ses supérieurs, ni les autres pères et frères de la Compagnie, alléguant que, nous aussi, nous possédons des esclaves. Il est tellement entêté dans son opinion qu'il dit que sans une révélation divine, ou même une détermination du Saint Pontife, il ne changera pas d'attitude, même si on le brûle vif [...] À cause de cela, je me suis décidé, avec l'avis des autres Pères, à le renvoyer dans sa province, comme il le demandait et le désirait, parce qu'en le gardant ici on encourait un grand danger de le perdre complètement, et de causer un grand préjudice avec ses opinions, et il m'a semblé que, dans ce cas, V. P. serait satisfait, car en le renvoyant aussitôt, il pourra là-bas trouver quelque remède, parce que exception faite de ces opinions, il ne me déplaît aucunement, et il me semble qu'il pourra servir dans la Compagnie là où il n'y a pas d'esclaves à confesser. Bien que je n'aie aucune certitude de ce qu'il prêche là-bas, pour être intempestif dans ses propos[89].

35 Pour s'assurer que l'affaire ne s'ébruite pas, Gouveia entreprend également d'étouffer la voix dissidente du père Gonçalo Leite. Pour cela, il l'ostracise progressivement et l'éloigne du lieu où il exerçait une influence. Privé du droit de confesser et d'absoudre, Gonçalo Leite passe de professeur au collège de Bahia à simple missionnaire à Rio de Janeiro, pour enfin être renvoyé de manière définitive en Europe[90]. Mais son indignation est telle que Gonçalo Leite met ses préoccupations par écrit, une fois renvoyé au Portugal, dans une lettre qu'il adresse au supérieur général de la Compagnie en 1586 et à qui il demande d'agir pour trouver un « juste remède »[91]. La gravité de ses accusations, tout comme celles de Miguel Garcia, réside non pas tant dans l'exploitation par les jésuites du travail des esclaves (quoiqu'ils soient à leur goût trop nombreux), mais dans l'affirmation que la majorité des esclaves acquis par la Compagnie ne le sont pas à juste titre. Ces accusations jettent le discrédit sur le discours d'opposition qui s'était construit vis-à-vis des colons et de leur manque de scrupule. « Et ce que les missionnaires jésuites reprochaient systématiquement aux colons, c'est-à-dire la possession d'esclave « *mal havidos* », est maintenant attesté à l'intérieur des collèges jésuites »[92].

2. Des arguments d'autorité : les avis des théologiens du Portugal

36 Pour justifier ses décisions césariennes de renvoi, Gouveia peut s'appuyer sur de précieux documents. Il s'était en effet préparé, avant de venir au Brésil, à répondre à cette discorde interne relative au respect des titres de réduction en esclavage. Le père visiteur avait demandé l'avis des pères d'Angola et de l'évêque de São Tomé sur la légitimité des moyens employés pour capturer les esclaves africains, d'une part, et l'avis des pères Fernão Perez, Luis de Molina et Gaspar Gonçales du Portugal, d'autre part[93]. Ces trois théologiens, qui se connaissaient, se succédaient aux chaires de prime et chaires de vêpres des universités de Coïmbre et d'Evora. Au moment où Cristovão de Gouveia les consulte, Fernão Perez est professeur de théologie à l'université de Coïmbre, Luis de Molina enseigne à théologie à l'université d'Evora et Gaspar Gonçales enseigne la philosophie dans la même université. Ils forment ce que Juan Belda Plans a appelé la « deuxième génération »[94] de l'École de Salamanque. En matière d'esclavage, leurs réflexions s'inscrivent dans un contexte particulier dans la mesure où, malgré la réunion des deux Couronnes en 1580, l'administration portugaise conserve une autonomie dans la gestion de ses colonies[95]. L'utilisation de la main d'œuvre, considérée comme essentielle pour le développement de l'économie sucrière au Brésil, ne fait

qu'augmenter. À cela s'ajoutent les conquêtes portugaises de l'autre côté de l'océan. Le prétendu monopole portugais sur la traite africaine implique directement la Couronne portugaise, son administration et ses marchands. L'essor de la traite africaine à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle est non seulement perceptible par la quantité de « pièces »[96] apportées au Brésil mais aussi par le vocabulaire employé : de plus en plus souvent, la correspondance (laïque et religieuse) entre la colonie et la métropole emploie le terme « *negros* » sans le complément de lieu (« *da terra* » ou « *da Guiné* »), ce qui témoigne de la perception généralisée de l'esclavage africain comme étant un complément indispensable à la main d'œuvre faisant défaut localement : peu importe d'où ils venaient, les esclaves semblaient nécessaires pour tous les acteurs de la colonie[97].

37 Les avis des trois théologiens ont longtemps été inédits et c'est tout le mérite de l'historien Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron de les avoir trouvés au cours de ses recherches dans les archives jésuites à Rome. Dans un document intitulé « Avis sur la résolution de certains cas qui adviennent fréquemment au Brésil » (*Sententiae circa resolutionem aliquorum casum, qui in Brasilia frequenter accurrunt*), il est demandé aux théologiens les plus éminents de la Compagnie de répondre à plusieurs cas de conscience. Celui qui nous intéresse est le suivant :

> Comme on sait que de très nombreux esclaves de ce lieu ont été obtenus par des moyens mauvais et injustes, peuvent-ils être achetés en bonne conscience, ou dans quelle mesure l'acheteur est-il tenu de faire des recherches après les avoir ainsi achetés ; ensuite s'il en a acheté, et surtout de ceux qui ont été pris lors d'une guerre au bien-fondé douteux, que doit alors faire le confesseur face à l'acheteur, tant pour les cas déjà advenus que pour ceux à venir ? Par ailleurs, lorsque le fait de se vendre aux chrétiens est le seul moyen pour ces esclaves de ne pas être tués et dévorés par leurs ennemis, peuvent-ils être achetés légitimement ? Certains disent que non, au motif qu'ils sont dans une extrême nécessité et que, partant, les chrétiens sont tenus de les libérer gratuitement s'ils le peuvent. D'autres disent au contraire que ces esclaves ne sont pas dans une extrême nécessité car ils ont en vérité quelque chose à vendre, à savoir eux-mêmes : comme ils peuvent à raison se vendre en ce cas, il est légitime de les acheter même s'ils ont été pris lors d'une guerre injuste[98].

38 Les réponses apportées sont extrêmement instructives. Un élément saillant est qu'elles portent aussi bien sur l'esclavage des « Brésiliens » que celui des « Ethiopiens », selon les appellations utilisées par les quatre théologiens sollicités[99]. Tout aussi frappants sont les termes mêmes du débat, qui ont considérablement changé depuis la publication des ouvrages de Soto et Azpilcueta au milieu du XVIe siècle : comme l'indique explicitement la première phrase de l'Avis, c'est le non-respect des titres légitimes de réduction d'autrui en esclavage qui caractérise la pratique. Devant ce constat, les théologiens sont invités à préciser l'étendue de l'obligation qui incombe aux marchands de faire des recherches pour s'assurer de la validité de leur achat. En d'autres termes, ce qui est demandé aux théologiens de la Compagnie, c'est de condamner les excès et de trouver un équilibre entre la nécessité économique et la salvation des âmes. Et c'est par le biais d'un vocabulaire de plus en plus juridique qu'ils y arrivent.

39 Tous les théologiens sollicités partent du principe que le doute sur la validité du titre d'asservissement oblige à l'enquête et que l'aboutissement de l'enquête peut mener à l'obligation de restituer à l'esclave sa liberté ainsi que la valeur du travail fourni. Ce sur quoi ils débattent, c'est sur l'étendue ou les limites de l'enquête que les marchands

doivent mener pour vérifier la légitimité de l'asservissement, et donc sur leur devoir de restitution. Ceci dit, ils s'entendent pour dire qu'il peut s'avérer impossible de mener à terme cette enquête, surtout pour les marchands successifs qui sont de bonne foi (sous-entendu : ceux qui sont loin du *sertão* brésilien ou de l'Angola). La bonne foi est un élément central de l'avis de tous les théologiens, si bien que l'incapacité de mener l'enquête par un marchand de bonne foi peut supprimer le devoir de restitution et autoriser la transaction commerciale. « Celui qui achète un esclave de bonne foi et a seulement un doute, mais ne peut s'assurer qu'il y ait injustice, peut le vendre à un autre sous trois conditions » explique Gaspar Gonçalves. « La première, que l'acheteur soit averti du doute. La deuxième, que la servitude de l'esclave ne soit pas aggravée ou [rendue] plus difficile [du fait de la vente] ; la troisième, que cette vente ne constitue pas un obstacle à une éventuelle libération en rendant l'enquête plus difficile »[100].

40 En ce qui concerne l'achat d'esclaves capturés lors d'une guerre « au bien-fondé douteux », peu importe que celle-ci ait lieu au Brésil ou en Angola, les théologiens sont en désaccord sur la possibilité d'acheter des esclaves sans se soucier de la justesse de la guerre. Luis de Molina est le plus radical : lorsque la justice d'une guerre est douteuse, il est licite d'acheter les captifs des deux camps de cette guerre, avec la charge de leur rendre la liberté et les bénéfices réalisés grâce à eux si l'injustice de la guerre est établie. « Si les deux camps combattent injustement, de telle sorte que les deux souhaitent continuer la guerre et se faire mutuellement du tort plutôt que de faire la paix (ce qui est le genre de guerre pratiqué par les barbares) », ajoute-t-il, « la situation est effectivement douteuse et les esclaves pris peuvent être achetés à juste titre »[101]. Qu'en est-il de la possibilité de racheter un esclave destiné à être tué et dévoré ? La réponse de Fernão Perez est la suivante : si la charité veut qu'on vienne en secours à une telle personne, nul n'y est légalement obligé pour autant. Il est licite de racheter cette personne et de la prendre en esclave si deux conditions sont remplies : l'une, qu'il ne soit pas possible de la libérer autrement ; l'autre, que le prix du sauvetage « soit tel que la condition du sauveteur en serait autrement [c'est-à-dire, s'il le faisait gracieusement] diminué de façon non négligeable »[102].

41 La casuistique, on le voit, est ici beaucoup plus prégnante que dans les réflexions faites auparavant par Domingo de Soto et Martín de Azpilcueta ; les règles juridiques se dissocient de la morale et sont de plus en plus complexes, prenant en compte les particularités « locales », de sorte que les exceptions se multiplient. Faut-il pour autant en déduire un renforcement et une entente grandissante des jésuites, au centre comme en périphérie, sur la question de l'esclavage ? Il me semble plus judicieux d'y lire l'impact que les pratiques coloniales ont pu avoir sur la production des énoncés de droit (*disputatios*). Fernão Perez, Luis de Molina et Gaspar Gonçales étaient très bien renseignés sur les pratiques esclavagistes menées outre-mer ; ils en prenaient connaissance de diverses manières, soit en lisant les lettres envoyées par les missionnaires, soit en étant consultés par des marchands troublés dans leur conscience, soit encore en participant directement aux conseils consultatifs et institutionnels du Roi – le plus connu étant la *Mesa de Consciência e Ordens*[103]. Ils étaient chargés de concilier ou de faire sens des pratiques dont ils entendaient parler avec les principes de théologie morale.

42 Quoi qu'il en soit, cette casuistique juridique est utile à Cristovão de Gouveia pour écarter les positions trop discordantes au sein du corps missionnaire, les théologiens de la Compagnie suggérant que la possession d'esclaves et l'utilisation du travail

esclavagiste par les missionnaires jésuites – qui, dans leur esprit, sont évidemment de bonne foi – ne constituent pas un cas de conscience « tant que les titres légitimes sont respectés… ou qu'ils ne sont pas vérifiables »[104]. Gouveia invoque d'ailleurs explicitement les avis raisonnés des théologiens de la Compagnie pour justifier, auprès du général de l'Ordre, le renvoi des pères dissidents : « Voyant combien les opinions du P. Garcia étaient contraires à l'avis de tous, et combien dangereuses et scandaleuses elles pouvaient être dans ces contrées, et tant il y tenait, *sans vouloir entendre raison*, ni accorder crédit à tant de pères […] »[105].

B. « Je crois que dans toutes ces choses […] il y a eu quelque excès des Nôtres »

43 Pendant les deux premières années de sa visite, Cristovão de Gouveia fait le tour des différents lieux de la province où les missionnaires sont en activité. Comme le rapporte le secrétaire qui l'accompagne, Fernão Cardim, Gouveia constate avec admiration que la colonie royale se porte bien. La culture du sucre s'est considérablement développée, tant et si bien que la colonie portugaise est en train de devenir le premier centre producteur et exportateur de sucre au monde (1). Le père visiteur et son compagnon s'intéressent beaucoup à cette culture du sucre. Dans son récit de voyage, à chaque description (pourtant brève) de la ville qu'ils visitent, le secrétaire de Gouveia n'omet jamais de donner le nombre des moulins à sucre qu'on y trouve[106]. « Il s'agit certes de rendre compte de cette économie sucrière qui est en train de changer le visage de la colonie » explique Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « mais ces développements sur le sucre ont des motivations plus directes. En effet, ce qui en jeu dans cet intérêt pour la culture du sucre, c'est le choix d'une stratégie économique de la province jésuite »[107]. Ces considérations amènent le Visiteur à se montrer plus souple face aux revendications des senhores de engenho (2).

1. L'opposition des *senhores de engenho*

44 Lors de la visite de Gouveia, les jésuites n'ont pas encore commencé l'exploitation directe de la canne à sucre au Brésil ; ils se contentent de faire le commerce du sucre, une partie de leur dotation royale étant constituée d'avantages fiscaux sur ce commerce[108]. Mais cela ne se fait pas sans irriter les *senhores de engenho*, qui sont désormais soutenus par le nouveau gouverneur de la colonie, Manuel Telles Barreto (1583-1587), celui-ci étant arrivé par le même navire que le deuxième *Visitador* au Brésil. En 1584 éclate une affaire dans laquelle les jésuites sont accusés par le gouverneur de fomenter des violences contre les pouvoirs civils à l'aide des indigènes[109]. C'est sur le fond de cette affaire que le *senhor de engenho* Gabriel Soares de Sousa (1540-1591) rédige quarante-quatre chapitres qu'il adresse à un proche du Roi et dans lesquels il formule quarante-quatre accusations contre les jésuites du Brésil. Retenons-en trois. La première est l'absence de résultats tangibles dans le travail de conversion. Gabriel Soares de Sousa affirme que les jésuites n'ont pas réussi, malgré leurs efforts, à convertir « un seul Indien »[110]. La deuxième accusation, celle de la cupidité, est tout aussi forte : les jésuites ne seraient intéressés que par le gain et « la poursuite de leurs propres profits »[111]. Il en veut pour preuve l'importance des revenus que génèrent les activités auxquelles doivent participer les indigènes censés pourtant être « protégés » par les jésuites. Sont méticuleusement exposées les possessions et les

activités commerciales menées par les jésuites pour étayer cette accusation[112]. Soyons clairs : le problème n'est pas pour Gabriel Soares de Sousa l'institution de l'esclavage, celle-ci étant une réalité au Brésil « pour entretenir les moulins et les propriétés, parce que sans cette faveur, il [c'est-à-dire, le Brésil] se dépeuplera »[113]. Son indignation porte sur le fait que seuls les jésuites profitent du travail esclavagiste puisque ce sont eux qui contrôlent l'accès et la gestion des *aldeamentos* où vit la main-d'œuvre indigène. C'est donc tout à la fois sur les résultats de leur politique de conversion (l'absence de conversion effective), sur leur avidité économique (un péché mortel) et sur les moyens déployés pour y parvenir (l'exploitation de la main-d'œuvre indigène qui est regroupée dans les *aldeamentos*) que les jésuites sont attaqués.

45 Cette critique externe n'est pas identique que la critique formulée par les pères dissidents qui, elle, portait d'abord et avant tout sur la licéité de la propriété des esclaves de la mission. Quoi qu'il en soit, « la polémique est désormais engagée : d'accusateurs, les missionnaires deviennent accusés »[114]. Ayant mis la main sur les accusations rédigées par Gabriel Soares de Sousa, les dirigeants de la province brésilienne répondent sans tarder. Leur réponse, signée par tous les pères lettrés de la province, prend soin de réfuter une par une les quarante-quatre accusations adressées contre eux. Ils contre-attaquent aussi les maîtres de moulin, affirmant que le rythme effréné dans les plantations de canne à sucre empêche pratiquement toute activité de catéchèse et qu'ils sont, en outre, souvent confrontés au refus des maîtres de moulin d'autoriser l'activité catéchistique auprès de leurs esclaves. De plus, la chasse à la main d'œuvre indigène multiplie les réactions guerrières et les fuites vers l'intérieur des terres (le *sertão*), ce qui complique les éventuelles conversions ainsi que le maintien ou la fidélité des convertis[115].

2. La position médiane du père visiteur

46 La position du père visiteur dans ce conflit se veut médiane. Il observe dès son arrivée que le rapport de force est devenu défavorable aux jésuites qui, sans la protection du gouverneur, ne jouissent plus de la même marge de manœuvre que dans le passé. Il entend rééquilibrer le rapport de force en s'intéressant de plus près aux seigneurs des moulins (malgré leur mode de vie peu chrétien) et à cette population blanche en plein essor. Cette ouverture auprès des élites lui apparaît centrale, puisqu'elle pourrait avoir des effets démultiplicateurs et ouvrir les portes essentielles de la société. De bons rapports avec les élites assurerait à la province jésuite des revenus par le biais des aumônes et des donations, et éventuellement des recrues de qualité. Par ailleurs, le père visiteur mesure l'étendue de la disparition des indigènes du littoral ainsi que l'inefficacité de la « protection » que les jésuites promettent aux indigènes résidant dans leurs villages d'évangélisation[116]. Ceci dit, le jugement négatif de Gouveia sur les *aldeamentos* se nuance au fur et à mesure de sa visite. Le deuxième père visiteur semble en effet « progressivement adopter le point de vue des pères du Brésil et reconnaître en [l'*aldeamentos*], la forme missionnaire la mieux adaptée à ce terrain brésilien si difficile et conflictuel »[117]. À l'issue de sa visite, il rédige un rapport pour « mettre tout en ordre », comme le lui avait demandé le supérieur général de la Compagnie. L'intégralité du rapport porte sur le problème de la gestion temporelle des *aldeamentos* ; il s'agit d'une sorte de règlement interne de la province du Brésil qui restera en grande partie en vigueur jusqu'à l'expulsion des jésuites du Brésil en 1759[118]. Sur l'épineuse question de l'utilisation de la main d'œuvre indigène, le règlement cherche notamment à limiter

les occasions de conflit entre jésuites et colons en demandant aux premiers de ne pas participer aux expéditions dans le *sertão*, de ne pas s'occuper du rachat d'esclaves et de ne pas se prononcer sur la « guerre juste »[119]. Gouveia rappelle aussi les règles du travail forcé des indigènes vivant dans les *aldeamentos* jésuites, appelant les missionnaires à défendre les indigènes, certes, mais uniquement les leurs :

> Qu'ils [c'est-à-dire, les missionnaires] ne donnent pas d'Indiens des *aldeias* qui sont à notre charge à personne pour plus de trois mois continus, qu'ils ne les laissent pas non plus habituellement emmener les femmes, qu'ils n'y reçoivent pas non plus ceux qui ne sont pas de l'*aldeias*, et qui ont fui les maisons des Portugais, au contraire, qu'ils les renvoient immédiatement de là où ils viennent, sauf si pour une raison particulière, il apparaît au supérieur de la maison ou du collègue qu'on devrait les retenir, mais qu'on ne fasse pas si cela provoque un scandale chez les Portugais et si c'est au préjudice des personnes qui prétendent avoir un droit sur eux[120].

47 En somme, le deuxième père visiteur apparaît comme « l'homme du compromis »[121] ; ce compromis repose sur l'acceptation de l'esclavage comme un mal nécessaire et sur la recherche de solutions pragmatiques, à commencer par le renvoi en Europe de pères trop intransigeants ou formalistes quant au respect des titres de réduction d'autrui en esclavage. Gouveia plaide pour une collaboration plus étroite avec les colons concernant la satisfaction de leurs besoins en main d'œuvre indigène et pour une modération des pratiques esclavagistes au sein de la Compagnie. Ce qu'il faut éviter, ce sont les « excès » perpétrés par les missionnaires :

> Une des choses les plus importantes dans cette province et à laquelle je crois qu'on ne peut remédier si facilement, c'est une aversion générale [...] que les Portugais ont de nous, ce qui donne lieu à beaucoup de paroles scandaleuses dites contre nous et à beaucoup de plaintes faites au roi et au gouverneur [...]. Les principales causes de cette aversion générale sont : 1) les quelques opinions qu'il y a parmi nous, qui paraissent trop scrupuleuses et qui vont à l'encontre des façons de faire ici, comme celles qui concernent les captifs et les esclaves, et notre coutume d'avoir des Indiens libres en service perpétuel, sans les payer ou très peu ; 2) le fait que nous réunissons dans nos villages les Indiens [...] ; 3) le fait que nous ne leur donnons pas [aux colons] tous les Indiens [de nos villages] qu'ils demandent pour leur service, car ils souffrent du manque de main d'œuvre dans leurs fermes [...] ; je crois que dans toutes ces choses, [...] il y a eu quelque excès des Nôtres [...][122].

Conclusion

48 En quoi les voyages des deux pères visiteurs nous éclairent-ils sur « ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques » ? Leurs voyages ont été longs et ardus ; ils témoignent d'une toute autre temporalité dans la transmission et l'écriture du droit. Si les deux pères visiteurs partent avec des consignes claires et des conseils émanant des universités portugaises, leurs voyages nourrissent et modifient leur pensée, comme en atteste la correspondance qui a survécu. Un rapprochement se fait progressivement entre leurs positions et les conceptions qu'ont les missionnaires de leur apostolat. Les rapports finaux rédigés par les pères visiteurs infléchissent les règles de la Compagnie dans le sens des pratiques coutumières élaborées sur place. Cependant, les avis des théologiens universitaires du Portugal ne sont pas écartés ; ils restent à l'arrière-plan et leurs arguments sont pris au sérieux par les pères visiteurs.

49 Le sort d'Inacío de Azevedo est une illustration forte de nos propos. Le premier visiteur est tellement marqué par son voyage qu'à peine quatre mois après son arrivée au Brésil

en 1566, il exprime le souhait d'y vivre « toute sa vie » et que pour bien faire les choses, il faudrait qu'il retourne tout d'abord au Portugal afin de ramener avec lui « des gens, des fonctionnaires et quelques nouvelles du roi »[123]. C'est ce qu'il fait en 1570, deux ans après son retour et après avoir accepté la charge de Provincial du Brésil. Avant de repartir, il souhaite s'entretenir avec les plus grands érudits de la Compagnie à propos, justement, de l'esclavage colonial. Il écrit en effet depuis Evora en décembre 1569 : « Je traiterai ici de la détermination de ceux qui, au Brésil, doivent être tenus pour esclaves et d'autres choses qui sont, là-bas, nécessaires, et je dirai au revoir à ces pères et donnerai un ultime salut à l'Europe, puis nous embarquerons à la mi-février ou au début de mars »[124]. Il quitte finalement le Portugal en juillet 1570 avec un groupe de quarante pères et frères. Leur navire est intercepté dans la mer des Canaries par les huguenots français qui les massacrent[125].

50 Les pères visiteurs ont joué un rôle indéniable dans la légitimation des mesures prises par les missionnaires et, partant, dans le façonnement du droit par les pratiques coloniales[126]. Le premier père visiteur ne remet jamais en question le rôle que les missionnaires ont accepté de jouer dans l'entreprise coloniale de soumission de la société indigène à la société portugaise. À partir du moment où les jésuites assument la fonction de tutelle des populations indigènes se pose la question des moyens matériels pour y parvenir. Le choix d'acheter du bétail et des esclaves est un choix pragmatique guidé par des nécessités de terrain et par des considérations tactiques (telles que : assurer une autonomie financière par rapport à la Couronne, réduire l'influence néfaste des colons en « isolant » les indigènes, évangéliser les populations sur un temps long, etc.). Quant au second père visiteur, il partage l'avis des missionnaires selon lequel ils ont tout à gagner à s'engager dans l'économie sucrière pour assurer la survie de la province et désendetter les collèges. Pour y arriver, le nombre d'esclaves que possèdent les missionnaires doit augmenter – et ce sont les esclaves africains qui seront utilisés[127]. À ce propos, Gouveia écrit au supérieur général de la Compagnie une lettre datée du 14 août 1583 dont le sujet est l'union de la résidence d'Angola à la Province du Brésil, avec en annexe une présentation des arguments pour et des arguments contre[128]. La majorité des personnes consultées à ce sujet à Lisbonne et à Rome s'oppose à ce projet. Sept ans plus tard, toutefois, les prises de position économiques du *Visitador* semblent porter ses fruits, puisque le supérieur général Claudio Aquaviva donne l'autorisation au collège de Bahia de cultiver la canne à sucre[129].

51 Ce rôle de légitimation pourrait expliquer la réticence de la hiérarchie à Rome d'envoyer d'autres pères visiteurs, puisque le contrôle que la visite était censée octroyer aux dirigeants de l'Ordre sur la province brésilienne est finalement ténu, alors même que le coût du voyage est onéreux. Pourtant, le voyage du quatrième père visiteur de la province au début du XVIIe siècle montre que les missionnaires sont, eux aussi, réfractaires à une visite et au contrôle extérieur qu'elle représente[130]. Le Provincial du Brésil écrit à Rome, au moment de la visite du père Manuel de Lima de 1607 à 1610, que ce genre de visite n'apporte rien à la province, si ce n'est de grosses dépenses qui sont d'autant plus superflues au regard de la situation d'endettement des collèges du Brésil[131]. Il ressort de cette lettre que les missionnaires n'entendent pas suivre la politique dictée par Rome sans l'avoir négociée au préalable, au nom de leur expérience et de la réalité du terrain. La visite sera finalement évaluée comme ayant été très peu efficace aussi bien par les pères de la province que par les représentants du centre, conscients de leur impuissance[132]. Le principe d'un contrôle extérieur sera de plus en plus remis en question, au point qu'en 1622 la hiérarchie de Rome nommera

comme *Visitador* un ancien Provincial du Brésil, Rodrigo Gomes. Le « mode de gouvernement exceptionnel » que sont les visites sera chamboulé, puisque les visites deviendront des visites internes (au sens où les visites seront désormais effectuées par d'anciens pères missionnaires), au nom de la spécificité locale et de la connaissance des circonstances géopolitiques, économiques et religieuses propres au Brésil. Le projet missionnaire s'inscrira d'autant plus facilement dans la logique coloniale, respectant et alimentant le cadre juridique mis en place pour assurer le développement de la colonie.

NOTES

1. Cette phrase est imputée à Manuel de Nóbrega par José de Anchieta dans « Fragmentos históricos », *Cartas, informaçóes fragmentos históricos e sermões*, Rio de Janeiro, J. Anchieta, 1933, p. 478.

2. « Do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo, Lisboa. Roma 24 de fevereiro de 1566 », S. Leite, *Monumenta Brasiliae*, Rome, Monumenta historica Societatis Iesu, 1956, 4, p. 320-322 [ci-après, MB].

3. Des visites seront ainsi organisées dans tous les endroits où les jésuites étaient en activité. La meilleure étude à ce jour des visites est celle qui a été faite par Guy Philippart dans deux articles publiés dans les années 1960 : « Visiteurs, commissaires et inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 à 1615, I : 1540-1572 », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 37, 1968, p. 3-128 et « II : 1573-1615 », *ibid.*, 38, 1969, p. 170-291.

4. L. F. Alencastro, *The Trade in the Living. The Formation of Brazil in the South Atlantic, Sixteen to Seventeenth Centuries*, New York, SUNY Series, Fernand Braudel Center Studies in Historical Social Science, 2019, p. 62.

5. Par exemple, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe siècle*, dir. C. de Castelnau-L'Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky et I. Zupanov, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez n° 120, 2011, 534 p.

6. D. Alden, *The Making of an Entreprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, XXXVIII-708 p. Le chapitre 10 (« The Governance of an Enterprise: The Hierarchy of the Portuguese Assistancy ») contient une section sur les visites. Des travaux antérieurs sur les liens entre la Compagnie et l'expansion coloniale avaient été menés par C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1978, XI-148 p.

7. C. de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une Vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 548 p.

8. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2009, 573 p. V. aussi, en langue française, l'ouvrage collectif dirigé par J. Hébrard, *Brésil quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Paris, Karthala, 2012, 368 p.

9. L'une des interprétations les plus récentes et innovantes est proposée par M. Koskenniemi, *To the Uttermost Parts of the Earth. Legal Imagination and International Power, 1300-1870*, Cambridge, CUP, 2021, p. 117-211.

10. L'une des grandes exceptions concerne José de Acosta (1540-1600), missionnaire jésuite au Pérou et au Mexique de 1572 à 1587. Ses œuvres *De procuranda Indorum salute* (1589) et *Historia*

natural y moral de las Indias (1590) ont été largement étudiées. V. par exemple M. Mustapha, « Évangélisation et société coloniale : le cas du *De Procuranda indorum salute* du père José d'Acosta », *Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 13, juin 2012, disponible sur internet : https://journals.openedition.org/e-spania/21471.

11. *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, dir. T. Duve, J. L. Egío et C. Birr, Leiden/Boston, Brill/Nijhoff, Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds, 2, p. VII.

12. J. Eisenberg, *Theology, Political Theory, and Justification in the Jesuit Missions to Brazil, 1549-1610*, thèse de doctorat soutenue à l'université de New York, 1998, p. 12.

13. À la différence des voyages effectués par les missionnaires, dont la nature même était d'être à sens unique.

14. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 29.

15. D. Alden, *op. cit.*, p. 248.

16. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 69.

17. Les *aldeamentos* ou *aldeias* sont, au début de la colonisation, des villages ou des colonies de peuplement qui sont soit contrôlés par les colons, soit régis par l'administration coloniale, soit encore contrôlés par les jésuites. Seuls les *aldeamentos* jésuites survivront et feront l'objet d'innombrables convoitises. En effet, comme la plupart des tribus faisaient la guerre aux envahisseurs européens ou fuyaient vers l'intérieur des terres, c'est principalement sur les indigènes vivant dans les *adeamentos* que l'on pouvait compter pour assurer la main-d'œuvre. V. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, « Les *aldeamentos* jésuites au Brésil et l'idée moderne d'institution de la société », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno LXXVI, fasc. 151, jan-jun. 2007, spé. p. 39-40.

18. Sur les problèmes liés à l'utilisation contemporaine de cette terminologie, v. P. Satia, « Risking a Colonial Antocolonialism: Chapter 10: global Law: Ruling the British Empire », *European Journal of International Law*, 32/3, 2021, p. 1017-1026.

19. Selon les dires du général de la Compagnie Francisco de Borgia : « Do. P. Franciso de Borja ao P. Luis da Grã, Brasil. Roma 10 de janeiro de 1566 », MB, 4, p. 292.

20. Parmi la très vaste littérature, v. l'article récent de G. Demelemestre, « Les Dominicains et les Indiens », *Clio@Themis*, 16, 2019, disponible sur internet : http://edt-journals.openedition.org/cliothemis/475

21. Cette formule, qui vise à souligner la double formation (droit et théologie), est utilisée par de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 258.

22. À titre d'illustration, l'un des neveux de Martín de Azpilcueta, Juan de Azpilcueta Navarro (15..-1555), avait été envoyé au Brésil en 1549 avec les premiers missionnaires ; il écrivait régulièrement à son oncle au sujet des problèmes rencontrés dans ses tentatives d'évangélisation. V. la lettre « Du père Juan de Azpilcueta Navarro aux pères et frères de Coimbra, Porto Seguro, le 24 juin 1555 », J.-C. Laborie, *La mission jésuite du Brésil. Lettres & autres documents (1549-1570)*, Paris, éditions Chandeigne, 1998, p. 175-181.

23. Sur les dynamiques de constructions d'ordres juridiques coloniaux, v. L. Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History 1400-1900*, Cambridge, CUP, 2002, 285 p.

24. C'est ainsi que seront appelés les villages *aldeamentos*, l'idée étant de réduire ou de contenir les populations indigènes dans un village vivant en autarcie et permettant une meilleure évangélisation.

25. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2e éd., 2013, p. 330.

26. L'une des analyses les plus fines de la controverse de Valladolid est proposée par N. Capdevilla, *Bartolomé de Las Casas. La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, Vrin, 2007, 315 p.

27. La littérature sur cette École est très vaste. L'un des ouvrages essentiels est J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000, 1024 p.

28. *A escola ibérica da paz. Nas universidades de Coimbra et Évora*, dir. P. Calafe, Coimbra, Edições Almedina, 2015, 2 volumes. V. en particulier le second, intitulé « Escritos sobre a justiça, o oder e a escravatura ».

29. W. Decock, « Martín de Azpilcueta », *Great Christian Jurists in Spanish History*, dir. R. Osle, J.M. Torron, Cambridge, CUP, 2018, p. 118.

30. Comme le suggère l'adage de l'époque « *Qui scit Sotum, scit totum* » (si vous connaissez Soto, vous savez tout).

31. La question qui se pose est évidemment celle de savoir comment le *ius gentium* peut autoriser quelque chose par ailleurs interdit par le droit naturel, celui-ci étant immuable et s'imposant à tous ? L'exemple le plus fréquent donné par Soto pour expliquer le fonctionnement du *ius gentium* est l'institution de la propriété privée. La division des choses en propriétés privées est un ajout bénéfique au droit naturel (et non une déviation pécheresse de celui-ci), soutient Soto, car la division des choses garantit l'utilisation efficace des ressources et une juste répartition des charges entre les membres de la communauté. Il applique le même type de raisonnement fonctionnaliste à l'esclavage. D. Soto, *De iustitia et iure. Libri decem. De la justicia y del derecho en diez Libros*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, II, 1968 (1571), p. 289.

32. La doctrine de la guerre juste (*bellum iustum*) fut au cœur des polémiques impériales à l'époque moderne, essentiellement par les intellectuels autour de l'université de Salamanque. V. F. Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, intro., trad. et notes par Maurice Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966, XCI-161 p.

33. D. Soto, *op. cit.*, p. 289.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.* Cette privation de la maîtrise de soi ou de sa liberté, c'est ce que la philosophe Annabel Brett appelle l'auto-*dominium* chez la scolastique espagnole : dans des cas extrêmes, un être humain peut exercer sa liberté pour la perdre. A. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, CUP, 2003, p. 163.

36. D. Soto, *op. cit.*, p. 289.

37. T. Duve, « The School of Salamanca », *The School of Salamanca: A Case...*, *op. cit.*, p. 15.

38. M. Bragagnolo, « Les voyages du droit du Portugal à Rome. Le 'Manual de confessores' de Martín de Azpilcueta (1492-1586) et ses traductions », *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper*, 13, 2018, p. 6.

39. M. Azpilcueta, *Manual de confessores y penitentes*, Salamanca, édition de 1556, p. 480.

40. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 150.

41. C'est l'une des (nombreuses) raisons pour lesquelles le roi João III avait décidé d'assumer le Brésil comme entreprise royale. V. J-C. Laborie, « Le statut de l'Indien dans le Brésil du XVIe siècle. Entre pragmatisme missionnaire et droit colonial », *Les Nouveaux Mondes juridiques. Du Moyen Âge au XVIIe siècle*, dir. N. Lombart, 2015, p. 145-157.

42. « De D. Sebastião, Rei de Portugal, a Mem de Sá, governador do Brasil. Lisboa agosto ? de 1566 », MB, 4, p. 357-360.

43. *Ibid.*, p. 358-359.

44. Selon Antonio Serafim Leite, MB, 4. Il existe une controverse historiographique à savoir s'il n'y a pas eu, en réalité, deux juntes différentes. Je traite de cette question plus en détail dans mon HDR, à venir.

45. N. C. De Oliveira, C. Juvenal Costa et S.L. Menezes, « Ciência moderna em Portugala 'aula da esfera' no colégio de Santo Antão », *Acta Scientiarum*, 39, 3, 2017, p. 243-253.

46. Le poste de procurateur « était l'un des postes les plus exigeants de la Société, car un Procurateur était à la fois ambassadeur, collecteur de fonds et recruteur pour sa province », D. Alden, *op. cit.*, p. 248.

47. B. Telles, *Chronica da Companhia de Iesu, na provincia de Portugal; : e do que fizeram, nas conquistas d'este reyno, os religiosos, que na mesma provincia entràram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*, édition de 1645, p. 355.

48. Dans l'une de ses premières lettres envoyées depuis le Brésil, Manuel da Nóbrega demande s'il y a des nouvelles de la mission au Congo, « Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodriges, Lisboa. Baía 9 de agosto de 1549 », MB, 1, p. 130.

49. « Casto do Padre Inácio de Azevedo a Santo Inácio de Loiola (7-12-1553) », MB, 15, p. 167-172. L'affaire a vite été étouffée par les responsables de la Compagnie, « se contentant de retirer les deux missionnaires de la circulation », T. Motta Tassinari, « O governo imperfeito de D. Diogo: A perspectiva jesuítica sobre o reino do Congo (1548-1555) », *Revista Ars Historica*, 16, Jan/Jun 2018, p. 5.

50. J'ai eu l'occasion de traiter de ce titre ailleurs : « Les débats sur la légitimité de la traite négrière transatlantique au tournant du XVIe siècle : une illustration des « luttes d'articulation » entre experts ? », *Revue générale de droit*, 50, 2020, p. 17-55.

51. *The Invention of Tradition*, dir. E. Hobsbawm et T. Ranger, Cambridge, CUP, 1995, 370 p.

52. Cette loi se trouve en annexe (document n° 2) de G. Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982, 254 p.

53. Nóbrega était alors à Sao Vicente, tout au sud, et les vents l'empêchaient de bouger. V. la lettre « Do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco de Borja, Roma. Rio de Janeiro 20 de fevereiro de 1567 », MB, 4, p. 384.

54. Conformément au *Regimento* de Tomé de Sousa (1548).

55. Ignace de Loyola avait imaginé au départ une Compagnie qui n'aurait d'autre lieu que le monde, une Compagnie essentiellement itinérante, qui ne posséderait rien en propre. Cependant, les tâches d'enseignement qu'endossent les jésuites les contraignent à se fixer en certains lieux où sont créés des collèges que la Compagnie prend à sa charge. Cette sédentarisation, les charges d'enseignement ainsi que l'extraordinaire croissance du nombre de ses membres obligent la Compagnie à devoir assurer son indépendance économique autrement que par les aumônes. Sur ces questions, v. A. Romano, « Les collèges jésuites dans le monde moderne (1540-1772) », *L'idéal éducatif*, 72, 2002, p. 129-140.

56. Sur ce point, v. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 86.

57. *Ibid.*, p. 93.

58. « Nóbrega espérait ainsi un triple bénéfice : la captation complète des Indiens libérés de l'influence néfaste des colons portugais, la conversion par la proximité et, enfin, l'autonomisation financière de la mission grâce au travail indigène », J.-C. Laborie, *op. cit.*, p. 153.

59. V. en particulier la lettre « Du père Manuel da Nóbrega au père Miguel Torres, Lisbonne, Bahia, 8 mai 1558 », cité par *ibid.*, p. 235-236.

60. Le début des années 1560 est particulièrement éprouvante. Une épidémie de variole décime la population des *aldeamentos* autour de Bahia : de 10,000 individus, il n'en reste plus que 400. Aussi, le gouverneur Mem de Sa accepte d'ouvrir une « guerre juste » contre les Caetés, coupables d'avoir mangé quatre ans auparavant l'équipage d'un navire échoué près de leur village. En quelques semaines, tous les Caetés de la côte furent réduits en esclavage et vinrent alimenter les fermes et les moulins à sucre de la région.

61. Lettre « Du père Manuel da Nóbrega... », *op. cit.*, p. 242.

62. « Do P. Luís de Grã ao P. Inácio de Loyola, Roma. Piratininga 8 de junho de 1556 », MB, 2, p. 291.

63. *Ibid.*, p. 290.

64. D. Alden, *op. cit.*, p. 402.

65. Là-bas, où la hiérarchie doit trancher la question à partir des seules opinions rédigées par Manuel da Nóbrega, puisque Luis da Grã, une fois devenu Provincial du Brésil, prend les mesures qui lui semblent convenables et n'écrit plus rien là-dessus. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 94.

66. Diego Laynes à Manuel da Nóbrega, Trente, 16 décembre 1562, citée par *ibid.*, p. 99.

67. « Intrução do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo Visitador do Brasil. Roma [24 de fevereiro de 1566] », *in* MB, 4, p. 326. Les italiques sont ajoutés, la formule euphémisée « *les autres activités du même ordre* » signifiant l'achat et la vente d'esclaves. À la même époque, Borgia donne des instructions allant dans le même sens au Provincial du Portugal, à qui il demande de se défaire de ceux que la Compagnie possède.

68. *D.* Alden, *op. cit.*, p. 416. Le général supérieur Aquaviva fera volte-face en 1590.

69. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 99.

70. Lettre « Do. P. Franciso de Borja ao P. Luis da Grã, Brasil. Roma 10 de janeiro de 1566 », *op. cit.*, p. 291-292. Il conclut toutefois sa lettre en admettant que le Brésil « ne soit pas la terre pour vivre des aumônes » (p. 293).

71. Les risques de « perdition » des missionnaires à la vue ou à la présence des Indiennes sont souvent évoqués par le Père visiteur. V. par exemple « Do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco de Borja, Roma. Baía 19 de novembro de 1566 », MB, 4, p. 366-375.

72. « Observez la façon dont se fait la conversion des infidèles et le maintien des convertis, et surtout le moyen employé pour réduire les lieux à un seul, afin que [les Indiens] puissent être mieux instruits, car cela semble être avantageux aussi bien pour les éduquer que pour les contrôler ; d'un autre côté, il faut que l'on puisse assurer la justice et fournir la manutention à cette vie humaine ; et cela, en raison de la propension des gens et du pays, est douteux », Lettre « Intrução do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo Visitador do Brasil. Roma [24 de fevereiro de 1566] », *op. cit.*, p. 324-325.

73. « Do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco de Borja, Roma. Rio de Janeiro 20 de fevereiro de 1567 », *op. cit.*, p. 384.

74. « Do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo, Brasil. Roma 30 janeiro de 1567 », MB, 4, p. 376-377.

75. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 101 note 119.

76. Il poursuit : « et comment cela convient-il à la Compagnie d'user de ces moyens pour le but que nous poursuivons tous, le service de Dieu N.S., pour la conversion et le soutien de nos âmes et de celle de notre prochain », « Do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo, Brasil. Roma 22 de setembro de 1567 », MB, 4, p. 417. Dans une lettre datée du 15 mars 1568, Azevedo informe Borgia qu'une junte s'est tenue avec Luis da Grã, Manuel da Nóbrega et deux autres missionnaires. Malheureusement, le compte-rendu de cette junte a été perdu. V. « Do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco de Borja, Roma. Porto seguro 15 de março de 1568 », *ibid.*, p. 452-489.

77. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 102.

78. « Postulados da Primeira Congregação do Brasil. Baía junho de 1568 », *ibid.*, p. 467.

79. Dix ans plus tard, cela passera aussi par la culture de produits destinés à la consommation dans le marché interne de la colonie et à la commercialisation dans la métropole et dans les autres possessions portugaises.

80. « Visite de la province du Brésil par le père Inácio de Azevedo. Bahia, juillet 1568 », J.-C. Laborie, *op. cit.*, *p.* 268.

81. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 103.

82. Lettre de Vale-Régio à Everarado Mercuriano, Lisboa, 17 septembre 1574, *ibid.*

83. Sur cet aspect crucial de l'histoire coloniale du Brésil, v. la synthèse faite par S. Schwartz, « Colonial Brazil 1580-1750: Plantations and Peripheries », *Cambridge History of Latin America*, dir. L. Bethell, Cambridge, CUP, 1997, p. 423-499. Un classique est C. Furtado, *La formation économique*

du Brésil de l'époque coloniale aux temps modernes, Paris, Mouton & École Pratique des Hautes Études, 1972, 218 p.

84. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 70 ; D. Alden, *op. cit.,* p. 248.

85. « Instrucción particular para el P. Cristoval de Gouvea Visitador del Brasil », donnée en juillet 1582, Rome, Gesù, *Colleg.* 20 (Brasil), citée *in* S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro/Lisboa, Civilização Brasilieira/Livraria Portugália, 1938-1950, II, p. 490.

86. La vigne désigne évidemment les populations indigènes. *Ibid. loc. cit.*

87. Alencastro indique que Gonçalo Leite était maître des novices. Il aurait aussi accumulé un haut poste bureaucratique, celui de supérieur de la résidence d'Illhéus. V. Alencastro, *op. cit.*, p. 160-161.

88. Miguel Garcia à Claudio Aquaviva, Bahia, 6 janvier 1583, *in* ARSI, Lus. 68.

89. Cristovão de Gouveia à Claudio Aquaviva, Bahia, 25 juillet 1583, *in* ARSI, Lus. 86.

90. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 159-160.

91. Gonçalo Leite à Claudio Aquaviva, Lisbonne, 20 juin 1586, *in* ARSI, Lus. 69.

92. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 162-163.

93. C'est dans la lettre où Cristovão de Gouveia signale au supérieur général de la Compagnie le renvoi à Tolède de Miguel Garcia qu'il explique sa démarche : « Apprenant cela [à savoir, les opinions de Miguel Garcia] au Portugal, et voyant combien cette opinion était préjudiciable et scandaleuse dans ces contrées, et combien pourrait s'en ressentir le roi du Portugal, inquiétant ses vassaux avec des opinions nouvelles dans une affaire de tant de poids, et que, à la *Mesa de Consciência* royale, on donne cela pour un contrat sûr, je me suis renseigné auprès des pères d'Angola et de l'évêque de São Tomé sur la manière dont on use là-bas pour les réduire en captivité, et j'ai ramené les avis écrits des pères Fernão Perez, Luis de Molina et Gaspar Gonçalves sur ce point, pour, ici, discuter avec les pères Quirício Caxa, Inácio Tolosa, et les autres lettrés, et cela après avoir traité de cette question avec ces Pères [c'est-à-dire, ceux du Portugal] », Lettre de Cristovão de Gouveia à Claudio Aquaviva, Bahia, 25 juillet 1583, *op. cit.*

94. Belda Plans, *op. cit.* Sur les universités portugaises, v. F. Stegmüller, *Filosofía e teología nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959, 472 p. V. aussi, plus récemment, L. Lanza et M. Toste, « The Influence of Salamanca in the Iberian Peninsula. The Case of the Faculties of Theology of Coimbra and Evora », *The School of Salamanca: A Case...*, *op. cit.*, p. 120-168.

95. Pour une analyse de l'évolution des enjeux de pouvoir sous l'Union ibérique, v. G. Marques, « L'Amérique portugaise pendant l'Union Ibérique ou l'invention du Brésil entre deux monarchies (1580-1640) : réflexion autour d'un problème historiographique », *Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise*, Actes du colloque interdisciplinaire, 2007, p. 10-19.

96. Une pièce correspondait à un homme robuste et jeune, en bonne santé. Les femmes, les enfants et les hommes moins forts « valaient » un certain dixième de la pièce.

97. L'esclavage africain deviendra aussi, à la fin du siècle, un stratagème pour les missionnaires jésuites pour s'assurer une source complémentaire de revenus. C'est la thèse de C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*

98. « *Sententiae circa resolutionem aliquorum casum, qui in Brasilia frequenter accurrunt* : réponses des théologiens aux consultations faites à partir des cas de conscience posés au Brésil (3e cas) », ARSI, Inst. 182.

99. Aux trois avis s'ajoute, à la fin du document, un avis rédigé par Martín de Azpilcueta, qui était parti à Rome en 1567 et qui reprend largement son analyse déjà formulée dans son Manuel de 1566.

100. Avis de Gaspar Gonçalves, ARSI, Inst. 182.

101. Avis de Luis de Molina, *ibid.*

102. Avis de Fernão Perez, *ibid.*

103. Cette institution a été créée en 1532 par le roi Jõao III pour résoudre les questions touchant à l'obligation de conscience, v. G. Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 533 p.

104. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 167.

105. V. la lettre de Cristovão de Gouveia à Claudio Aquaviva, *op. cit.* (c'est moi qui souligne).

106. Fernão Cardim recense cent-quinze moulins à sucre (contre soixante-dix en 1570), F. Cardim, *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1847, 123 p.

107. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 51.

108. Les jésuites reçoivent en paiement de la dotation royale de certains collèges des pains de sucre. Ils les revendent au Portugal après avoir spéculé dessus. Ce commerce leur permet de doubler leur mise de départ, comme l'explique longuement Cardim dans son récit de voyage.

109. Il s'agit de l'affaire Diogo Nunes. Celui-ci est un missionnaire né au Brésil ; il est accusé d'avoir incité les indigènes à s'opposer aux représentants de la justice venus arrêter un laïc qui exploitait, pour le compte des jésuites, les terres de Camamu et BoipeBa. « Un Indien des jésuites a envoyé au cours de l'arrestation une flèche sur l'un des représentants de la justice. Le gouverneur exige le renvoi de Diogo Nunes et envoie des dénonciations au Portugal », C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 115.

110. G. S. Sousa, « Capítulos que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. dom Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou » (1587), *Anais da Biblioteca Nacional*, 62, p. 347-382.

111. *Ibid.*, p. 351.

112. *Ibid.*, p. 363.

113. *Ibid.*, p. 379.

114. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, « Les jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIe siècle », *Brésil quatre siècles d'esclavage...*, *op. cit.*, p. 69.

115. V. par exemple la « Enformação dalgumas cousas do Brasil » (1577) du père Belchior Cordeiro dans *Anais da Academia Portuguesa de História*, 15, 1965, p. 175-202.

116. La question des *aldeamentos* revient fréquemment dans les lettres de Gouveia, sous un mode plutôt négatif qui contraste fortement avec le récit enjolivé de son secrétaire. V. par exemple la lettre qu'il adresse au général Aquaviva depuis Bahia le 26 janvier 1583, ARSI, Lus. 68.

117. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 120.

118. Ce document est intitulé *Confirmação que de Roma se enviou à Província do Brasil de algumas cousas que o P. Cristóvão de Gouveia Visitador ordenou nela o ano de 1586*, ARSI, Bras. 2. Sur les tâches diverses liées à la gestion temporelle des *aldeamentos* qui contredisaient initialement l'esprit et les règles de l'Ordre, v. C. A. de Moura Ribeiro Zeron, « Les *aldeamentos* jésuites au Brésil... », *op. cit.*, spé. p. 47-48.

119. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 139-140.

120. *Confirmação que de Roma...*, *op. cit.*, « Para las Aldeias », § 15 : « Dar Indios ».

121. C. de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 140.

122. Lettre de Cristovão de Gouveia à Claudio Aquaviva, ARSI, Lus. 68, citée dans M. R. Faria, « A organização de um corpo disperso. Um análise de atividade jesuítica em terras brasílicas (1583) », *Revista Brasileira de Educação*, 19, abr.-jun. 2014, p. 423-424.

123. Lettre « Intrução do. P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo Visitador do Brasil. Roma [24 de fevereiro de 1566] », *op. cit.*, p. 325.

124. Lettre du 18 décembre 1569 citée par C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi..., op. cit.*, p. 163.

125. Ce martyr est devenu très célèbre et a suscité de nombreux textes, une très vaste iconographie et enfin la béatification de Inácio de Azevedo par le pape Pie IX en 1854.

126. Cela revient à dire que les pères visiteurs ont participé, sur le plan du discours ou de l'argumentation juridique, à cette « forme de fuite en avant avec une implication toujours plus grande des jésuites dans un système de production qui impliquait toujours plus d'esclaves », C. de Castelnau-L'Estoile, « Compte-rendu de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVIe-XVIIe siècles* », *Annales HSS*, 67, mars 2012, p. 499.
127. V. S. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, New York, Cambridge University Press, 1985, p. 15-27 et p. 347-348.
128. Lettre de Cristóvão de Gouveia au père général de la Compagnie, Bahia, 14 août 1583, Lus. 79, 48 r.
129. Cet engagement des jésuites dans l'économie coloniale du Brésil peut être rapproché de celui des jésuites de la province d'Inde qui sont autorisés à se lancer dans le commerce de la soie dans les mêmes années. Telle est la thèse d'Alden, *op. cit.*, p. 252-254.
130. Le troisième père visiteur n'a jamais atteint le Brésil, car il meurt en route en 1601.
131. « Terceira visita do Pe. Manuel de Lima visitador geral desta provincia do Brasil », BNCVE, Ges. 1255 (14).
132. C. de Castelnau-L'Estoile et C. A. de Moura Ribeiro Zeron, « "Une mission glorieuse et profitable". Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle », *Revue de synthèse*, 4/2-3, 1999, spé. p. 357.

RÉSUMÉS

Cet article propose d'examiner ce que les circulations humaines font aux savoirs juridiques par le prisme des voyages effectués par des « pères visiteurs », un système propre à la Compagnie de Jésus. Dans la deuxième moitié du XVIe siècle, deux pères ont été mandatés par les dirigeants de l'Ordre pour aller contrôler ce qui se passait au Brésil et pour y résoudre des problèmes particulièrement sensibles, dont l'esclavage. Quel(s) l'impact(s) les deux visites au Brésil ont-elles pu avoir sur l'évolution des justifications juridico-théologiques en matière d'esclavage indigène et africain ?

This article seeks to examine what human circulations do to legal knowledge through the lens of "visiting fathers" travelling to the colonies, a system specific to the Society of Jesus. In the second half of the sixteenth century, two fathers were mandated by the leaders of the Order to visit Brazil in order to monitor Jesuit activities and to resolve particularly sensitive issues, including slavery. What impact(s) did the two visits to Brazil have on the evolution of the legal-theological justifications for indigenous and African slavery?

INDEX

Mots-clés : esclavage, Brésil, Compagnie de Jésus, théologie, visites
Keywords : slavery, Brazil, Society of Jesus, theology, visits

AUTEUR

ANNE-CHARLOTTE MARTINEAU

Chargée de recherche, CNRS
Centre de théorie et analyse du droit (CTAD UMR 7074)