HAL
open science

L'esclavage normalisé : débats de canonistes et de théologiens au temps des empires coloniaux espagnol et portugais

Isabelle Poutrin

To cite this version:

Isabelle Poutrin. L'esclavage normalisé : débats de canonistes et de théologiens au temps des empires coloniaux espagnol et portugais. Emanuele Colombo, Marina Massimi, Alberto Rocca, Carlos Zeron (dir.). Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima : Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. 16-18) a cura di Emanuele Colombo, Marina Massimi, Alberto Rocca e Carlos Zeron, 130, Biblioteca Ambrosiana, Centro Ambrosiano, 2018, Studi Borromaici. mnhn-01962188

HAL Id: mnhn-01962188

https://mnhn.hal.science/mnhn-01962188v1

Submitted on 23 May 2020

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.

ACCADEMIA AMBROSIANA

CLASSE DI STUDI BORROMAICI

STUDIA BORROMAICA

Saggi e documenti di storia religiosa e civile
della prima età moderna

SCHIAVITÙ DEL CORPO E SCHIAVITÙ DELL'ANIMA

Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)

a cura di
Emanuele Colombo, Marina Massimi,
Alberto Rocca e Carlos Zeron

BIBLIOTECA AMBROSIANA
CENTRO AMBROSIANO

ISBN 978-88-6894-319-6

La collana «Studia Borromaica» è in distribuzione presso l'Editore ITL.
Per l'acquisto di singoli volumi e la sottoscrizione di un ordine continuativo rivolgersi al medesimo.

Direttore di collana: mons. Alberto Rocca

Comitato scientifico: Marco Ballarini, Franco Buzzi, Annamaria Cascetta, Emanuele Colombo, Claudia di Filippo, Bernard Dompnier, Giuliano Ferretti, Roberta Ferro, Pamela Jones, Antonio Álvarez Ossorio-Alvariño, Alberto Rocca, Alessandro Rovetta, Claudio Scarpati, Gianvittorio Signorotto, Danilo Zardin

Segreteria di redazione: Maria Luisa Frosio

Questa collana si avvale del sistema di revisione da parte di specialisti.

© 2018
Biblioteca Ambrosiana
20123 Milano (Italy) - Piazza Pio XI, 2
Proprietà letteraria e artistica riservata

ITL srl
20124 Milano - Via Antonio da Recanate, 1
tel. 02/6713161
e-mail: libri@chiesadimilano.it
www.itl-libri.com

SOMMARIO

ALBERTO ROCCA, *Prefazione* . . . . . pag. XI
ROBERTA FERRO, *Ricordo di Eraldo Bellini* . . . . . » XIII
PAOLO PINTACUDA, *Ricordo di Giuseppe Mazzocchi* . . . . . » XXI

SCHIAVITÙ DEL CORPO E SCHIAVITÙ DELL'ANIMA
Chiesa, potere politico e schiavitù
tra Atlantico e Mediterraneo
(sec. XVI-XVIII)

a cura di
Emanuele Colombo, Marina Massimi,
Alberto Rocca e Carlos Zeron

EMANUELE COLOMBO – MARINA MASSIMI – ALBERTO ROCCA – CARLOS ZERON, *Introduzione* . . . . . » 3
TAMAR HERZOG, *Schiavitù: una prospettiva globale* . . . . . » 13
ISABELLE POUTRIN, *L'esclavage normalisé: débats de canonistes et de théologiens au temps des empires coloniaux espagnol et portugais* » 27
PEDRO CALAFATE, *Schiavitù naturale e schiavitù legale nella* Escuela Ibérica de la Paz *(XVI e XVII secolo)* . . . . . » 53
GIOVANNA FIUME, *Benedetto il Moro dalla Sicilia al Nuovo Mondo* . » 73
CAIO C. BOSCHI, *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima: confraternite nell'America portoghese del Settecento* . . . . . » 115
CARLOS ZERON, *Vieira in movimento: dalla distinzione tra Tapuias, Tupis e neri alla rottura nella dottrina cristiana sulla schiavitù e sulla legge naturale* . . . . . » 139
ALCIR PÉCORA, *La schiavitù nei sermoni di António Vieira* . . . . . » 167

ANDREA CELLI, *Agar in Brasile: schiavitù reale e simbolica in un sermone di António Vieira* . . . . . pag. 177

MARINA MASSIMI, *Lessico sulla schiavitù nella sermonistica brasiliana dal Cinquecento al Settecento* . . . . . » 197

MARZIA GIULIANI, *Schiavitù dell'anima e «perfettione dell'universo»: un 'viaggio' nella predicazione di Federico Borromeo fra Roma, Milano e Mondi Nuovi* . . . . . » 223

EMANUELE COLOMBO, *Ancora altre Indie: gesuiti, schiavi musulmani e conversioni nell'Europa del Seicento* . . . . . » 247

SALVATORE BONO, *Schiavitù mediterranea e vita religiosa* . . . . . » 271

EMANUEL BUTTIGIEG, *Corpi e anime in schiavitù: schiavi musulmani nella Malta dei Cavalieri di San Giovanni (1530-1798)* . . . . . » 287

MAXIMILIANO BARRIO GOZALO, *Trasvase de religiones en el mundo mediterráneo del Setecientos* . . . . . » 311

Abstract . . . . . » 341

Autori di «Studia Borromaica» 31, 2018 . . . . . » 347

Indice dei nomi di persona a cura di Emanuele Colombo . . . . . » 349

Organi direttivi ed elenco degli Accademici . . . . . » 365

Accademia Ambrosiana
Studia Borromaica
31

Saggi e documenti di storia religiosa e civile
della prima età moderna

ABBREVIAZIONI

ABIB	Archivio Borromeo, Isola Bella, Stresa (VB)
ACMMi	Archivio del Capitolo Metropolitano, Milano
ALPEMi	Archivio dei Luoghi Pii Elemosinieri (Azienda Golgi-Redaelli), Milano
AOM	Archivio dell'Ospedale Maggiore, Milano
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma
ASMi	Archivio di Stato, Milano
ASCMi	Archivio Storico Civico, Milano
ASDMi	Archivio Storico Diocesano, Milano
ASV	Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano
AVFDMi	Archivio Veneranda Fabbrica del Duomo, Milano
BAMi	Biblioteca Ambrosiana, Milano
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
BNBMi	Biblioteca Nazionale Braidense, Milano
BNUTo	Biblioteca Nazionale Universitaria, Torino
BTMi	Biblioteca Trivulziana, Milano
ICCU	Istituto Centrale Catalogo Unico
IGI	Indice Generale degli Incunaboli delle biblioteche d'Italia, Roma, Libreria dello Stato, 1943-1972
SSLMi	Società Storica Lombarda, Milano
AEM	*Acta Ecclesiae Mediolanensis*, a cura di A. Ratti, Milano 1890-1897
DBI	*Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 e sgg.
AASC	«Accademia di San Carlo. Inaugurazione del I-VIII anno accademico»
SB	«Studia Borromaica»

ISABELLE POUTRIN

L'ESCLAVAGE NORMALISÉ: DÉBATS DE CANONISTES ET DE THEOLOGIENS AU TEMPS DES EMPIRES COLONIAUX ESPAGNOL ET PORTUGAIS

Si les historiens s'intéressent, avec raison, aux réflexions des canonistes et des théologiens catholiques sur l'exploitation des Indiens ou sur la traite transatlantique[1], et recherchent dans leurs écrits les éléments d'une genèse de la pensée abolitionniste[2], il nous semble nécessaire de souligner à quel point l'esclavage, comme institution et comme pratique sociale, apparaît très profondément incrusté dans le droit canonique que les auteurs postérieurs au concile de Trente héritèrent de la période médiévale. Ce droit canon post-tridentin, le *ius novissimum*, s'inscrivait en effet pleinement dans la continuité de la Tradition ecclésiastique. L'édition du *Corpus juris canonici* (1582) voulue par le pape Grégoire XIII témoignait de cette continuité même si, au XVIIe siècle, les commentaires systématiques du *Décret* de Gratien (1140-1150) et des *Décrétales de Grégoire IX* (1234) se firent plus rares[3]. La distinction entre docteurs «anciens» (antérieurs au XVIe siècle) et «modernes», qui caractérise la façon dont les canonistes, à partir des années 1580, mentionnaient leurs références, ne correspond pas à une rupture dans les sources du droit, les méthodes de travail et les modes de raisonnement; elle

[1] C. ZERON, *Lignes de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009; J.-P. TARDIEU, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs, XVIe-XVIIIe siècles: justifications, réprobations, propositions*, Paris, L'Harmattan, 2016. L'ouvrage classique du P. Venancio Carro a contribué à focaliser les recherches sur les théologiens et «théologiens-juristes», au détriment des canonistes: V.D. CARRO, *La teologia y los teologos-juristas espanoles ante la conquista de América*, Salamanca, Apartado 17, 1951. Nous nous limiterons ici strictement aux références bibliographiques intéressant notre propos.

[2] O. GRENOUILLEAU, *La révolution abolitionniste*, Paris Gallimard, 2017.

[3] CH. LEFEBVRE – M. PACAUT – L. CHEVALLIER, *L'époque moderne (1563-1789). Les sources du droit et la seconde centralisation romaine*, in G. LE BRAS – J. GAUDEMET (edd.), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. XV, vol. I, Paris, Editions Cujas, 1976; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 2011. On se reportera à l'édition classique: *Corpus Iuris Canonici*, *Pars prima: Decretum magistri Gratiani*, edd. E.L. Richter – E. Friedberg, Leipzig, 1881 (désormais abrégé: D.); *Corpus Iuris Canonici, Pars secunda: Decretalium Collectiones. Decretales Gregorii p. IX*, edd. E.L. Richter – E. Friedberg, Leipzig, 1881 (désormais abrégé: X.).

tendait plutôt à suggérer le renouvellement des auteurs et à signaler la floraison de nouveaux ouvrages, qui n'invalidaient pas les grands monuments des décrétistes et décrétalistes médiévaux. Ainsi, les professeurs de droit canon, dans les universités espagnoles et portugaises, durent commenter et expliquer à leurs étudiants les normes consignées dans les grandes sources telles que le *Décret* de Gratien et les *Décrétales de Grégoire IX* – normes dont certaines, comme nous le verrons, concernaient l'esclavage. Egalement, les auteurs espagnols et portugais de la période 1580-1650 qui entreprirent de traiter des nouveaux problèmes liés au commerce et à l'exploitation des êtres humains, tant en Méditerranée qu'Outre-mer, purent s'appuyer sur leurs prédécesseurs « anciens ».

Quels étaient les points d'appui textuels, dans le *Décret* et les *Décrétales*, qui se présentaient aux docteurs pour discuter les questions liées à l'esclavage? Outre ces grandes sources et leurs commentaires, dans quels types de livres le sujet était-il abordé? À quelles activités pratiques ces divers ouvrages correspondaient-ils pour leurs auteurs? Quels sont les problèmes qui faisaient l'objet de discussions importantes? Peut-on repérer des allusions à l'expérience professionnelle des auteurs, à des situations vécues? L'historiographie récente privilégie volontiers quelques auteurs importants qui ont pris position sur des sujets liés à l'esclavagisme dans les empires ibériques, mais elle ne s'intéresse pas particulièrement à l'épaisseur du corpus utilisé par les canonistes dans leurs activités d'enseignement ou de conseil. Pour mener à bien cette étude, nous avons procédé de la façon suivante: à partir de trois grands commentaires très connus du *Décret* de Gratien et des *Décrétales de Grégoire IX* (ceux de Rodrigo da Cunha, d'Agostinho Barbosa, et de Nicolas Rodríguez Fermosino), nous avons suivi le fil des autorités mentionnées par les auteurs, en remontant le temps et en donnant la préférence aux ouvrages qui apparaissaient le plus souvent. Ainsi ont émergé deux sujets qui, au premier abord, ne semblent pas concerner directement l'esclavage pratiqué en contexte colonial: l'irrégularité des esclaves pour le sacerdoce, et le sort des esclaves confisqués par l'Inquisition.

1. De l'irregularite des esclaves pour l'ordination sacerdotale

Gratien, dans la première partie de son *Décret* divisée en 101 distinctions, après avoir exposé les sources du droit canon, compile les textes concernant les clercs, avant de passer aux évêques; la distinction 54, qui concerne les esclaves et compte 24 canons, se trouve parmi des développements sur les catégories de personnes qui ne peuvent pas accéder à l'ordination sacerdotale, tels que les criminels, les fous, les apostats, les

hommes mariés, les esclaves, etc. Les individus qui relèvent de ces catégories sont frappés d'irrégularité pour l'ordination, c'est-à-dire qu'ils sont inaptes à recevoir le sacrement: c'est donc le cas des esclaves.

Les *Décrétales* consacrent à l'irrégularité des esclaves une sous-partie spécifique intitulée *De servis non ordinandis et eorum manumissione*, titre 18 du premier livre, et qui compte huit canons. Ce titre 18 recueille des dispositions du concile de Tolède et des papes Alexandre III, Innocent III et Grégoire IX, un ensemble de textes qui s'étale du Ve au milieu du XIIIe siècle. Ce titre 18 s'inscrit dans la série des titres concernant l'irrégularité: celle des bâtards, des impuissants, des bigames, etc. Les canons du titre 18 établissent notamment les règles suivantes: on ne peut ordonner un esclave avant qu'il n'ait été pleinement libéré; l'esclave ordonné sans le consentement de son maître doit être déposé; un ancien esclave affranchi et ordonné prêtre peut encore être redevable à son maître de services spirituels; un homme né d'un père esclave et d'une mère libre est libre, et peut être ordonné prêtre (X, 1.18.1 à 1.18.8).

Dans l'enseignement universitaire du droit canonique, qui reposait sur le commentaire du *Décret* et des *Décrétales*, la distinction 54 et le titre *De servis non ordinandis* devinrent le lieu de discussion concernant la condition servile sous ses divers aspects. Or, le terme *servus* désigne à la fois l'esclave domestique, propriété d'un maître en vertu du *dominium* de celui-ci, et le serf, paysan non-libre attaché à une grande exploitation agricole. Comme le *Décret* et les *Décrétales* étaient expliqués du point de vue du droit, sans être replacés dans leur contexte historique, les canonistes pouvaient projeter sur ces textes les différentes modalités de la non-liberté en vigueur à des époques très différentes, de la fin de l'Antiquité à leur propre présent[4]. Pour prendre un exemple parmi les docteurs « anciens »: au XIIIe siècle, le cardinal Henri de Suse, cardinal d'Ostie dit Hostiensis (1200-1271), dans son commentaire des *Décrétales* qui restait un classique encore après le concile de Trente, s'appuyait sur ce titre 18 et sur les *Institutes* de Justinien (*Inst*. 1.3.1 et 1.3.2) pour opposer la condition servile et la condition libre. Ses définitions, de même que les modalités du passage à la condition servile (par naissance, capture, vente), s'inscrivaient dans la continuité du droit romain et de l'esclavage antique: dans ce développement, *servus* avait bien le sens classique d'« esclave ». En revanche, il nous semble qu'Hostiensis traitait plutôt de la non-liberté telle qu'elle était instituée à son époque, avec la pratique du servage, lorsqu'il conseillait aux évêques de bien vérifier si les individus qu'ils ordonnaient se trouvaient ou non sous la dépendance d'un maître,

[4] A. Rio, *Slavery after Rome, 500-1100*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

ou quand il exposait les modalités de l'affranchissement: ainsi l'abbé pouvait libérer l'esclave/serf du monastère mais non de façon plénière puisque cette libération n'était pas compensée, et il ne pouvait le faire sans l'accord de l'évêque et des moines[5].

Au XVIIe siècle, le *Décret* et les *Décrétales* demeuraient la base de l'enseignement du droit canonique, bien que le premier, en particulier, témoignât d'un droit considéré comme ancien et à réactualiser. Rodrigo da Cunha (1577-1643), juriste formé à l'université de Coimbra, était archevêque de Braga lorsqu'il publia, en 1629, son commentaire de la première partie du *Décret* de Gratien[6]. Sur la distinction 54, il commence par dresser la liste des auteurs qui ont traité de l'irrégularité pour servitude, mentionnant dix-sept ouvrages parmi lesquels des classiques (Thomas d'Aquin, Richard de Middleton, Bonaventure, Henri de Suse) mais aussi des auteurs récents tels que les théologiens dominicains Domingo de Soto (1494-1560)[7], Martín de Ledesma (m. 1574)[8], le canoniste Martín de Azpilcueta dit «Navarre» (1492-1586)[9], ou encore l'évêque de Calahorra Juan Bernardo Diaz de Luco (1495-1556)[10]. Da Cunha place à part les ouvrages des Pères de la Compagnie de Jésus tels que le Français Valère Regnault (1545-1623), le Portugais Henrique Henriques (1536-1608), les Espagnols Francisco de Toledo (1532-1596), Esteban de Ávila (1549-1601), et Francisco Suárez (1548-1617). Cette entrée en matière, à laquelle da Cunha ajoute bien d'autres auteurs au fil de son commentai-

[5] «Abbas potest manumittere servum monasterii sed non pleno jure, quia non habet qui compenset. 54 dis. Abbati, et § ac authoritate, hoc tamen intellige cum consensu episcopi et monachorum, 12 quest. 2 abbatibus», H. DE SUSE, [Henrici a Segusio cardinalis Hostiensis] *Aurea Summa*, ad X.1.18, Coloniae, 1612, p. 208.

[6] R. DA CUNHA, *Commentarii in primam partem Decreti Gratiani*, Braga, 1629. Etudiant en droit à Coimbra, inquisiteur à Lisbonne, évêque de Portalegre (1615-1618) puis de Porto (1618-1625), archevêque de Braga (1626-1634). Par la suite, il fut archevêque de Lisbonne (1635-1642).

[7] D. DE SOTO, *In quartum Sententiarum commentarii*, t. 2, Venetiis, 1575, ad dist. 25 q. 1 art. 3 conclu. 3.

[8] da Cunha mentionne son *Tractatus de irregularitate*. Martin de Ledesma fut professeur de théologie à l'université de Coimbra: V. BELTRAN DE HEREDIA, «Las relecciones y lecturas de Francisco de Vitoria e su discípulo Martin de Ledesma o.p.», *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre la historia de la teología española*, t. II, Salamanca, Apartado 17, 1972, pp. 113-136.

[9] M. DE AZPILCUETA, «Navarrus», *Man. conf.*, cap. 27, nº 203. Parmi les nombreuses éditions latines: M. DE AZPILCUETA, *Enchiridion sive manualis confessariorum et poenitentium, complectens paene resolutionem omnium dubium quae in sacris confessionibus occorrere solent circa peccata, absolutiones, restitutiones, censuras et irregularitates*, Antwerpiae, 1579.

[10] J.B. DIAZ DE LUCO, *Practica criminalis canonica*, Lugduni, 1543, cap. 19 («*Servi sine dominorum licentia*»), p. 40; pour une édition augmentée, postérieure au concile de Trente: Venetiis, 1614, pp. 73-74.

re, témoigne de l'actualité du sujet, bien que par la suite, il s'inspire fortement du traité de Suárez, sur lequel nous reviendrons. Le commentaire de la distinction 54 du *Décret* permet à l'archevêque portugais de définir les modes d'entrée dans la condition servile: par droit de guerre, par naissance d'une mère esclave, par condamnation, achat ou vente[11]; il traite aussi de l'affranchissement[12], et expose les motifs de l'irrégularité de servitude.

Lorsqu'à son tour, en 1639, Agostinho Barbosa (1590-1649) publia son monumental commentaire des *Décrétales*, de très nombreux auteurs s'étaient déjà attaqués au sujet[13]. Barbosa, originaire de la région de Guimarães et formé à Coimbra, établi à Rome comme consulteur de la Congrégation de l'Index et juge du tribunal de la nonciature d'Espagne, était célèbre pour son immense érudition. Pour commencer, il mentionne dix-huit auteurs ayant commenté le titre 18, jusqu'au manuel de droit canonique tout récent (1630) de Jan Honorius van Axel de Seny[14], un Hollandais qu'il avait probablement fréquenté à Rome; puis vingt-trois auteurs ayant écrit plus particulièrement sur le sujet de l'irrégularité pour servitude. Comme à son habitude, Barbosa mentionne abondamment les auteurs jésuites (Toledo, Suárez, Ávila, Regnault...) et privilégie les ouvrages récents comme le *Praxis Judicium* de son compatriote Cardoso, publié en 1610[15], et le commentaire de la première partie du *Décret* de Rodrigo da Cunha (1629). Dans l'ensemble, Barbosa s'appuie surtout sur le franciscain espagnol Luis de Miranda (m. v. 1630) et sur l'inquisiteur napolitain Giovanni Girolamo Campanile (m. 1626)[16].

Comparé au commentaire d'Hostiensis, celui de Barbosa se caractérise par sa volonté normative et pédagogique. Son objectif était de fournir à ses lecteurs un ensemble de règles claires, solidement étayées par un lourd appareil d'autorités. Il commence donc par l'énoncé des règles, avant de fournir des explications. Par exemple, le c. 2 *De servorum* est

[11] DA CUNHA, *Commentarii*, ad. dist. 54, c. 2. *Nulli de servi*, p. 431.

[12] DA CUNHA, *Commentarii*, ad. dist. 54, c. 4. *Qui ex familiis Ecclesiae*, p. 433.

[13] A. BARBOSA, *Collectanea doctorum tam veterum quam recentiorum in Ius pontificium universum. Tomus primus in quo duo priores Decretalium libri continentur*, Lugduni, 1636.

[14] J.H. VAN AXEL DE SENY (1565-1630), *Compendii totius iuris canonici sive Brevis summae in quinque libros Decretalium sacri concilii Tridentini, decretis accommodatae*, Coloniae, 1630. Voir G.J. HOOGEWERF, *Johannes Honorius van Axel, stichter van het College van den H. Norbertus te Rome*, Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome, 1932.

[15] A. CARDOSO DO AMARAL, *Liber utilissimus iudicibus et advocatis*, Ulixbonae, 1610 (intitulé aussi: *Summa seu praxis iudicium et advocatorum*).

[16] L. DE MIRANDA, *Directorium sive Manuale praelatorum regularium*, Romae, 1612; G.G. CAMPANILE, *Diversorium iuris canonici ubiversum clericorum, ac regularium statum, vitam, ordines, beneficia, irregularitates*, Neapoli, 1620.

ainsi résumé dans les *Décrétales:* « Le *servus* ordonné sans l'autorisation de son maître doit être déposé et restitué à son maître » (*Servus sine licentia domini ordinatus deponitur et domino restituitur*), mais à l'expression « ordonné sans l'autorisation de son maître », Barbosa substitue celle-ci: « ordonné par ruse ou par fraude » (*calliditate vel fraude ordinatus*)[17], ce qui est à la fois une clarification du texte original et une interprétation. Alors que le canon des *Décrétales* faisait interdiction à l'évêque d'ordonner un esclave qui n'aurait pas été libéré par son maître, Barbosa reporte la faute sur l'esclave fraudeur et menteur qui a caché à l'évêque son état de servitude, et sur ses complices.

Barbosa ajoute que, bien que le *servus* ordonné frauduleusement soit déposé puis restitué à son maître, « il est cependant tenu à rester dans la continence » (*tunc tenetur continentiam servare*); ce complément se comprend à la lumière du commentaire du c. 1: si l'individu de condition servile est ordonné en violation de l'interdiction, il reçoit néanmoins le caractère du sacrement – c'est-à-dire cette marque invisible, imprimée par Dieu dans l'âme de l'individu dans le baptême, la confirmation ou l'ordination. L'esclave, même lorsqu'il a été ordonné par fraude, a donné son entier consentement à cette ordination, ce qui a permis l'impression du caractère en son âme; il reste donc porteur d'une marque de sacralité qui l'empêche de se marier.

Par ailleurs, les esclaves qui feraient profession dans un ordre religieux en prouvant, par de faux témoignages, qu'ils sont libres, doivent eux aussi être déposés et restitués à leur maître, affirme Barbosa suivant Miranda et Campanile – et l'on trouve ici un autre exemple des fraudes et mensonges par lesquels un esclave peut s'évader de sa condition. Mais, précise Barbosa, cela n'est valable que si l'esclave est entré en religion à l'insu de son maître. Si, dans un délai de trois ans, le maître n'est pas venu récupérer son esclave devenu religieux, celui-ci échappe au joug de la servitude, étant entendu que ce délai court non pas à partir de la prise d'habit, mais à partir du moment où le maître a été informé que son esclave était entré en religion. Enfin, si la communauté monastique était informée de l'état servile du religieux ou si elle a négligé de s'informer sur sa situation, l'ancien esclave restera au monastère mais celui-ci devra verser au maître une compensation appropriée[18].

Le commentaire le plus développé du titre *De servis non ordinandis* que nous ayons pu trouver dans la littérature canonique est celui de l'évêque d'Astorga Nicolas Rodríguez Fermosino (1600-1679), qui consacre

[17] Barbosa, *Collectanea*, p. 190.
[18] *Ibi*, p. 191.

au sujet 46 pages très denses dans son commentaire des *Décrétales* publié en 1662[19]. Deux traits caractérisent ce travail. D'une part, la volonté de Fermosino de replacer l'esclavage dans son contexte historique et d'exposer les notions majeures du droit romain qui s'y rapportent, telles que la servitude et la manumission. L'intérêt pour la contextualisation historique se développe chez les canonistes dans la seconde moitié du XVIIe siècle, parallèlement au développement des travaux historiques sur l'Antiquité. Fermosino se penche tout d'abord sur l'origine de l'irrégularité pour servitude; il se fonde sur les *Observationes* du juriste et antiquaire castillan Francisco de Amaya[20], pour rappeler que les lois romaines empêchaient les esclaves d'être décurions et que les hommes vils et les infâmes (parmi lesquels se trouvaient les esclaves) n'étaient pas admis aux dignités de la République. Fermosino s'appuie aussi, pour réfuter la notion d'esclavage naturel chère à Aristote et Platon, sur le juriste Vaconius de Vacuna[21]: il souligne que l'esclavage est une institution humaine qui procède de la violence et de la guerre et relève du droit des gens. L'évêque espagnol différencie les « vrais esclaves », qui servent un maître et peuvent être vendus, des paysans attachés à la terre et soumis à une redevance – autrement dit, il distingue bien les esclaves et les serfs comme deux modalités différentes, et historiquement situées, de la non-liberté. Il énumère, d'après Cicéron, les métiers des esclaves de l'Antiquité (*vicarii, oriarii, ministratores, symphiniaci, cursores, palestritae, balneatores, histriones, focarii, coci, lecticarii, capsarii*), en faisant étalage de sa culture latine[22].

La seconde caractéristique de ce commentaire est la résolution de nombreuses questions de droit. Fermosino met par exemple en place une batterie de questions concernant l'affranchissement, questions sur lesquelles nous reviendrons: les esclaves peuvent-ils devenir libres autrement que par manumission, notamment par adoption? Ou par un mariage contracté avec le consentement de leur maître, à l'insu de la personne libre? L'esclave infidèle ou hérétique acquiert-il la liberté par conversion à la foi chrétienne? Les esclaves des chrétiens condamnés pour hérésie par l'Inquisition deviennent-ils libres immédiatement? De

[19] N. Rodríguez Fermosino, *Tractatus II tomus II de Officiis et sacris Ecclesiae. Ad titulum XV Libri Decretalium*, Lugduni, 1662. Nous avons consulté l'édition suivante: N. Rodríguez Fermosino, *[...] De Officiis et sacris Ecclesiae ad titulum XXII libri I Decretalium Gregorii Pontificis IX, Tractatus secundus De Sacra Unctione, editio altera*, Cologne 1741, pp. 241-287.

[20] F. de Amaya, *Observationum iuris libri tres* [Salmanticae, 1625], Coloniae, 1656.

[21] V. de Vacuna, *Novae declarationes iuris civilis*, Romae, 1556.

[22] Rodríguez Fermosino, *De Officiis*, p. 248.

même, les esclaves que leur maître incitent au péché de chair? Enfin, la pleine liberté acquise par les esclaves vaut-elle dans la terre entière[23]?

À ces commentateurs du *Décret* et des *Décrétales* que sont da Cunha, Barbosa et Fermosino, il faut ajouter les auteurs qui ont traité des censures ecclésiastiques, au premier rang desquels Francisco Suárez et Esteban de Ávila, ou encore le milanais Martino Bonacina (1585-1631)[24]. La remise en ordre de la discipline ecclésiastique par le concile de Trente conférait une importance particulière aux sanctions canoniques, même si «l'âge d'or du gouvernement par les sanctions canoniques aux XIIe et XIIIe siècle» était passé[25]. L'irrégularité de servitude était une irrégularité parmi d'autres, celles des défauts du corps qui touchaient les malades, les hermaphrodites, les individus nés hors mariage ou de parents inconnus, et des défauts de l'âme qui concernaient les fils d'hérétiques, les néophytes, les infâmes ou les auteurs d'homicides. Les traités *Sur les censures* devinrent aussi des lieux où l'esclavage était traité, mais avec des développements très limités et sur un plan théorique.

Francisco Suárez, qui traite de l'irrégularité en onze dissertations dans la dernière partie de son ouvrage sur les censures, classe l'irrégularité pour servitude dans la *disputatio* 51, la toute dernière, qui traite de l'irrégularité causée par des défauts personnels sans que l'individu concerné ne soit coupable. C'est intéressant, car il aurait pu classer la servitude parmi les défauts liés à l'infâmie[26]; or il la place avec les maladies mentales et neurologiques telles que la folie et l'épilepsie, et les défauts corporels comme l'hermaphrodisme, les handicaps physiques et les maladies chroniques. Le jésuite rend compte des motifs de ce choix. La servitude, explique-t-il, est définie comme la privation du plus précieux des biens, la liberté, or cette condition procède de la bonne ou mauvaise fortune:

[23] «Questio 1. An servi adipisci possint libertatem aliis modis praeter manumissionem, et modos de quibus dictum est *sub ca.1 et in Rub. q.1*. An per adoptionem? An si Dominus consentiat in matrimonium, persona libera ignorante? Et eam acquirat servus infidelis seu hereticus, si convertatur ad fidem? An servi christianorum qui in tribunali Sanctae Inquisitionis damnantur, tanquam haeretici, fiant ipso jure liberi? Et an servi, qui a Domino ad turpia solicitantur, maneant ipso jure liberi? Et an servi, qui plenam libertatem acquirunt, acquirent eam pro toto orbe?», RODRÍGUEZ FERMOSINO, *De Officiis*, p. 271.

[24] F. SUAREZ, *Disputationum de Censuris in communi, excommunicatione, suspensione, interdicto, itemque de irregularitate. Tomus Quintus. Additus ad tertiam partem divi Thomas*, Colimbricae, 1603. Nous avons consulté l'édition suivante: F. SUAREZ, *Disputationum de Censuris*, Moguntiae, 1617; E. DE ÁVILA, *De censuris ecclesiasticis*, Lugduni, [1609] 1623; M. BONACINA, *Tractatus de Censuris*, in *Martini Bonacinae* [...] *Opera Omnia*, t. 1, Venetiis, 1639.

[25] Voir le programme *Censures canoniques et gouvernement, IVe-XXIe siècle. Droit, subjectivité, religion et politique dans le temps long de la tradition occidentale*, org. par A. FOSSIER – J. THERY, École des hautes études en sciences sociales, 5 décembre 2015.

[26] SUÁREZ, *Disputationum de Censuris*, p. 840.

contrairement à l'infâmie ou à la bâtardise, elle n'est pas liée aux bonnes mœurs – autrement dit, le fait de tomber dans la servitude est accidentel et n'implique pas de culpabilité chez l'individu asservi. L'irrégularité de servitude n'est pas liée non plus à la vile condition de l'esclave, condition si éloignée de la dignité des hommes d'Église. C'est parce que l'esclave ne s'appartient pas, étant la propriété de son maître, qu'il ne peut se donner à l'Église. C'est pourquoi l'irrégularité cesse avec sa libération, sans autre besoin de dispense. L'ancien esclave n'est marqué d'aucune tache en raison de sa servitude passée. Si l'affranchissement doit précéder l'ordination de l'ex-esclave, c'est afin d'écarter tout soupçon de fraude et risque de litige[27].

Esteban de Ávila, de façon assez semblable, classe la servitude parmi les causes d'irrégularité liées aux défauts du corps, comme la maladie ou l'hermaphrodisme, mais il inclut dans cet ensemble la naissance illégitime ou de parents inconnus. Il se contente d'énoncer quelques règles en s'appuyant sur Henriques et Diáz de Luco, deux auteurs qui n'avaient que brièvement traité le sujet[28]. Rodrigo da Cunha s'aligne sur Suárez en ce qui concerne le motif de l'irrégularité de servitude: c'est bien l'absence de liberté, et non sa condition vile, qui empêche l'esclave d'être promu aux ordres sacrés[29]. Fermosino, bien qu'il rappelle le caractère abject de la condition servile chez les Romains, est du même avis. Barbosa, en revanche, suit l'opinion de son compatriote António da Gama (1520-1595)[30] et de Martino Bonacina[31], qui lient l'irrégularité pour servitude à la condition vile de l'esclave – un choix qui s'accorde avec, semble-t-il, une représentation plutôt négative des esclaves.

On peut se demander pourquoi un si grand nombre d'auteurs se sont penchés sur l'irrégularité de servitude, et si le sujet était encore d'actualité aux XVIe-XVIIe siècles. En premier lieu, on doit rappeler que dans ces ouvrages, les développements sur l'esclavage sont un passage obligé d'un travail systématique: l'auteur doit commenter l'ensemble des *Décrétales*, ou bien traiter tous les types d'irrégularité, même les cas rarissimes comme l'hermaphrodisme. Ces exposés ne sont donc pas le signe d'un inté-

[27] *Ibi*, p. 885.

[28] H. Henriques, *Summa theologiae moralis*, Venetiis, 1600, p. 863. Henriques traite brièvement de l'irrégularité des esclaves dans les défauts corporels, après le défaut d'âge et l'hermaphrodisme, et avant les maladies graves (lèpre, épilepsie, possession), la folie et la naissance illégitime; Diaz de Luco, *Practica criminalis canonica*.

[29] da Cunha, *Commentarii*, p. 430.

[30] A. da Gama, *Tractatus de Sacramentis praestandis ultimo supplicio damnatis, ad de testamentis, anatomia et eorum sepulturam*, Ulixbonae, 1559, p. 38*v*.

[31] Bonacina, *Tractatus de Censuris*, p. 547.

rêt particulier pour le sujet et ils apparaissent, pour la plupart, dénués d'enjeu pratique. Aucun des auteurs mentionnés ici, à l'exception de Fermosino, ne fait état d'une connaissance directe de l'esclavage et ne fonde son raisonnement sur des données empiriques. D'ailleurs, constate Bonacina en évoquant l'ordination de l'esclave, « cela n'arrive pas souvent »[32].

La question de l'ordination des non-libres avait sans doute des enjeux immédiats aux XIIe-XIIIe siècle, quand elle concernait les paysans dépendants des grandes exploitations. Quitter son village, se faire passer pour libre et entrer dans les ordres ou au monastère était alors une stratégie réaliste afin d'échapper à la condition de serf. Un auteur tardif, le français Pierre Gohard, dans son *Traité des bénéfices ecclésiastiques* publié à Paris en 1734, replace le sujet dans une perspective historique[33]. Il rappelle que l'irrégularité des esclaves est à l'origine de serments qui, à partir du XIIIe siècle, furent établis dans plusieurs églises en France: chaque nouveau chanoine devait jurer qu'il n'était ni esclave (*servus*), ni de condition servile. Les affranchis étaient compris avec les esclaves. Mais, continue Gohard, « cette espèce d'irrégularité a cessé en France avec la servitude même », c'est-à-dire avec l'affranchissement des serfs au début du XIVe siècle. Les rares paysans dépendants qui restent dans le royaume doivent avoir l'autorisation de leur seigneur pour être ordonnés au sacerdoce. Quant aux « véritables esclaves », souligne Gohard, il n'y en a pas en France – affirmation qui montre bien le double sens de *servus*. Qu'en est-il alors des « Turcs, Maures et autres Mahométans servant sur les galères du roi »? Ils « ne sont point proprement esclaves, mais simples prisonniers de guerre », si bien qu'ils n'auraient pas besoin de dispense pour être ordonnés. Enfin, les « îles américaines » qui sont sous la domination du roi de France constituent une exception: c'est là que l'esclavage est établi dans sa plénitude – et par conséquent, même si Gohard s'arrête là, il apparaît que les normes canoniques sur l'ordination des esclaves s'appliquent dans ces territoires[34].

Pour les docteurs, l'ancien esclave n'était frappé d'aucun stigmate en raison de sa servitude passée. Mais, au Portugal et au Brésil, ce principe n'était pas appliqué ou, plutôt, le stigmate de la servitude trouva son expression dans l'irrégularité canonique liée à la couleur de peau. Les statuts de l'Inquisition du Portugal établirent que l'interdiction d'exercer

[32] « Verum quia hoc raro evenit », *Ibid.*

[33] P. GOHARD, *Traité des Bénéfices ecclésiastiques, dans lequel on concilie la discipline de l'Église avec les usages du royaume de France*, vol. 2, Paris, [1634] 1774, pp. 355-359.

[34] Voir M. KOUFINKANA, *Les esclaves noirs en France sous l'Ancien Régime*, Paris, L'Harmattan, 2008.

des charges publiques touchait non seulement les nouveaux chrétiens, mais aussi, à partir de 1603, les noirs et les mulâtres[35]. La couleur de leur peau signalait les descendants d'Africains dans la société coloniale luso-brésilienne et, de ce fait, elle était un marqueur héréditaire de l'origine servile. Les constitutions synodales de l'archevêché de Lisbonne (1640), qui étaient appliquées au Brésil et furent continuées par celles de l'archevêché de Bahia (1717), édictaient un empêchement à l'ordination pour les candidats issus de la « nation hébraïque » (descendants de *conversos*), ainsi que pour les noirs et les mulâtres, le « défaut de couleur » (*defectu coloris*) étant classé parmi les défauts de naissance, avec le « défaut de liberté »: l'équivalence entre condition servile et couleur noire était ainsi formulée de façon explicite. Les candidats à la prêtrise que leur couleur pouvait signaler comme n'étant pas « de sang pur » devaient donc demander à leur évêque une dispense pour « défaut de couleur »; pour l'obtenir, il leur fallait réunir des témoignages qui faisaient état de leur couleur de peau suivant une palette d'une complexité remarquable tant en raison des métissages entre Portugais, indigènes et Africains et leurs descendants, que des variations dans les perceptions sociales de la couleur de peau[36]. Cette application de l'irrégularité de servitude en contexte colonial est peut-être une explication de l'intérêt persistant des auteurs pour le sujet.

2. Le sort des esclaves d'heretiques

Le second débat de canonistes sur lequel nous nous arrêterons concerne le sort des esclaves des hérétiques condamnés par l'Inquisition; nous le verrons, il s'y emboîte un ensemble d'autres sujets liés à l'hérésie et à l'infidélité religieuse, mais aussi à la liberté morale de l'esclave. Comme le précédent, ce débat n'est pas centré sur les possessions coloniales

[35] J. de Figueirôa-Rêgo, «*Limpeza de sangue*, Portogallo», in A. Prosperi – V. Lavenia – J. Tedeschi (edd.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, vol. 2, p. 910. Voir par ailleurs D.M. Goldenberg, *The Curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[36] Ce développement sur le défaut de couleur est tiré de la communication d'A. de Oliveira Machado, *Nous dispensons in defectu coloris: les procès d'ordination du clergé séculier de couleur dans l'évêché de Rio de Janeiro (XVIIIe siècle)*, Journée d'étude "Les églises chrétiennes et la question noire: nouvelles perspectives, XVe-XIXe siècles", org. par Ch. de Castelnau-L'Estoile – M.-J. Rossignol, Université Paris Diderot, 4 décembre 2017. Voir aussi J. de Figueirôa-Rêgo – F. Olival, *Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII*, «Tempo», 30, 2011, pp. 115-145.

espagnoles et portugaises mais concerne tout d'abord la péninsule Ibérique où, il faut le rappeler, la population servile était importante (environ 10% de la population totale dans la région de Séville à la fin du XVIe siècle)[37]. Les questions agitées par les docteurs renvoient plus généralement à la hiérarchie entre statut servile et statut religieux et nous invitent à considérer de multiples cas de figures. Dans quelles conditions le lien de servitude pouvait-il être rompu, selon que l'esclave ou le maître se trouvait être chrétien, non-chrétien, hérétique, catéchumène, néophyte, etc.? Cette question était lourde de conséquences car elle se posait dans la pratique des Inquisitions espagnole et portugaise, en lien avec la confiscation des biens des hérétiques par le Saint-Office.

Le premier à l'aborder est le franciscain Alonso de Castro (1495-1558), dans son traité consacré au « juste châtiment des hérétiques » qui devint rapidement la référence majeure sur la répression pénale des déviances religieuses[38]. Parmi les peines infligées aux hérétiques, qui sont l'objet du deuxième livre 2 du traité, figure la confiscation des biens. L'hérétique, dès l'instant où il commettait son crime, perdait tous les biens qui étaient en sa possession, mais il fallait attendre la décision judiciaire pour procéder à la saisie des biens au profit du fisc. En outre, l'hérétique était privé de tout *dominium* sur ses dépendants[39]. Castro se fonde ici sur le canon *Absolutos* des *Décrétales* (X.5.7.16), selon lequel les dépendants d'un hérétique se trouvent déliés de tout devoir de fidélité et d'obéissance à son égard. Cette règle avait des implications non seulement politiques, mais aussi domestiques: l'épouse, le fils, l'esclave avaient un lien d'obéissance envers leur époux, père ou maître, de par le droit naturel; mais ce lien était supprimé par le crime d'hérésie, si bien que Castro déclare que « l'esclave, s'il ne consent pas à l'hérésie de son maître, est

[37] M. F. Chaves – R. M. Pérez García, *Las redes de la trata negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c. 1560-1580)*, in A. Martín Casares – M. García Barranco (edd.), *La esclavitud negro africana en la historia de España, siglos XVI y XVII*, Granada, Comares, 2010, pp. 5-34. Voir aussi G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi in età moderna*, Milano, Mondadori, 2009; S. Bono, *Schiavi: una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2016; V. Graullera Sanz, *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*, Valencia, Instituto Valenciano de Estudios Históricos, 1978; A. Stella, *Histoires d'esclaves dans la péninsule Ibérique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000; A. Martín Casares – M. García Barranco (edd.), *La esclavitud negro africana en la historia de España, siglos XVI y XVII*, Granada, Comares, 2010.

[38] A. de Castro, *De justa haereticorum punition libri tres*, Salmanticae, 1547. Nous avons utilisé: A. de Castro, *Opera* [...], *videlicet Adversus omnes haereses, De justa haereticorum punitione lib. Tres, De potestate legis poenalis*, Parisii, 1571.

[39] Sur la notion de *dominium* appliquée aux Indiens, voir Zeron, *Lignes de foi*, pp. 392-400.

de ce fait même délié de son devoir envers lui»[40]. C'est ici qu'intervient la réalité inquisitoriale car, lorsque les biens de l'hérétique étaient transférés au fisc, quel était le sort des esclaves? L'opinion personnelle de Castro est que l'esclave qui n'avait pas voulu consentir à l'hérésie de son maître (*servum, qui in haeresim domini consentire noluit*) ne devait pas être compté parmi les biens confisqués: il avait le droit, sans commettre de péché, de fuir son maître hérétique et de lui refuser toute obéissance, en vertu du c. *Absolutos*[41].

2.1. *La question de la responsabilité morale de l'esclave*

L'esclave n'était pas un simple outil, pour les canonistes. La relation d'obéissance au maître restait conditionnée par le cadre chrétien. Comme Castro le précisait, le *dominium* du maître sur l'esclave exclut «les crimes qu'ils ne peuvent perpétrer sans offenser Dieu»[42]. Cette limite donna lieu à des réflexions diverses sur les cas dans lesquels l'esclave avait le droit de s'enfuir, et se trouvait libéré de son lien d'obligation. L'une des questions discutées par les docteurs concerne le viol de la femme esclave et le proxénétisme du maître, deux sujets qui apparaissent connexes. Alonso de Vega (1510-1566), religieux de l'ordre des Minimes et auteur d'une collection de cas de conscience publiée en 1594, demandait si la femme esclave pouvait s'enfuir dans le cas où son maître la forçait à pécher avec lui, et qu'elle ne pensait pas pouvoir lui résister. C'est ainsi qu'il évoque le sujet des relations sexuelles forcées entre maîtres et esclaves. Vega répond par l'affirmative, suivant la règle générale fixée par Martín de Azpilcueta: tout individu qui craint d'être conduit au péché mortel par une personne de son entourage doit impérativement s'en éloigner[43]. Certes, la femme esclave n'est pas autonome (*sui juris*), si bien qu'on peut se demander si cette obligation de fuir les occasions de péché mortel s'impose vraiment à elle. Mais Alonso de Vega penche pour l'affirmative, par analogie avec la femme mariée qui a le droit de se séparer de son mari, si celui-ci l'incite à pécher[44].

[40] «Servus illius, si in haeresim domini non consentit, eo ipso est a debito domini absolutus», DE CASTRO, *Opera*, p. 1245.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibi*, p. 1244.

[43] «El que morando con alguna persona y le parece por su flaqueza que no podrá evitar de pecar mortalmente, si no se aparta de ella, se deve de apartar, aunque sea padre, madre, hijo, hija, marido o mujer», A. DE VEGA, *Summa llamada nueva recopilación del fuero interior, utilísima para confesores y penitentes*, Alcalá de Henares, 1594, p. 37.

[44] *Ibid.* Sur l'écart entre les règles morales édictées par l'Église et les pratiques sociales quant aux relations sexuelles des maîtres avec leurs esclaves: A. STELLA, *Des esclaves pour la*

Le jésuite Tomás Sánchez (1550-1610) posa lui aussi la question du viol de l'esclave et du proxénétisme du maître, en se rangeant à l'opinion de son confrère Luis de Molina (1535-1600): dans ce cas, l'esclave était libérée, mais cette libération passait par l'intervention de l'évêque qui ordonnait au maître la manumission de l'esclave. De même, si le maître se comportait en proxénète, l'esclave était libérée[45]. Il ne s'agissait donc pas d'une libération automatique mais d'une procédure de recours impliquant la juridiction de l'évêque. On peut y voir l'un des multiples moyens par lesquels l'Église exerçait un contrôle sur la société, ici en se faisant la protectrice des esclaves chrétiens menacés dans leur intégrité morale[46].

Le développement le plus détaillé sur ce sujet est dû à Fermosino. S'appuyant, entre autres, sur l'autorité des jésuites Luis de Molina et Estevão Fagundes (1577-1645), il affirme que, si le maître sollicite sa servante *ad turpia* sous la contrainte, celle-ci obtient la liberté, même si cela n'est pas dit expressément dans le droit. Il semble que ces docteurs supposaient, en précisant que la *sollicitatio ad turpia* était imposée par la contrainte, qu'il pouvait exister une forme de consentement de la femme esclave dans ce domaine (une *sollicitatio* à laquelle elle répondrait plutôt volontairement), et donc une forme d'autonomie de celle-ci indépendamment du fait qu'elle appartienne au maître[47]. Concevoir que la sujétion de l'esclave était en soi incompatible avec la pleine liberté du consentement en matière sexuelle restait apparemment difficile. Par ailleurs, il est intéressant de voir que Fermosino élargissait à tous les cas d'abus graves le droit de l'esclave à prendre la fuite: les coups, la faim et la soif, le froid et, d'une façon générale, les traitements dégradants et inhumains[48]. L'esclave ainsi maltraité avait le droit de s'enfuir, et il n'était pas non plus tenu de rester avec son maître au péril de son âme. Sans remettre en question l'esclavage, Fermosino suggère, par cette notation rapide, que

liberté sexuelle de leurs maîtres (Europe occidentale, XIVe-XVIIIe siècles, «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 5, 1997. En ligne: http://journals.openedition.org/clio/419

[45] T. Sanchez, *[R. P. Thomas Sanchez Cordubensis], Consilia, seu Opuscula moralia*, Lugduni, 1634, t. 1, livre 1, chap. 1, dubium IX, p. 8.

[46] Voir M. Bertrand et alii, *Les Amériques, t. 1*, Paris, Robert Laffont, 2016.

[47] Rappelons que la notion même de viol n'est pas formulée par les juristes d'Ancien Régime: voir G. Vigarello, *Histoire du viol, XVIe-XIXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1998; R. Baharona, *Coacción y consentimiento en la relaciones sexuales modernas, siglos XVI a XVIII*, in R. Cordoba de la Llave (ed.), *Mujer, marginación y violencia. Entre la edad media y los tiempos modernos*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 257-273.

[48] «Et idem si inhumaniter servus a Domino tractetur, veluti si fame, frigore, siti, verberibus sine causa servum affligat Dominus, nam sic facit ei injuriam, a qua se per fugam possit liberari, dicunt DD. cum non suppetat alia ratio», Rodríguez Fermosino, *De Officiis*, p. 274.

l'exploitation de la main d'œuvre servile devait se faire dans des conditions conformes, sinon à la morale chrétienne, du moins à l'humanité.

Dans le même ordre d'idées (la *sollicitatio ad turpia*), les docteurs se sont demandés si l'esclave pouvait porter des lettres d'amour à la maîtresse (*concubina*) de son maître. La question ici est celle de la responsabilité de l'esclave devant le tribunal de la conscience: l'obéissance à son maître le dispense-t-elle de toute culpabilité morale? Le sujet est ici celui de savoir si l'obéissance à un ordre injuste émanant d'une autorité supérieure entraîne une culpabilité, la situation de l'esclave étant celle de la plus extrême sujétion, ce qui devrait *a priori* atténuer sa responsabilité. La passion des canonistes pour la précision des situations est fascinante: quelle est la culpabilité de l'esclave qui écrit des mots grivois (*verba turpia*) sur l'ordre de son maître, voire sous la menace de mort? De celui qui porte à une femme, de la part de son maître, une lettre fixant un rendez-vous galant? Ou de l'esclave qui suit une femme dans la rue afin de savoir son adresse, pour renseigner le maître?[49]. Le raffinement de ce questionnaire est lié à l'essor de la théologie morale et, au sein de cette discipline, au développement de la casuistique. Cependant, Fermosino termine par l'énoncé d'une règle générale: l'esclave n'est pas tenu d'obéir à son maître pour les ordres qui vont à l'encontre du droit naturel, du droit des gens et des préceptes divins; en revanche, il doit et peut obéir à son maître en toute conscience lorsque ses ordres concernent les préceptes de l'Église ou les lois civiles du prince, car il n'est pas tenu par ces préceptes ni par ces lois civiles. Certains docteurs exonéraient de toute culpabilité, au for interne comme au for externe, l'esclave qui, sur l'ordre de son maître, tuerait l'épouse de celui-ci, soupçonnée d'adultère – mais sur cette opinion, Fermosino restait dubitatif.

Le sens de ces débats était de savoir dans quelle mesure l'esclave pouvait être utilisé par le maître pour des projets immoraux ou criminels, sans encourir de responsabilité morale ni pénale. Cette question de la responsabilité morale de l'esclave se posait dans le contexte de l'évangélisation, ces discussions n'ayant de sens que si elles concernaient des esclaves qui avaient reçu le baptême et dont les chances de salut devaient être protégées.

2.2. *Le principe du* favor fidei

En ce qui concerne l'hérésie, l'esclave n'était pas tenu d'obéir à son maître (puisqu'il s'agissait d'un péché et d'un crime contre la loi divine)

[49] *Ibid.*

mais, dans ce cas, selon Alonso de Castro, il méritait une récompense. Le franciscain s'appuyait à la fois sur le c. *Absolutos* des *Décrétales* (qui, on l'a vu, déliait les dépendants d'un hérétique de leur devoir de fidélité et d'obéissance à son égard) et sur la l. *Manichaeos* du Code théodosien, qui ordonnait l'extermination des hérétiques afin qu'ils ne contaminent pas le peuple[50]. Par là, les hérétiques perdaient tout droit à posséder des biens et à passer des contrats. Castro, se plaçant ainsi sous le double patronage du droit canonique et du droit impérial, était d'avis que l'esclave qui refusait de suivre son maître dans l'hérésie devait être libéré.

Diego de Simancas (m. 1583) reprit la même question dans son traité de droit inquisitorial intitulé *De Catholicis Institutionibus*, un ouvrage fort influent au moins jusqu'à la fin du siècle[51]. Au chapitre *De servis*, il présente un ensemble d'affirmations normatives. Simancas, qui finit sa carrière comme évêque de Zamora en Estrémadure, semble voir la condition servile surtout à travers les auteurs de l'Antiquité auxquels il emprunte nombre de remarques, par exemple sur la façon de corriger les esclaves[52]. Autrefois, remarquait-il, les maîtres et les esclaves (Simancas donne en exemple Platon, Diogène et Esope, qui furent esclaves) pouvaient tirer profit de leur fréquentation mutuelle; par la suite, la commune fraternité des chrétiens dans le Christ leur a interdit de se réduire en esclavage les uns les autres, si bien que « comme à présent les seuls esclaves sont des musulmans et des Africains, gens très perfides et stupides, il n'est pas nécessaire de discuter longuement de ce sujet »[53]. C'est désormais dans le cadre du commerce ou de la guerre contre les infidèles que l'esclavage perdure. Simancas ne se plaçait pas dans la perspective de l'évangélisation massive des esclaves en Amérique, mais semble plutôt avoir raisonné à partir du contexte espagnol et de la présence, dans la péninsule Ibérique, d'esclaves originaires du Maghreb et d'Afrique occidentale, souvent christianisés et, la plupart du temps, employés dans le cadre domestique.

Simancas étudie plusieurs cas de figure en fonction des situations religieuses respectives de l'esclave et du maître. Premier cas: l'esclave est

[50] C. Th. 15.5.62.: *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobo Gothofredi, tomus Sextus*, Lugduni, 1665, p. 184.

[51] D. DE SIMANCAS, *De Catholicis Institutionibus liber, ad praecavendas et extirpandas haereses admodum necessarias*, [1552] Compluti, 1569; S. PASTORE, « Simancas, Diego de », in PROSPERI, *Dizionario*, vol. 3, pp. 1420-1432.

[52] DE SIMANCAS, *Catholicis Institutionibus*, p. 276.

[53] « [...] cum iam servi non sint, nisi vel Mahumetani vel Aethiopes, perfidi homines et stultissimi [...] non et op. hodie multa disputare de servis », DE SIMANCAS, *De Catholicis Institutionibus*, p. 275.

chrétien, le maître est hérétique; c'est la même situation que celle évoquée par Castro, de l'esclave qui n'a pas suivi son maître dans sa chute. L'esclave est libéré aussitôt, en vertu de la l. *Manichaeos*. Celle-ci, rappelle Simancas, a été actualisée et précisée par les *Instructions* de l'Inquisition espagnole composées en 1484 par l'inquisiteur général Tomás de Torquemada. Selon cette réglementation, l'esclave qui avait été libéré à l'occasion de l'hérésie de son maître ne perdait pas sa liberté, même si le maître hérétique faisait pénitence durant le délai de grâce. Dans ce cas, le repenti pouvait récupérer les biens qui lui avaient été confisqués par le trésor royal, mais les esclaves étaient exclus de cette restitution[54]. Avant de poursuivre sur ce sujet, voyons le deuxième cas de figure qu'évoque Simancas.

Deuxième cas: l'esclave est chrétien, le maître est hérétique, juif, musulman ou de toute autre «secte». Ici, c'est le c. *Christiana mancipia* qui s'applique, une règle héritée du Code théodosien (C.Th. 16.9.5) reprise par le 4e concile de Tolède et insérée dans le *Décret* de Gratien[55]. Autrement dit, ce cas est impossible car les non-chrétiens ne doivent pas posséder d'esclaves chrétiens et, dans le cas contraire, ces esclaves chrétiens doivent être libérés. Le principe appliqué ici est celui du *favor fidei* selon lequel le chrétien devait toujours prédominer sur l'infidèle afin d'éviter tout risque de subversion de la foi. Ce principe visait à éviter tout conflit qui aurait pu surgir entre le devoir d'obéissance qui incombait à l'esclave vis-à-vis de son maître et les obligations qu'emportait la condition de chrétien. Mais l'interdiction faite aux non-chrétiens de posséder des esclaves chrétiens ne pouvait s'appliquer facilement que dans des États chrétiens, à l'ombre de la puissance publique qui était en mesure, par exemple, d'interdire aux juifs d'employer non seulement des esclaves mais aussi des domestiques chrétiens.

Le dominicain Francisco Peña (1540-1612)[56], un autre grand spécialiste du droit inquisitorial, évoque le sort des esclaves dans son édition

[54] «Por quanto el Rey y Reyna nuestros señores, por usar de humanidad y de clemencia, tuvieron por bien de hacer a los esclavos de qualquesquier herejes (si estando en su poder fueron christianos) fuessen libres y horros: Parecio a los dichos Señores, que como quier que sus Altezas oviessen hecho merced de los bienes a los reconciliados de gracia, la dicha merced no se debe entender a los dichos esclavos, mas que todavía sean horros y libres, a favor y acrecentamiento de nuestra santa Fé», *Compilacion de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisicion, hechas por el reverendo señor fray Tomas de Torquemada Prior del monasterio de Santa Cruz de Segovia, primero Inquisidor, general de los Reynos y Senorios de España*, Madrid, 1627, p. 8*r*.

[55] «Mancipia christiana quaecumque Iudeum comparavisse patuerit, ad libertatem iuxta legum precepta sine omni ambiguitate perducite, ne, quod ábsit, Christiana religio Iudaeis subdita polluatur», *Décret*, 1, dist. 54, c. 13.

[56] V. LAVENIA, «Francisco Peña», in PROSPERI, *Dizionario*, vol. 3, pp. 1186-1189.

commentée du *Directoire des Inquisiteurs* de Nicolas Eymerich, publiée en 1578. Comme chez Castro, son point de départ est la question du devoir de fidélité dû à l'hérétique, dont ses dépendants sont déliés en vertu du c. *Absolutos* des *Décrétales*. Peña énonce tout d'abord un principe général: tous ceux qui ont une obligation quelconque envers un individu qui est tombé publiquement dans l'hérésie en est libéré; ce principe s'applique aussi bien à l'épouse de l'hérétique qu'au débiteur, au vassal, ou encore au gouverneur de forteresse, ainsi qu'aux esclaves d'un maître hérétique. Peña mentionne ici plusieurs commentateurs anciens des *Décrétales* comme Jean d'Andrée (Johannes Andreae, v. 1275-1348) ou le Siennois Domenico da San Giminiano (Geminianus, v. 1375-1424) qui enseignaient que les esclaves des hérétiques devaient être transférés au fisc avec leurs autres biens. Le dominicain distingue plusieurs configurations. Si les esclaves sont chrétiens, Peña, suivant l'opinion de Castro et de Simancas et les *Instructions* de l'Inquisition espagnole, pense qu'ils doivent être libérés, et définitivement, même en cas de repentir de leur maître. Les esclaves catéchumènes, eux aussi, doivent être libérés « en faveur de la foi et de la religion ». En revanche, s'ils ne sont pas chrétiens, alors l'opinion de Geminianus s'applique: les esclaves sont compris parmi les biens confisqués par le trésor royal. Mais s'ils ont volontairement dénoncé leur maître hérétique, Peña est favorable à leur libération pour les récompenser, d'autant plus que cette libération pourra faciliter leur conversion[57]. Une telle disposition devait inciter les esclaves, chrétiens ou non, à se faire les auxiliaires de l'Inquisition, étant en excellente position pour observer les faits et gestes de leur maître au sein du foyer. Il en était donc de l'esclave comme de l'enfant qui, selon Castro et Peña, devait dénoncer son père hérétique et pouvait, de ce fait, bénéficier des biens confisqués[58].

Antonio Ricciulli (1582-1643), qui commença sa carrière comme avocat auprès de la Rote romaine et finit archevêque de Cosenza, évoqua lui aussi l'esclavage, à partir des règles concernant les juifs, dans son traité publié en 1623. Il rappelait que les juifs n'avaient pas le droit d'employer des esclaves ni des domestiques chrétiens, et précisait que cette règle était valable si l'esclave était chrétien de longue date (*olim christianus*), mais aussi s'il était un néophyte, et même dès lors qu'il recevait le baptême (*nunc baptizatus*) ou, tout simplement, s'il affirmait son intention

[57] F. Peña, *Directorium Inquisitorium Fr. Nicolas Eymerici Ordinis Praedicatorum cum commentariis Francisci Pegnae* [1578], Venetiis, 1595, p. 676.

[58] I. Poutrin, *Est-il permis de tuer son père hérétique ou de le dénoncer à l'Inquisition? L'évêque d'Orihuela et les fils de morisques*, « Les Cahiers de Framespa », 20, 2015, pp. 7-8.

de se faire baptiser. Les esclaves des juifs (ou des autres infidèles) qui recouraient à l'Église pour ce motif de la foi devaient recevoir la liberté. Le juif qui refusait de se séparer de son esclave chrétien pouvait y être contraint par l'évêque et, insistait Ricciulli, cette décision n'était pas susceptible d'appel devant les tribunaux séculiers ni de dispense ecclésiastique, car il en allait du *favor fidei* qui devait l'emporter sur l'intérêt privé du maître infidèle[59]. La balance penchait donc fortement en faveur de l'esclave à partir du moment où il était chrétien et même à partir du moment où il affirmait son intention de le devenir, le rapport de supériorité entre les individus étant conférée par le baptême. Cette supériorité du chrétien sur l'infidèle primait sur celle de l'homme libre par rapport à l'esclave.

À la suite de la question de l'esclave chrétien d'un maître juif, une autre question surgit dans les réflexions des canonistes: qu'en est-il des chrétiens capturés par les infidèles hors des territoires chrétiens? Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) était auditeur de la Chancellerie de Grenade quand il composa la leçon *In regulae peccatum* (1553-1554) où il évoque cette question[60]. Il rappelle que, même dans le cadre d'une « guerre juste », les chrétiens capturés par d'autres chrétiens ne sont pas réduits en servitude: ils paient une rançon. Lorsque des chrétiens sont capturés par des Turcs ou des Sarrasins, ce n'est pas licite. Le contexte est celui de la guerre de course en Méditerranée et des guerres contre l'empire ottoman ou au Maghreb, et l'opinion de Covarrubias est qu'en aucun cas les agressions des Turcs et Sarrasins (sujets de l'empire ottoman ou des régences d'Afrique du Nord) ne sont des « guerres justes », dans lesquelles il serait permis, selon le droit des gens, de capturer l'ennemi et de le réduire en servitude. En effet, par définition, les musulmans usurpent les territoires chrétiens. Alors que Pierre d'Ancarano (1330-1416) admettait que le captif chrétien avait le droit de s'enfuir s'il était contraint à la conversion, Covarrubias considère que ce droit d'évasion s'applique du seul fait de sa capture en guerre « tyrannique et injuste », et cela, même si le captif chrétien ne court pas de risque de conversion forcée[61]. Cependant, cette opinion est discutée par la suite. Rodrigo da Cunha, en commentant le c. *Mancipia christiana*, considère que, de toutes façons, il faut donner la liberté aux esclaves des juifs, à cause

[59] A. Ricciulli, *Tractatus de Iure personarum extra Ecclesiae gremium existentium*, livre 2, chap. XXVIII, 1623, p. 87. Barbosa suit Ricciulli: Barbosa, *Collectanea*, p. 53.

[60] D. de Covarrubias y Leyva, *Opera omnia, tomus primus*, Venetiis, 1581.

[61] « Ego censeo iuste posse captivum Christianum indistinctive fugere, licet non cogatur ad infidelitatem, cum tyranice et injustissimo bello captus fuierit », de Covarrubias, *Opera*, p. 578.

du danger pour la foi (*periculum fidei*) de l'esclave chrétien. Mais si le chrétien tombe aux mains des infidèles dans le cadre d'une guerre juste, et que ces infidèles ne sont pas soumis à des princes chrétiens, alors il devient difficile de déroger au droit des gens qui est commun aux chrétiens, aux juifs et aux infidèles. Da Cunha ne partage donc pas la position maximaliste de Covarrubias, en ce qu'il reconnaît la possibilité d'une « guerre juste » entre chrétiens et musulmans[62].

2.3. *La question de la confiscation des esclaves par le Trésor royal*

C'est pourtant la question du sort des esclaves d'hérétiques condamnés par l'Inquisition qui suscita les plus larges discussions, notamment parce que le jésuite Luis de Molina (1536-1600) la reprit, à la suite de Castro, Simancas et Peña, dans son traité *De justitia et jure* publié en 1593[63]. Ce développement n'a pas retenu l'attention des historiens, contrairement aux importantes réflexions de Molina sur les justifications légales de l'esclavage et sur la traite des esclaves menée par les Portugais en Afrique et en Asie, réflexions qui s'inscrivent dans la ligne de la doctrine de Francisco de Vitoria (v. 1486-1546) sur l'assujettissement et l'asservissement des Amérindiens[64]. Contrairement à Castro ou Simancas par exemple, Molina fait état d'une information approfondie sur la pratique de l'esclavage dans les empires ibériques, se fondant notamment sur les écrits relatifs aux missions jésuites; il était conscient de l'ampleur du problème moral posé par la traite esclavagiste à grande échelle, ce qui le différencie également de ses prédécesseurs.

Sur le sort des esclaves chrétiens des hérétiques condamnés, Molina était d'accord avec Castro, Simancas et Peña: ils devaient être libérés définitivement, tandis que les esclaves non-chrétiens étaient transférés au fisc. Mais, ajoutait Molina qui avait enseigné pendant vingt-six ans à Coimbra et Evora, dans le royaume de Portugal les esclaves des hérétiques condamnés par l'Inquisition étaient donnés au fisc en vertu d'un accord financier entre les *conversos* et les autorités[65]. Molina fut donc, à

[62] DA CUNHA, *Commentarii*, ad. dist. 54, c. 13, *Mancipia christiana*, pp. 482-483.

[63] L. DE MOLINA, *Tractatus de Justitia et jure*, Conchae, 1593-1609. Nous avons consulté l'édition suivante: L. DE MOLINA, *Opus absolutissimum de Justitia et jure*, Moguntiae, 1659.

[64] Sur Molina et l'esclavage, voir J.M. GARCÍA AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, segunda Serie, 2000; A.M. HESPANHA, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, « Analise social », vol. 35, 157, 2001, pp. 937-960.

[65] L. DE MOLINA, *Opus absolutissimum de Justitia et jure*, pp. 207-214.

ma connaissance, le premier à évoquer la différence de pratiques entre les Inquisitions espagnole et portugaise.

Dans la Castille de la fin du XVe siècle où la pratique de l'esclavage n'avait pas encore revêtu un caractère massif, renoncer à la confiscation des esclaves chrétiens des hérétiques était, de la part du souverain, une notable marque de piété. Avec l'essor de l'économie de plantation au Brésil, une telle mesure aurait représenté un sacrifice bien plus considérable pour la couronne portugaise et le Saint-Office. On sait que la confiscation des biens des suspects était une importante source de revenus pour les Inquisitions d'Espagne et du Portugal, mais il est pratiquement impossible d'estimer le montant global des confiscations opérées durant la durée d'existence de ces institutions. Les modalités des confiscations étaient fixées par des textes règlementaires (au Portugal, au niveau du Conseil général de l'Inquisition fondé en 1569[66]), d'où la marge de manuvre de chaque institution dans ce domaine. En ce qui concerne le Portugal, au XVIIe siècle la pratique était la suivante. Les biens des suspects de délits de foi (biens meubles et immeubles) étaient confisqués dès leur arrestation et placés sous séquestre, dans l'attente de la sentence. Pour la plupart des nouveaux-chrétiens, l'emprisonnement avec séquestration des biens était prononcé, en incluant les biens de l'épouse et des enfants du suspect. En cas d'acquittement, les biens devaient être restitués à leur propriétaire, après déduction des frais du séjour en prison et de la procédure judiciaire. En pratique, cette disposition n'était pas appliquée car le fisc n'attendait pas la sentence pour disposer des biens confisqués. Le Juge du fisc, un officier civil choisi par l'Inquisiteur et confirmé par lettre royale, était un personnage puissant[67]. Par conséquent, la confiscation était une arme extrêmement redoutée, tant par les *conversos* que par les morisques.

Les enjeux concrets de la discussion entre docteurs apparaissent clairement à la lumière des inventaires des biens confisqués aux nouveaux-chrétiens au Brésil. Ces documents consignent les esclaves avec les autres biens meubles des condamnés, bijoux, vêtements, etc. La valeur de chaque esclave, désigné par son nom et caractérisé par sa couleur de peau, était estimée en fonction de son âge et de son état de santé; parfois, seule une estimation globale était consignée dans l'inventaire.

[66] G. Marcocci – J.P. Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013, p. 45.

[67] A. Waingort Novinsky, *Inquisição. Inventários de bens confiscados a cristãos novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil-século XVIII)*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1976, pp. 11-13.

Dans tous les cas, il apparaît que l'esclave était un bien de valeur, estimé à environ 500.000 reis pour une jeune femme en bonne santé, 50.000 pour une femme dans la cinquantaine[68]. À Rio de Janeiro, presque toutes les femmes judaïsantes condamnées par l'Inquisition possédaient des esclaves, souvent par dizaines, qu'ils fussent domestiques ou employés dans la culture de la canne à sucre[69]. Les inventaires étaient réalisés par le trésorier du fisc royal de Rio, qui conservait les biens confisqués puis les mettait en vente, le produit étant destiné à couvrir les frais du tribunal inquisitorial[70]. Si la libération des esclaves, telle qu'elle était prévue en Espagne par les instructions inquisitoriales de 1484, avait été appliquée dans le Brésil des XVIIe et XVIIIe siècles, elle aurait entraîné un énorme manque à gagner pour l'Inquisition.

Le théologien jésuite Estevão Fagundes revint sur ce sujet dans son traité *De justitia et contractibus* publié en 1641[71]. Comme l'avait fait Molina, Fagundes passe d'abord en revue les différentes régions d'où les Portugais importent des êtres humains et, pour chacune, s'interroge sur le caractère licite de ce commerce et expose ses propres conclusions, en se fondant sur divers écrits d'historiens et de missionnaires. La tonalité générale de son propos est favorable à la traite esclavagiste dans la plupart des régions d'Afrique et d'Asie, ainsi qu'au Brésil sans restrictions. C'est dans ce contexte de l'empire portugais que Fagundes discute les opinions des docteurs sur l'affranchissement. Suivant le droit canon et l'opinion commune, Fagundes établit que les esclaves chrétiens, achetés ou possédés par des juifs en pays chrétien, doivent être libérés, et cela sans contrepartie. Il suit l'opinion de Covarrubias et da Cunha pour les esclaves qui ont l'intention de recevoir le baptême: la conversion est une garantie d'affranchissement, et de façon définitive, car le maître qui se convertit à son tour ne récupère pas pour autant ses anciens esclaves (à la différence du père juif qui, s'il se convertit, récupère sa *patria potestas* sur son fils converti – *patria potestas* qu'il avait perdue lors de la conversion de son fils, en vertu du *favor fidei*). Et, ajoute Fagundes, cette règle de l'affranchissement définitif du converti est valable dans tous les contextes, que le maître juif soit le sujet d'un prince chrétien, ou non. On

[68] *Ibid.*

[69] L. Gorenstein Ferreira, *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*, São Paulo, Fapesp, 2005, pp. 184-185.

[70] R. Morais, *Vitimas da Inquisição no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Luis Alexandre Franco Gonçales, 2016, pp. 65-66.

[71] E. Fagundes, *De Justitia et contractibus et de acquisitione et translatione domini, libri septem*, Lugduni, 1641, pp. 141-157. Fagundes était professeur de théologie à Viana do Castelo.

voit ici que le baptême entraîne l'affranchissement, mais seulement pour éviter la supériorité du maître juif sur l'esclave chrétien, donc par application du *favor fidei*. Fagundes, pas plus que les autres docteurs, ne remet en question la possession d'esclaves chrétiens par un maître chrétien, étant entendu que la conversion est survenue après l'acquisition de l'esclave par le maître. Nous n'avons pas affaire ici à une pensée abolitionniste. C'est seulement à cause du danger pour la foi (*periculum fidei*) qu'a été établie cette interdiction, pour les non-chrétiens, de posséder des esclaves chrétiens et Fagundes, comme l'avait fait Covarrubias, en tire les conséquences: les chrétiens capturés par des infidèles peuvent s'enfuir sans aucun scrupule, d'autant que les Princes chrétiens sont obligés, par le droit naturel, de défendre les chrétiens. Cette règle n'est donc pas une violation du droit des gens[72].

Enfin, Fagundes reprend le dossier des esclaves de condamnés pour hérésie par l'Inquisition, en rappelant les opinions concordantes et complémentaires de Castro, Simancas, Peña et Molina, ainsi que la décision des Rois Catholiques de 1484 sur la libération des esclaves chrétiens (*mancipia christiana*) des condamnés. Il élargit ensuite ses conclusions. Les esclaves chrétiens, qu'ils appartiennent à un juif, un païen ou un hérétique, sont libérés sans compensation, de même que les esclaves qui ont l'intention de devenir chrétiens, qu'ils soient ou non dans un État chrétien[73]. Fagundes ne spécifie pas que le maître hérétique doit avoir été condamné par l'Inquisition; ceux qui sont visés ici sont les protestants, d'autant qu'il évoque plus loin les hérétiques qui vivent en France et dans les « pays du Nord » sous le gouvernement de princes catholiques. Ils ne doivent pas posséder d'esclaves catholiques, afin que ces derniers ne courent pas de danger pour l'intégrité de leur foi.

Fagundes ajoute des précisions qui se réfèrent directement à la situation portugaise: cette règle est valable « pour les juifs et hérétiques qui vivent parmi les Portugais en qualité de chrétiens et qui sont des juifs clandestins »[74], et qui sont d'autant plus dangereux qu'ils sont des « ennemis cachés » et qu'ils peuvent pervertir ces « esclaves frustes venus de Guinée et d'Angola »[75]. Fagundes est particulièrement virulent dans ses propos contre les juifs, qu'ils vivent en communautés établies dans des

[72] *Ibi*, p. 158.

[73] *Ibid.*

[74] « Eos judaeos et hereticos qui inter Lusitanos tanquam Christiani vivunt: illi sunt autem fraudulentissimi judaei », *Ibid.*

[75] « Quod tam fieri potest ab illis Iudaeis, et hereticis, qui inter nos simulato nomine Christiano vivunt, quam ab illis qui publicè Iudaismum aut heresim profitentur, quia quo hostes sunt occultiores, eo periculosiores sunt maximè brutis mancipiis ex Guinea et Angola », *Ibid.*

villes telles que Rome, Venise et Parme, ou qu'ils soient des « néophytes de sang juif » infiltrés parmi les chrétiens, et condamnés pour apostasie[76]. Le jésuite fait état d'une réunion d'experts tenue à Lisbonne avec le conseil de l'Inquisition, et qui a approuvé la confiscation des esclaves des condamnés[77], et lui-même considère que cette pratique est acceptable, étant fondée sur l'opinion de canonistes tels que Jean d'Andrée et Geminianus. Mais, malgré l'autorité de ces docteurs anciens et celle du conseil de l'Inquisition de Portugal, Fagundes penche en faveur de la pratique espagnole, qu'il juge plus conforme à la piété mais aussi plus favorable à la foi catholique – il pense certainement que les esclaves ainsi libérés seront plus enclins à se convertir. Le jésuite portugais n'hésite pas à critiquer vertement ses compatriotes, plus désireux d'enrichir le souverain que de libérer les « misérables esclaves »[78].

À son tour, cette fois après l'indépendance du Portugal, Fermosino intervint dans la discussion, rappelant les positions de Castro, Simancas, Peña, mais aussi Sánchez, Suárez et Molina en faveur de la libération des esclaves des hérétiques condamnés. Mais il semble qu'au milieu du XVIIe siècle en Espagne, alors que les finances de la Monarchie catholique étaient grevées depuis longtemps par les guerres et les crises économiques, l'affranchissement des esclaves des condamnés n'était pas une règle absolue car Fermosino, après avoir évoqué la confiscation des esclaves par le fisc au Portugal, ajoute « et je l'ai moi-même vu faire à l'Inquisition de Valladolid »[79].

L'esclavage, comme institution ancrée dans la société et dans l'ordre politique, était présent dans les grandes sources du droit canonique à travers toute une série de dispositions normatives, qui furent amplement commentées au fil des générations de docteurs. Cette question était pensée dans les cadres hérités de l'Antiquité tardive et actualisés durant la longue période médiévale, la Reconquista, puis après les Grandes Découvertes, de sorte que, dans les ouvrages des docteurs, le *servus* prenait tour à tour les traits des esclaves de la Grèce et de la Rome antique, des serfs de la seigneurie foncière, des Maures et des Turcs mais aussi des Espagnols ou des Italiens capturés par les corsaires en Méditerranée, des Africains amenés dans la péninsule Ibérique par les routes transsahariennes,

[76] *Ibi*, p. 160.

[77] Nous n'avons pas trouvé mention d'un telle réunion dans MARCOCCI – PAIVA, *História da Inquisição.*

[78] FAGUNDES, *De Justitia et contractibus*, p. 160.

[79] « Et ego vidi practicatum semel in inquisitione Vallisoletana », RODRÍGUEZ FERMOSINO, *De Officiis*, p. 273.

des morisques de Grenade pris par la soldatesque lors de leur révolte sous Philippe II, puis des milliers d'hommes et de femmes déportés d'Afrique et d'Asie à travers les océans, vers les possessions des couronnes ibériques. Les questions discutées étaient très diverses. L'irrégularité des esclaves pour l'ordination était plutôt une discussion théorique qui relevait du commentaire exhaustif des grandes sources du droit canon, mais cette norme canonique a eu une répercussion importante là où la notion de « pureté de sang » a été étendue aux non-blancs, supposés descendants d'esclaves. Sur les questions qui mettaient aux prises l'esclavage et l'infidélité religieuse ou l'hérésie, les docteurs s'inscrivaient bien plus nettement dans l'actualité: guerre de course en Méditerranée, traite esclavagiste liée aux empires coloniaux. L'intervention de Molina nous semble marquer un tournant en raison de l'importance des données empiriques dans ses réflexions; de plus, si les discussions des docteurs n'étaient jamais complètement déconnectées des réalités de leur temps, les réflexions de Molina marquent bien sa volonté de peser sur les décisions politiques.

L'esclavage était une institution *normale* dans les deux sens du terme: elle était normée par le droit positif, et son existence n'était pas remise en question. L'esclavage n'était peut-être pas *naturel*, au sens où Aristote l'entendait, mais *normalisé*, car de très nombreuses dispositions du droit canonique et civil s'y rapportaient, et les experts accomplissaient un travail important pour commenter et ajuster ces normes en fonction des nouveaux problèmes qui se posaient dans la société de leur temps, mais aussi, tout simplement, pour rendre compréhensibles le vocabulaire et les dispositions hérités du droit romain.

Pour les docteurs, dans l'ensemble, l'individu réduit en servitude n'était pas coupable de son infortune, et sa malheureuse condition inspirait la pitié. Après sa libération, il ne restait porteur d'aucun stigmate définitif. En vertu du principe du *favor fidei*, l'esclave chrétien était supérieur à l'homme libre non-chrétien ou hérétique et surtout au juif, selon une échelle de valeur qui plaçait la religion chrétienne au-dessus de tout autre critère. Les textes savants dessinent ainsi un esclave *théorique* qui bénéficiait d'un certain nombre de droits: il ou elle pouvait quitter un maître cruel ou débauché, s'abstenir d'obéir à des ordres immoraux, être récompensé d'avoir dénoncé son maître hérétique, s'affranchir de son propriétaire juif en faisant une demande de baptême. Mais en même temps, transparaît dans ces écrits le mépris des docteurs pour les esclaves *réels*, issus de peuples frustes et perfides qui vendaient leurs enfants, se plaisaient aux guerres intestines et aux châtiments barbares, et se laissaient naïvement tromper par la verroterie des marchands portugais. Si l'objectif des docteurs était de mener ces hommes et fem-

mes au salut en les incitant à se convertir, il était aussi d'encadrer le commerce et l'exploitation des esclaves afin qu'ils fussent pratiqués sans mettre en danger la conscience des possesseurs d'esclaves et l'âme des souverains catholiques, et sans compromettre leur puissance impériale.