



Aux origines lointaines de la traite des esclaves noirs vers les Amériques....

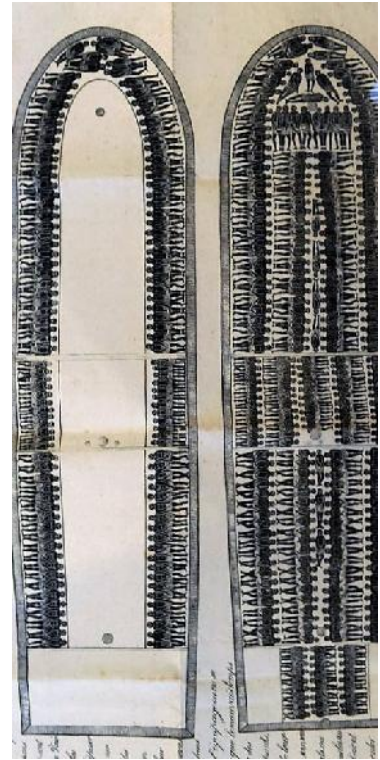


Michel Fabre, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque* 2006/1 (n° 29), p. 7-16.
DOI 10.3917/tele.029.0007



Codex Mendoza illustrant les deux partis au débat : l'architecture des Aztèques (rationalité des indigènes indiens) opposée à leur pratique courante des sacrifices humains (indigènes barbares).

Introduction



Plan d'un navire de la traite négrière, musée d'histoire de Nantes © SALOM-GOMIS SEBASTIEN/SIPA

La Controverse de Valladolid¹ pourrait servir d'illustration à l'adage « *L'Enfer est pavé de bonnes intentions* ». En effet, ceux qui y ont pris part avaient les meilleures intentions du monde, leurs préoccupations étaient des plus morales, et pourtant tout cela déboucha, d'une part sur le génocide des Amérindiens, d'autre part sur l'esclavage des Noirs d'Afrique.

La controverse est un débat qui, sous le pontificat du pape Jules III, opposa essentiellement le dominicain Bartolomé de Las Casas et le théologien Juan Ginés de Sepúlveda en deux séances d'un mois chacune (l'une en 1550 et l'autre en 1551) au collège San Gregorio de Valladolid, mais principalement par échanges épistolaires. Ce débat réunissait des théologiens, des juristes et des administrateurs du royaume, afin que, selon le souhait de Charles Quint, il se traite et parle de la manière dont devaient se faire les conquêtes dans le Nouveau Monde, suspendues par lui, pour qu'elles se fassent avec justice et en sécurité de conscience.

La question était de savoir si les Espagnols pouvaient coloniser le Nouveau Monde et dominer les indigènes, les Amérindiens, par droit de conquête, avec la justification morale pouvant permettre de mettre fin à des modes de vie observés dans les civilisations précolombiennes, notamment la pratique institutionnelle du sacrifice humain, ou si les sociétés amérindiennes étaient légitimes malgré de tels éléments et que seul le bon exemple devait être promu via une colonisation - émigration.

¹ La Controverse de Valladolid ne doit pas être confondue avec la conférence de Valladolid, une réunion théologique qui se tint à l'université de Valladolid en 1527. Elle se déroula sur seize sessions et avec près de trente intervenants, dans le but de résoudre la très vive polémique suscitée par la réception des idées érasmienne en Espagne et la critique dont elles faisaient l'objet de la part d'une grande partie du clergé régulier, en particulier des Dominicains et des Franciscains

C'est aussi un débat politique et religieux organisé en 1550 par Charles Quint qui fit cesser temporairement la colonisation de l'Amérique par la monarchie espagnole. Il avait pour but de définir officiellement la légitimité ou l'illégitimité de l'esclavage des peuples amérindiens. Lors de ce procès, on officialise que les Amérindiens ont un statut égal à celui des Blancs. Cette décision ne s'appliquait pas aux Noirs d'Afrique dont l'esclavage n'était pas contesté : c'est d'ailleurs en raison de la controverse de Valladolid que les Européens vont pratiquer la traite des noirs pour alimenter le Nouveau-Monde en esclaves.

Le contexte : Les violences des colons

Dès la découverte des populations précolombiennes en 1492, Christophe Colomb écrit d'elles : « *Ils nous apportèrent des ballots de coton, des javelots et bien d'autres choses, qu'ils échangèrent contre des perles de verre et des grelots. Ils échangèrent de bon cœur tout ce qu'ils possédaient. Ils étaient bien bâtis, avec des corps harmonieux et des visages gracieux [...] Ils ne portent pas d'armes — et ne les connaissent d'ailleurs pas, car lorsque je leur ai montré une épée, ils la prirent par la lame et se coupèrent, par ignorance. Ils ne connaissent pas le fer. Leurs javelots sont faits de roseaux. Ils feraient de bons serviteurs. Avec cinquante hommes, on pourrait les asservir tous et leur faire tout ce que l'on veut.* »

Au début du XVI^e siècle, les Espagnols (Cortés au Mexique, Pizarro au Pérou) conquièrent des territoires le plus souvent avec l'aide des peuples indigènes hostiles ou en révolte contre le peuple dominant (Aztèques au Mexique, Incas au Pérou) qui les a réduits en esclavage et prélève sur eux les victimes des sacrifices humains.

Cependant, les Conquistadors s'approprient des terres des indigènes. Les populations autochtones sont contraintes aux travaux forcés, et organisées dans le système de l'*encomienda* dont les bénéficiaires, les *encomenderos* (que l'on peut traduire par « curateurs », en français), peuvent percevoir un tribut en métaux précieux, en nature ou en corvées. En échange, ils doivent protection et instruction religieuse à ces populations (l'évangélisation des indigènes, souhaitée par le pouvoir royal), malgré tout considérées comme libres (en pratique, affectées à l'*encomienda*). Ils sont tenus de ne pas les maltraiter ni les réduire en esclavage. S'ils les font travailler, ils leur doivent un salaire, ainsi que le prescrit une cédule royale de 1503.

Cependant, les *encomenderos* contournent les lois. Le système d'*encomienda* va s'étendre à l'ensemble du continent sud-américain au fur et à mesure de la progression des conquistadores.

La contestation

Dès le début du XVI^e siècle, des voix se font entendre pour condamner les brutalités commises sur les Indiens : Antonio Montesinos dénonce les injustices dont il a été témoin en annonçant « *la voix qui crie dans le désert de cette île, c'est moi, et je vous dis que vous êtes tous en état de péché mortel à cause de votre cruauté envers une race innocente* ». Antonio Montesinos, en 1511, n'hésite pas à refuser les sacrements aux *encomenderos* indignes et à les menacer (lois de Burgos en 1512, qui imposent de meilleures conditions de travail pour les Indiens) mais ces lois ne sont pas mieux respectées que les précédentes.

Ancien *encomendero*, Bartolomé de Las Casas s'engage contre ce système et se fait connaître peu à peu : il est nommé défenseur des Indiens en 1516 par le cardinal Cisneros.

En 1520, Charles Quint lui concède Cumaná sur le territoire vénézuélien pour mettre en pratique ses théories de colonisation pacifique par des paysans et des missionnaires. Mais, pendant une absence de Las Casas, les Indiens en profitent pour tuer plusieurs colons.

Se sentant coupable, Bartolomé de Las Casas se retire pendant seize ans et devient Dominicain.



Portrait de Bartolomé de Las Casas.

Entre temps, le pape Paul III, par les bulles *Veritas ipsa* (2 juin 1537) et *Sublimis Deus* (le 9 juin 1537), condamne l'esclavage des Indiens et affirme leurs droits, en tant qu'êtres humains, à la liberté et à la propriété.

Tirailé entre les groupes d'influence défendant des intérêts économiques et ceux qui font connaître les exactions de colons, Charles Quint, après avoir interdit l'esclavage, promulgue en novembre 1542 les *Leyes Nuevas de America* qui mettent les Indiens sous la protection de la Couronne d'Espagne et exigent des vice-rois du Pérou et des tribunaux de Lima et de Guatemala de sévir contre les abus des *encomenderos* et de ne plus attribuer de nouvelles *encomiendas*.

Ces lois provoquent un soulèvement des *encomenderos* et la mort du Vice-roi du Pérou.

Ici entre en scène la seconde « vedette » de la Controverse : Juan Ginés de Sepúlveda.

Se fondant sur Aristote, écrit *Des causes d'une Juste Guerre Contre les Indiens*, traité où il défend la conquête institutionnelle comme une nécessité et un devoir, car l'Espagne avait un devoir moral à diriger, par la force si nécessaire, des populations locales qu'il voyait immatures, dépourvues de sens moral au vu des observations rapportées par les voyageurs sur leurs mœurs.



Las Casas réplique en publiant un traité : « Trente propositions très juridiques » (*Treinta proposiciones muy jurídicas*) ; Charles Quint suspend la colonisation et ordonne le débat de Valladolid sur la légitimité de la conquête institutionnelle.

Il ne s'agira donc pas, même si les polémistes se jeteront abondamment à la tête des arguments théologiques et des versets des Ecritures, d'un débat sur la nature humaine et l'âme des Indiens, mais bien d'un débat sur la colonisation.

Le débat

L'humanité des Indiens, l'existence de leur âme, ne constitue pas l'objet du débat (le pape Paul III l'avait affirmé pour tous les peuples connus ou qui viendraient à être découverts), sans quoi Sepúlveda n'aurait jamais parlé du devoir de les évangéliser ni ne se serait étendu sur leur « *péché d'idolâtrie* ».

Le débat regroupe un collège de théologiens, juristes et administrateurs : sept juges membres du Conseil des Indes, deux inquisiteurs du Conseil Royal Suprême, un administrateur du Conseil des grands ordres chevaleresques, trois théologiens dominicains (émanant de l'école de Salamanque), un théologien franciscain et un évêque. Cependant, il est dominé par les figures de Las Casas et Sepúlveda.

Las Casas comme Juan Ginés de Sepúlveda s'accordent sur le devoir de conversion des Indiens qui incombe aux Espagnols mais diffèrent sur le moyen d'y parvenir : colonisation pacifique et vie exemplaire pour le premier et colonisation institutionnelle où la force est légitimée par le réalisme et la nature même des civilisations précolombiennes, pour le second.

On y reconnaît déjà, non pas le colonialisme et l'anticolonialisme, mais les deux discours sur la colonisation qui vont s'affronter jusqu'au milieu du XX^e siècle. Pour Las Casas, la colonisation ne se justifie que si elle se confond avec l'évangélisation, elle n'a pas d'autre droit que le Droit de Bienfait. C'est un *colonialisme de service*. Pour Sepúlveda il faut, réalistement, voir aussi l'intérêt du colonisateur et les indigènes doivent être mis au pas par la force car ce sont des sauvages ignorants et barbares. On est, pour le mieux, *sous le signe de la courbache* et, au pire, *sous la politique de la canonnière*.

Las Casas est favorable à l'application de la philosophie de saint Thomas d'Aquin selon laquelle:

une société est une donnée de la nature ; toutes les sociétés sont d'égale dignité : une société de païens n'est pas moins légitime qu'une société chrétienne ;

on n'a pas le droit de convertir de force, la propagation de la foi doit se faire de manière évangélique, par l'exemple.

En 1532, Francisco de Vitoria avait explicitement appliqué au Nouveau Monde, les principes de saint Thomas d'Aquin de destination universelle des biens terrestres (ils sont pour tous et le droit de propriété est conditionné par le Bien Commun) et le droit de connaître la Vérité que tout homme possède *sui generis* : ceux qui vont aux Amériques n'ont donc pas un titre de propriété mais un devoir de mission ; personne n'a le droit d'occupation de ces territoires mais chacun doit jouir de « *la liberté de passer par les mers* ».

La thèse de Sepúlveda s'appuie sur des arguments de raison et de droit naturel ainsi que sur des arguments théologiques.

Juan Ginés de Sepúlveda considère les sacrifices humains massifs et réguliers, l'anthropophagie, l'inceste royal, pratiqués dans les sociétés précolombiennes et utilise des arguments aristotéliens et humanistes pour proposer quatre « justes titres » qui justifient la conquête :

l'intérêt des indiens exige qu'ils soient mis sous tutelle par les Espagnols puisque lorsqu'ils se gouvernent eux-mêmes, ils violent les règles de la morale naturelle (thèse aristotélicienne de la servitude naturelle²) ;

² Politique, 1252a30 ss. ; 1254a17) Au point de départ, il y a la nature (φύσις) qui crée d'une part des êtres que leur intelligence destine à commander, d'autre part des êtres que leur seule force corporelle voue à l'obéissance. Postulat corollaire : tous deux, commandants et commandés, ont même intérêt. Les rapports maître-esclave sont alors étudiés dans une perspective à la fois théorique et pratique, sans escamoter les divergences de vue concernant le fondement — science ou violence — de l'autorité. Aristote propose ici une première définition de l'esclave : c'est un objet animé (ζῷον ἄνθρωπον), un instrument destiné à l'action (ἄργανον), qui commande aux autres instruments, un bien appartenant en propriété exclusive à son maître. Puis il développe cette thèse (Politique, 1254a21-1255a2). L'esclavage est conforme à une ordonnance générale et avantageuse de la nature. Celle-ci destine à cet usage (et voici une seconde définition de l'esclave) l'être capable de percevoir la raison sans pour autant la posséder en propre (ἄλογον ἄνθρωπον ἄνευ λόγου), et doté d'une vigueur corporelle singulière. Le maître, quant à lui, est par nature doté d'intelligence et d'aptitude à la vie civique. On admettra toutefois que, dans cette sélection intellectuelle et corporelle, la nature n'est pas à l'abri d'erreurs ; le maître doit avoir les qualités du maître et l'esclave, celles de l'esclave, néanmoins « le contraire se produit souvent » : μὴ ἔστιν ἄλλοις ἰσχυροῦς (1254b22). Au terme de cette démarche circulaire, la conclusion de (2) rejoint (1) : l'esclavage est naturel, juste et bénéfique. Mais (Politique, 1255a3-1255b15) cette « évidence » fait l'objet d'une contestation dont il est en un sens (ἄλογον) impossible de nier le bien-fondé. C'est qu'en réalité le terme esclave s'applique à deux situations différentes, un statut de nature (φύσις) et un statut légal ou de convention (νόμος) : c'est à propos de ce dernier qu'interviennent des divergences d'opinion. En effet, il est communément admis (ὁμοῦ) que, les prises de guerre appartenant au vainqueur, les vaincus soient réduits en esclavage ; disposition conventionnelle, c'est-à-dire légale : les Grecs, on le sait, reconnaissent l'autorité de la loi fondée sur la coutume. Disposition, toutefois, que nombre de juristes récuse, alors que d'autres, même des sages, l'admettent.

Voilà posé le problème du droit du plus fort. Le texte, à cet endroit, apparaît embarrassé, faute de différencier et de départager nettement les thèses en présence. C'est que la notion de force est susceptible de s'amalgamer avec celle de vertu et, si l'on ne prend soin de préciser la portée exacte de ces termes, aussi ambiguë en grec qu'en français classique, on arrive à la conclusion alternative que le droit réside soit dans la force violente (βία), soit dans la force morale, c'est-à-dire la qualité de l'intention (βούλησις , « bon vouloir, bienveillance »). Au reste, l'esclavage résultant de la guerre ne peut, aux yeux mêmes de ses partisans, être jugé équitable dans le cas où cette guerre est injuste — et dès lors qu'il s'agit de vaincus grecs, car la servitude en pareille circonstance peut être appliquée à des barbares. Conformément au préjugé — que partage encore le Stagirite — de l'indubitable supériorité hellénique, les Barbares, en effet, sont des peuples « naturellement voués au despotisme », c'est-à-dire à l'esclavage, de par leur infériorité intellectuelle et éthique. Dans ce cas, la nature ratifie opportunément la convention. Touchant l'esclavage par nature à l'intérieur du monde grec, reste tout de même à poser une question existentielle, question dont la portée réelle est finalement esquivée par une réponse toute théorique : dans le cas (mais dans ce cas seulement, et il n'est pas général) où existent des êtres conditionnés par la nature pour être respectivement maître et esclave, cette relation sert les intérêts des deux parties et produit une amitié réciproque. En réalité, le discours aristotélicien repose sur un postulat où s'observe une confusion subtile : conservant le principe traditionnel de la double source de l'esclavage, le philosophe substitue le terme nature au terme naissance accrédité dans la tradition et le droit. La règle « on naît esclave ou on le devient par suite de dispositions légales » s'exprime dans la Politique par la complémentarité physis-nomos. Cette thèse, d'ailleurs, ne comporte nulle véritable démonstration, et le Stagirite, en désaccord avec sa méthode habituelle, ne se soucie pas d'assurer la connexion entre théorie et pratique. On peut dès lors se demander s'il faut chercher ici le reflet d'une conviction personnelle ou celui d'une mentalité ambiante. D'ailleurs, l'exposé de la Politique constitue-t-il vraiment une défense de l'esclavage ? À cette question, les commentateurs modernes ont apporté diverses réponses.

Aristote voulait-il suggérer la réforme du système ou y était-il indifférent ? La doctrine qui nous apparaît aujourd'hui comme une justification de l'institution servile pouvait au contraire être perçue par les contemporains comme une attaque ; en effet, le Stagirite marque nettement la différence entre un esclavage naturel, qu'il s'efforce tant bien que mal de justifier, et un esclavage conventionnel qu'il incline à condamner en certains cas, sans s'aviser que tout esclavage est conventionnel, ni peut-être que l'esclavage qu'il défend correspondait à une situation anthropologique décalée de la réalité contemporaine. Une autre lecture a été proposée par d'autres spécialistes qui, par-delà l'apparente neutralité des textes en cause, décèlent une intention ironique dans le fait de s'interroger sur la légitimité du nomos et dans l'approbation conditionnelle accordée à ce dernier. Mais en dernière analyse, on peut trouver dans ce chapitre de la Politique un désaveu du point de vue "légaliste", car au fond seul l'esclavage naturel est justifiable aux yeux d'Aristote..

la nécessité d'empêcher, même par la force, le cannibalisme et d'autres conduites antinaturelles que les Indiens pratiquent.

l'obligation de sauver les futures victimes des sacrifices humains ;

l'ordre d'évangéliser que le Christ a donné aux apôtres et le Pape aux Rois Catholiques (Pape qui jouit de l'autorité universelle).

Las Casas réplique en démontrant :

la rationalité des indigènes au travers de leurs civilisations (l'architecture des Aztèques) ;

qu'il ne trouve pas dans les coutumes des Indiens de plus grande cruauté que celle qui pouvait se trouver dans les civilisations du Vieux Monde (la civilisation romaine avait organisé des combats de gladiateurs) ou dans le passé de l'Espagne ;

l'évangélisation et le fait de sauver les victimes des sacrifices humains n'est pas tant un devoir des Espagnols qu'un droit des Indiens.

Après la controverse, il semble bien que chacune des deux parties au débat se soit proclamée victorieuse. Ce n'était pas sans exemple dans les joutes scholastiques entre Universités. Une trentaine d'année plus tôt, Martin Luther et Johannes Eck s'étaient pareillement estimés tous deux vainqueurs après un débat théologique.

Après le débat : les retombées de Valladolid

Sur le plan territorial

Le débat des « justes titres » ne répond pas seulement aux scrupules de conscience des Rois, alertés par des ecclésiastiques bien intentionnés, mais aussi à la nécessité de justifier l'expansion espagnole devant les autres États d'Europe.

Après la Controverse de Valladolid, on observe un ralentissement des conquêtes mais qui est surtout dû au fait que les deux grandes aires de civilisation précolombiennes, le Mexique et le Pérou, étant conquises, le reste des territoires était composé de zones forestières et désertiques de peu d'intérêt pour l'Empire.

Sur le plan humain

Le débat intellectuel issu de la controverse de Valladolid a inspiré les *Nuevas Leyes de América*, compilation de plus de 6 000 lois en neuf livres. Le souci sincère de Bartolomé de las Casas d'épargner les Indiens les a préservés (par rapport à l'Amérique du Nord anglo-saxonne, notamment) mais paradoxalement, il est à l'origine, non de la naissance mais de la généralisation, de la Traite des Noirs vers l'Amérique : empêchés d'employer les Indiens comme travailleurs forcés, les Espagnols cherchent des esclaves et nouent des contacts avec des négriers africains, portugais, génois, français... qui leur vendent sur plusieurs siècles des millions d'esclaves.

À l'aube du XIXe siècle, Henri Grégoire conteste catégoriquement cette implication de Las Casas dans la généralisation de la traite des Noirs. Selon lui, l'accusation menée contre Las Casas est une calomnie montée de toutes pièces à partir des écrits d'Antonio de Herrera y Tordesillas.

Grégoire soutient que l'accusation ne repose pas sur des sources concrètes ou vérifiables. Il y démontre également que Las Casas n'est pas soucieux de la seule situation aux Amériques, mais s'oppose, de manière globale, à toute forme d'impérialisme.

La publication posthume de *Historia de las Indias*, en 1875 (soit plus de trois siècles après la mort de Las Casas), lui donne raison. Dans le tome III, Las Casas se repent d'avoir

accepté dans ses jeunes années, pour alléger le travail des Indiens, que les colons soient autorisés à faire entrer leurs esclaves noirs dans leurs *encomiendas* américaines (cette pratique existait cependant avant cet accord, Las Casas n'en est aucunement l'initiateur). À la suite de cet aveu, il condamne également cet esclavage, qu'il juge aussi injuste et inhumain que celui des Indiens. Herrera omet toutefois de mentionner ce repentir et donne ainsi lieu à un contresens que l'historiographie n'a cessé de répéter jusqu'à nos jours.

Sur le plan intellectuel

Las Casas publiera en 1552 sa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (« Très brève relation de la destruction des Indes ») dans laquelle il décrit les exactions des conquistadors. Ce livre, abondamment publié et commenté aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne est à l'origine de la Légende Noire de la colonisation espagnole et servira d'argument moral à ces puissances pour lutter contre l'Espagne, chercher à prendre sa place en Amérique et détourner l'attention des crimes et génocides de leur propre colonisation.

Dans les pays protestants, cet ouvrage servira d'argument pour présenter l'Espagne, pays catholique et monarchique, comme rétrograde et obscurantiste.

Dans les faits l'argument ne tient pas : le pouvoir monarchique espagnol, et l'église catholique romaine ont constamment édicté des lois cherchant à protéger les indiens et à garantir leur liberté (la tenue de la controverse de Valladolid, à la demande de Charles Quint et des autorités ecclésiastiques, en est un bon exemple). Au contraire, les responsables politiques et du Congrès nord-américains ont ouvertement provoqué et organisé la spoliation et l'élimination des populations indiennes dont ils convoitaient les territoires (extermination planifiée des bisons, *Indian Removal Act* de 1830, déportation massive et parage dans des « réserves »).

Téléfilm et réalité historique

La Controverse de Valladolid (1992) est surtout connue du grand public par un téléfilm³ réalisé par Jean-Daniel Verhaeghe, sur un scénario et d'après le roman éponyme de Jean-Claude Carrière qui s'inspire des faits réels, relatés ci-dessus.

La licence dramaturgique prise tant par l'écrivain que par le cinéaste a surtout consisté à ramasser en deux journées et en un seul lieu une polémique qui, dans la réalité, s'étala sur deux séances d'un mois chacune (l'une en 1550 et l'autre en 1551) au collège San Gregorio de Valladolid, et eut surtout lieu par échanges épistolaires. On y gagne en intensité dramatique et l'on permet ainsi à Jean Louis Trintignant (Sepúlveda) et Jean Pierren Marielle (Las Casas) de s'opposer en deux magnifiques numéros d'acteurs, alors qu'il n'est pas sûr que les deux hommes, qui furent certes les chefs de file des deux camps en présence, se soient jamais affrontés en une telle joute oratoire.

Le téléfilm raconte qu'au XVI^e siècle, soixante ans après la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, Charles Quint, qui règne sur l'Espagne convoque une assemblée sous l'égide du légat pontifical, afin de débattre de la question fondamentale : les indigènes indiens, dont elle a colonisé les territoires en Amérique, ont-ils une âme (sont-ils des hommes) ? De la réponse doit découler l'arrêt ou non de l'esclavage dont ils sont alors les victimes.

La controverse verra s'affronter le point de vue conservateur du chanoine Juan Ginés de Sepúlveda et celui humaniste du dominicain Bartolomé de Las Casas. Un des grands intérêts du film est de montrer comment des hommes a priori honnêtes et sincères peuvent arriver à une conclusion qui paraît, au niveau de l'élévation morale alléguée du XX^e siècle, parfaitement abjecte.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=0fJkaB871e4>

Le verdict mêle la faiblesse de la conscience morale du XVI^e siècle et les enjeux économiques. L'Église acceptera l'accession des indiens au statut d'être humain, mais l'issue de cette controverse en forme de procès sera marquée par un coup de théâtre qui aura des conséquences sur des millions d'hommes : il légitimera l'esclavage des noirs.

L'auteur du téléfilm exprime de façon exacte ce qui était la position de Las Casas à propos des esclaves noirs « importés pour épargner l'esclavage aux Indiens ». Le Dominicain y reconnaît qu'il a été partisan de cette idée dans sa jeunesse mais la répudie énergiquement. La position finalement adoptée (statut d'être humain pour les Amérindiens et légitimation de l'esclavage des Noirs) est mise sur le compte du légat pontifical (à l'identité non autrement précisée, alors qu'il y en avait un, lors de la Controverse historique qui a servi de modèle : il s'appelait Roncieri), incarné par Jean Carmet.

Jean-Claude Carrière précise en note préliminaire que le livre est une interprétation romancée de faits historiques. En réalité, si Las Casas et Sepúlveda ont largement échangé sur la question, on ignore s'ils se sont réellement rencontrés. En tout cas le débat a été essentiellement épistolaire. Surtout, le débat n'a pas porté sur l'humanité des indiens (cela avait déjà été tranché par le Pape Paul III), mais sur le mode d'évangélisation qu'il était nécessaire de mettre en place.

L'humanité des Indiens, l'existence de leur âme donc, n'a en réalité jamais été l'objet du débat puisque sans cela, Sepúlveda n'aurait jamais parlé du devoir de les évangéliser et ne se serait jamais autant étendu sur leur « péché d'idolâtrie ». Las Casas comme Juan Ginés de Sepúlveda s'accordèrent sur le devoir de conversion des Indiens qui incombe aux Espagnols mais diffèrent sur le moyen d'y parvenir.

Le téléfilm se termine par une scène très symbolique. Après que le légat ait proclamé la solution trouvée par l'Église, c'est-à-dire le statut d'être humain pour les Amérindiens et légitimation de l'esclavage des Noirs, tout le monde quitte la salle. Entre alors un Africain à l'air triste et résigné qui se met à balayer la salle...

Bilan

En ces années-là, la conquête de l'Amérique déclencha une polémique fameuse entre théologiens espagnols. Fondant sur Aristote et saint Thomas la légitimité de la colonisation et considérant l'infériorité naturelle des Indiens barbares comme une « juste cause » de guerre et d'asservissement, le théologien et historien Sepúlveda, le « Tite Live espagnol », fait l'apologie de l'esclavage. En revanche, le missionnaire dominicain Las Casas rejette un « aristotélisme » si scandaleusement opposé au message évangélique et, pour l'honneur de l'Espagne et de la chrétienté, combat l'assimilation Indien-Barbare et ses implications.

Francisco de Vitoria, père du droit des gens et théoricien du droit international, convaincu de l'égalité essentielle des peuples, s'efforcera quant à lui de définir les devoirs des colonisateurs face aux droits de populations circonstanciellement plus faibles.

Bien sûr, l'esclavage n'a pas été inventé à Valadolid en 1550, et l'on n'a pas non plus commencé, cette année-là, à capturer et à vendre des esclaves noirs. L'institution remontait à l'Antiquité et la traite existait déjà. Mais les mesures imposées par Charles Quint, favorables aux Amérindiens « qu'il fallait bien remplacer par des esclaves plus robustes » lui donna une nouvelle vitalité. Puis, en 1580, après la mort du roi Henri Ier (1512-1580), dit Henri le Cardinal, Philippe II d'Espagne, petit-fils légitime de Manuel Ier de Portugal, envoie le duc d'Albe s'emparer par la force du Portugal face au prétendant Antoine, petit-fils illégitime du même Manuel. Philippe devient à son tour roi de Portugal (1580-1598) sous le nom de Philippe Ier. Il fonde alors l'union ibérique qui tiendra jusqu'en 1640 date à laquelle le Portugal reprend

son indépendance. Dès lors, les colonies portugaises et espagnoles se trouvant sous un même drapeau, la traite se trouva facilitée et connut un nouveau dynamisme.

Durant un siècle, après cela, elle fleurit et prospéra, bien que les milieux intellectuels continuassent à polémiquer.

DE L'ESCLAVAGE DES NÈGRES

Pour combattre l'esclavage des nègres, MONTESQUIEU emploie le procédé de l'*ironie* : il feint de parler en partisan de l'esclavage, mais les arguments qu'il apporte sont ridicules, absurdes et odieux ; la thèse esclavagiste s'en trouve absolument déconsidérée, et cette méthode indirecte se révèle donc plus *efficace* qu'un plaidoyer ému en faveur des nègres. D'ailleurs, sous la froideur affectée de l'ironie, il est aisé de discerner les véritables sentiments de l'auteur : sa *généreuse indignation* est sensible dès le début ; d'abord contenue, elle éclate à la fin du chapitre. L'action des philosophes aboutira à la suppression de l'esclavage par la Convention en 1794.

Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû¹ mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.

Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre.

On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir...

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, était d'une si grande conséquence², qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.

Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées³, est d'une si grande conséquence⁴.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens⁵.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains : car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié ? (XV, 5).

À l'ironie de Montesquieu (on reconnaît sa réfutation célèbre de l'esclavage au livre XV de *L'esprit des lois*, reprise ci-dessus) et à l'indignation de H. Wallon, les exégètes des XIXe et XXe siècles ont souvent préféré des « stratégies d'explication » : interprétation historiciste ou justification socio-éthique du système.

OUVERTURE

La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité¹

Nous sommes en Espagne au XVI^e siècle. Christophe Colomb vient de découvrir les Amériques (1492). Espagnols et Portugais entreprennent la colonisation du Nouveau Monde. La population indigène se voit décimée par la variole, la rougeole et les massacres. Les « Indiens » sont également dépossédés de leurs terres et enrôlés de force selon le système de l'*encomienda* ou du *repartimiento* qui accorde à chaque colon, selon son rang et sa fortune, un certain nombre d'indigènes corvéables à merci. L'Église réagit à plusieurs reprises. Le sermon du franciscain Cordoba en 1511, dans la cathédrale de Saint-Domingue, lance une accusation terrible contre la colonisation. Le pape Paul III condamne l'esclavage des Indiens, en 1537, par la bulle *Sublimis deus* puis par la lettre *Veritas ipsa*. Les princes s'en mêlent également. Déjà Isabelle la Catholique, reine d'Espagne, s'était indignée des pratiques des premiers conquistadors. À son tour, l'empereur Charles Quint promulgue les *Lois de Burgos* (1512), puis les *Leyes novas* (1542), censées protéger les Indiens. Elles ne seront jamais vraiment appliquées et les *Encomiendas* ne seront abolies qu'en 1720. Bref, ni les directives de l'empereur, ni celles de l'Église ne réussissent à enrayer l'esclavage des Indiens et le massacre continue.

C'est dans ce contexte que Charles Quint et les papes Paul III (1534-1549) puis Jules III (1550-1555) décident d'organiser cette controverse de Valladolid qui s'étalera sur presque une année, d'août 1550 à mai 1551, en présence d'une quinzaine de théologiens. La question est de savoir qui sont les Indiens : des êtres inférieurs ou des hommes comme nous, les Européens ? Le pape envoie un légat, le cardinal Roncier, présider le débat qui oppose Las Casas à Sepúlveda. Las Casas est un dominicain, ex-évêque de Chiapas au Mexique. C'est l'avocat des Indiens. Il a laissé de nombreux écrits et notamment *La Très Brève Relation de la destruction des Indes*². Sepúlveda est un jésuite, grand théologien, chroniqueur et confesseur de l'empereur, traducteur d'Aristote. Les enjeux sont énormes. L'Empire engrange l'or et l'argent des mines récemment découvertes. Charles Quint vient de chasser les Maures d'Espagne mais il ne peut s'étendre à l'Est où veille Soliman le Magnifique et se voit contesté au Nord par des États rétifs comme la France ou l'Angleterre.

1. D'après le roman très documenté de J.-C. Carrière, *La Controverse de Valladolid*, Paris, Pocket, 1992.

2. B. de Las Casas, *La Très Brève Relation de la destruction des Indes*, Paris, La Découverte, 1996.

L'expansion économique et politique de l'Empire ne peut donc s'effectuer qu'à l'Ouest (les Amériques) ou au Sud (l'Afrique).

Concernant l'identité des Indiens, les contradicteurs disposent de plusieurs grilles. Théologique : sont-ils des démons, des êtres que Dieu refuse, ou des fils de Dieu ? Métaphysique : sont-ils des êtres humains comme nous ou plutôt des êtres d'une humanité inférieure, comme ces « esclaves de nature » d'Aristote ? Un spectre anthropologique : sont-ils des bêtes, des sortes de singes ? Des sauvages, de bons sauvages, comme le pense Colomb au début de son exploration ? Ou des barbares cruels qui se livrent à des exactions de toutes sortes et en particulier à des sacrifices humains ? Ne sont-ils pas finalement des hommes semblables à nous, ni meilleurs ni pires ? De la qualification des Indiens va dépendre leur traitement : comment faut-il se comporter dans la colonisation ? Et même, qu'est-ce qui justifie de conquérir ces terres lointaines ? La controverse prend bien l'allure d'un diagnostic. C'est pourquoi on y retrouve sans peine la triade conceptuelle inhérente à toute problématisation : données, conditions et registre³.

Métaphysique et théologie

Le problème théologique revient sur une question déjà tranchée depuis la bulle *Sublimis deus* du pape Paul III qui affirmait, dès 1537, l'humanité des Indiens et leur filiation divine. Pourtant Sepúlveda reprend deux arguments traditionnels. Celui de la révélation primitive d'abord : comment se fait-il que ces peuples lointains n'aient pas été instruits du christianisme, puisqu'il est dit, dans les Évangiles, que les apôtres s'en sont allés convertir toutes les nations ? Ensuite, comment ne pas voir la main de Dieu dans l'extermination des Indiens ? Si c'étaient vraiment ses enfants, permettrait-ils ces massacres ? En réalité la colonisation s'inscrit dans le dessin divin. Dieu punit les Indiens de leur idolâtrie et les Espagnols ne sont que son bras armé. Bref, Dieu est avec nous !

Sur le premier point (la révélation primitive) il y a accord sur les conditions et désaccord sur les données. Las Casas voit des restes de croix primitives là où, pour Sepúlveda, il n'y a que du vieux bois. Il ne s'agit que d'un litige. Alors que sur le deuxième point (la providence), le désaccord porte sur les conditions du problème : il y a différend⁴. Pour Las Casas, la victoire ou la défaite des peuples ne sont pas des signes d'élection ou de condamnation divine. Il ne nie pas les données, tout son plaidoyer porte précisément sur les malheurs des Indiens, mais il reformule entièrement le problème. Comment expliquer la défaite des Indiens ? Par des causes

3. M. Fabre, « Deux sources de l'épistémologie des problèmes : Dewey et Bachelard », *Les Sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 38, n° 3, 2005, p. 53-68, et C. Orange, « Problématisation et conceptualisation en sciences et dans les apprentissages scientifiques », *ibid.*, p. 69-94.

4. Au sens d'Olivier Abel et non de Lyotard (O. Abel, *L'Éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, PUF, 2000).

humaines trop humaines : trahison, supériorité des armes et barbarie ! Alors que Sepúlveda fait des Indiens tantôt des sauvages, tantôt des barbares et tantôt des démons, Las Casas retourne ces accusations contre les Espagnols. On doit donc remonter des thèses aux problèmes. Las Casas et Sepúlveda ne construisent pas le problème de la même façon. C'est qu'ils mobilisent – bien qu'à l'intérieur du catholicisme – deux systèmes de valeurs, deux registres axiologiques différents. D'un côté le « dieu terrible » de l'Ancien Testament qui élit son peuple (le peuple juif) parmi tous les autres peuples qu'il n'hésite pas à combattre et même à exterminer, de l'autre le « dieu bon » des Évangiles, qui ne fait pas de différences entre ses enfants.

Ce qui complique les choses, c'est que les catégorisations théologiques et philosophiques ne se recoupent pas. Si les Indiens ne sont que des animaux, pourquoi Dieu s'acharnerait-il sur eux pour les punir de leur idolâtrie ? Si ce sont des hommes inférieurs, font-ils tout de même partie du peuple de Dieu ? Et si ce sont des hommes comme nous, comment faut-il les traiter pour les évangéliser ? Il s'agit donc de dégager le registre métaphysique sous-jacent à la controverse et à partir duquel seront définies les conditions du problème anthropologique. En tout cas, l'énoncé « les Indiens ont-ils une âme ? » s'avère trop imprécis. En effet, si l'on suit Aristote, le maître de Sepúlveda, même les animaux ont une âme. L'âme est la forme d'un corps, l'ensemble de ses fonctions⁵. Dans le vivant, il y a une hiérarchie d'âmes : nutritive, sensitive, désirante, locomotrice, connaissante. Les animaux ont bien des âmes mais non l'âme raisonnable. Et il peut y avoir des êtres à l'apparence humaine mais à qui manque la partie délibérative, intellectuelle de l'âme. Thomas d'Aquin reprendra cette théorie aristotélicienne en l'aménageant quelque peu pour la rendre conforme à la doctrine chrétienne. Encore une fois, la question de l'humanité des Indiens peut paraître incongrue dans le cadre du catholicisme qui semble déjà l'avoir tranchée. Si tous les hommes sont fils de Dieu, alors il ne saurait y avoir d'humanités inférieures. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, nous sommes tous frères, comme le dit saint Paul. C'est ce que ne cessera de rappeler Las Casas. Mais, dans le christianisme du XVI^e siècle, l'idée qu'il puisse y avoir plusieurs types d'humanité, c'est-à-dire des races inférieures ou supérieures, a toujours cours. C'est la thèse de Sepúlveda : les Indiens sont bien des êtres humains mais ce sont des humains inférieurs, des « esclaves nés ». La théologie chrétienne s'élabore sur le socle philosophique grec. Et dans cette synthèse c'est quelquefois la philosophie qui l'emporte. Ce que dénonce Las Casas : c'est saint Paul contre Aristote. Encore s'agit-il d'un Aristote simplifié, puisque la théorie de l'esclavage se voit ici débarrassée des restrictions que le philosophe lui apportait. À quels signes peut-on reconnaître un « esclave né », demandait Aristote, si on ne peut se fier ni au corps ni à l'âme ? N'y a-t-il pas de prétendus esclaves qui mériteraient d'être libres, et inversement, des hommes libres qui ont une âme d'esclave⁶ ? Sepúlveda ne sera

5. Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, 1969, II, 2, 4132b.

6. Aristote, *Politique*, Paris, Vrin, 1970, I, 6, 1254b.

pas trop surpris d'apprendre que certains Indiens (des fils de princes aztèques tout de même !) offrent toutes les apparences d'hommes libres puisqu'on peut leur faire écrire des vers latins dans le collège de Mexico. Il peut toujours y avoir des exceptions, concédera-t-il, comme Aristote lui-même l'avait remarqué.

Todorov⁷ situe la construction du registre métaphysique de la discussion autour des relations d'égalité ou d'inégalité entre les hommes. Sepúlveda reste tributaire d'une vision hiérarchique du monde dans laquelle toute différence s'interprète en termes d'infériorité ou de supériorité. Pour Las Casas, au contraire, tous les hommes sont égaux. Mais on fait trop vite de l'avocat des Indiens un précurseur des Lumières sans remarquer assez que son humanisme reste tout entier à l'intérieur du catholicisme qui fonctionne comme le super-registre de la controverse. Au légat qui lui demande « comment sont-ils ? » Las Casas répond en créditant les Indiens de vertus chrétiennes : ils sont doux et tendent l'autre joue, comme le recommande l'Évangile, généreux, hospitaliers, incapables de mentir. Non seulement ils sont disposés au christianisme, mais ils sont plus près de l'Évangile que ceux qui prétendent les convertir. L'égalitarisme de Las Casas ne renvoie donc pas à une nature qui serait la même chez tous les hommes, mais au fait que tous les hommes sont frères car tous également fils de Dieu.

L'esprit d'observation et les vertiges de la similitude

La construction de ce registre métaphysique va naturellement affecter le diagnostic anthropologique⁸. On peut parler d'enquête car nous sommes à l'aube de cette Renaissance (celle de Rabelais et de Montaigne) qui verra monter le souci des « positivités », historiques ou anthropologiques⁹. La *Casa de Contratación* de Séville joue un rôle de centralisation administrative et économique mais aussi d'académie scientifique. Bientôt vont naître les premiers traités de géographie systématique qui décrivent à la fois les territoires et les mœurs des habitants¹⁰. Une curiosité ethnographique va naître pour ces humanités différentes qui interrogent l'unité du genre humain. Ce goût nouveau pour les faits est bien mis en scène dans le roman de Carrière. Si l'idole (une statue du dieu Quetzalcóatl) qu'apporte Sepúlveda n'est qu'un argument rhétorique au service d'une thèse, il n'en est pas de même pour les spécimens d'Indiens, produits par le légat et sur lesquels vont être effectuées une série « d'expériences » requerrant « des yeux sans préjugés ». C'est ici que la controverse prend tout à fait l'allure d'un diagnostic. Or tous les rapports

7. T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 157-159.

8. On mobilise ce genre de diagnostic chaque fois que l'altérité fait problème, comme par exemple dans le cas des « enfants sauvages ». Voir M. Fabre, « Le docteur Itard, héros controversé de l'éducabilité », *Les Sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, vol. 30, n° 1, 1997, p. 35-52.

9. G. Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale II, Les Origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967.

10. Entre autres, l'œuvre du franciscain Sahagun, *Histoire générale des choses de la nouvelle Espagne*.

médicaux concluent à la similitude physique : les corps des Indiens sont semblables aux nôtres et leurs femmes peuvent être fécondées par des Espagnols, comme d'ailleurs l'a surabondamment montré la colonisation. C'est sur les traits moraux que l'on discute : les Indiens sont-ils capables de progrès ou seulement d'imitation ? Ont-ils un sens esthétique ? Rien de moins évident si l'on en juge par la laideur de leurs idoles ! Se scandalisent-ils si l'on détruit leur idole sous leurs yeux ? Quand on menace leurs enfants, manifestent-ils des instincts maternels ou paternels ? Comment interpréter leur habileté naturelle ? Si le rire est le propre de l'homme, sont-ils capables d'humour ? Ils resteront impassibles devant les pitreries des bouffons du roi, mais se tiendront les côtes à la chute du légat ratant sa descente d'estrade.

Comme il fallait s'y attendre, les expériences ne concluent pas. Les contradicteurs restent sur leur position. C'est que là encore Sepúlveda et Las Casas construisent leurs problèmes tout à fait différemment. Le débat engage bien l'idée de similitude. Mais pour Sepúlveda, cette similitude joue de manière simple : la ressemblance entre les hommes est l'œuvre de Dieu, les différences sont l'œuvre du démon. De sorte que tout ce qui n'est pas européen est inhumain. Au contraire, Las Casas dialectise l'idée de similitude. Les Indiens, malgré tout ce qui nous sépare d'eux, sont nos semblables, ils sont « comme » nous. Tout tient évidemment dans ce « comme » ! La similitude s'éprouve avant de se prouver. Cette sympathie exige de regarder l'autre « avec d'autres yeux que les yeux ordinaires ». Aussi Las Casas est-il le seul à s'apercevoir que les spécimens d'Indiens grelottent de fièvre, qu'ils sont épuisés. Pour lui, ce ne sont pas les cobayes d'une expérience douteuse, mais des prochains sur lesquels il se penche avec compassion. Et quand il veut passer de la sympathie à la preuve, Las Casas y perd, sinon son latin, du moins sa logique. Dire d'une part que les Indiens ne sont pas des démons, que ce sont plutôt les Espagnols qui le sont, et d'autre part que les Indiens sont semblables aux Espagnols, ces équivalences boiteuses ne peuvent manquer de choquer des logiciens aussi avertis que Sepúlveda et le légat. Las Casas s'en tire de justesse en dégageant vers le métaphorique : par la fièvre de l'or, les Espagnols sont *devenus comme* des démons et ils ont fait les Indiens à *leur image*.

Bref, regarder les Indiens avec d'autres yeux, cela signifie les voir « comme en un miroir où nous chercherions notre propre visage, oublié, lointain ». Or le miroir murmure à Las Casas : « Voici ce que tu as été, voici ce que tu pourrais être encore ». Là est le danger ! Car on pourrait soupçonner l'avocat des Indiens de vouloir passer de l'autre côté du miroir, de devenir l'Autre. Ce que ne manque pas d'insinuer Sepúlveda : attention Las Casas, vous êtes sur le point de vous faire Indien vous-même et donc idolâtre ! Quand l'ombre de l'Inquisition passe, nous dit Carrière, toute l'assistance frémit ! Finalement, par quel biais l'avocat des Indiens peut-il s'en tirer ? En faisant fond sur l'histoire. Les Indiens sont bien comme nous, mais comme nous autrefois. Quand nous nous regardons dans le miroir des Indiens, ceux-ci nous renvoient bien notre visage, mais un visage ancien et oublié. Voilà pourquoi nous peinons à nous reconnaître. Si les Indiens sont barbares, ils le sont

comme nous l'étions il y a peu, et comme nous le sommes encore souvent aujourd'hui, dans la colonisation précisément. Soyons modestes, si jadis le Dieu d'Abraham lui-même ne détestait pas les sacrifices humains, pourquoi s'étonner que les dieux des Indiens en réclament ? Peut-on traiter d'hommes inférieurs, « d'esclaves nés », les Juifs qui pratiquaient des actes que nous jugeons si barbares aujourd'hui ? Et nous-mêmes, hommes soi-disant civilisés, l'avenir nous jugera sans doute, à notre tour, bien barbares. Entre l'ethnocentrisme et le relativisme, La Casas défend une sorte d'évolutionnisme avant la lettre qui fait de l'Autre une étape de notre histoire, un monument de notre passé. Les Indiens sont un peuple enfant, ils sont notre enfance.

Le théologico-politique : théocratie et droit naturel

L'Empire romain germanique, comme du reste tout le monde médiéval, se fonde sur la complémentarité de la *potestas* (le pouvoir séculier de l'Empereur) et de l'*auctoritas* (le pouvoir spirituel du pape). Mais, alors que l'Empereur ne règne qu'à l'intérieur de frontières bien délimitées, le pouvoir du pape prétend valoir pour le monde entier. Dès lors la papauté s'impose comme la plus haute autorité internationale et s'arroge le droit de délivrer aux puissances temporelles des mandats d'évangélisation comme de colonisation. Si bien que, lorsque les conquérants espagnols prennent possession d'une nouvelle terre, ils font lire aux populations indigènes le *Requerimiento*, par lequel le pape accorde au roi d'Espagne (en l'occurrence Charles Quint) la souveraineté sur les nouvelles terres et leurs habitants¹¹. Ainsi la colonisation a-t-elle pour justification officielle l'extension du royaume de Dieu. Il est significatif que l'année 1492 marque à la fois la découverte des Amériques par Colomb et la reconquête de Grenade sur les Maures, laquelle vient en quelque sorte concrétiser la devise de Charles Quint : « paix aux chrétiens, guerre aux infidèles ». Ces deux événements manifestent l'extension du catholicisme et viennent compenser la progression du protestantisme en Europe. Cet expansionnisme chrétien justifie la constitution des empires coloniaux espagnols et portugais qui se partagent l'Amérique et l'Afrique par le traité de Tordesillas (1494) au grand dam des autres princes de l'Empire.

Dans ce contexte, l'opposition de Sepúlveda et de Las Casas recouvre celle de l'augustinisme politique et de la théorie encore balbutiante du droit naturel. Pour Augustin qui réfléchissait sur la chute de l'Empire romain, seul le christianisme pouvait sauver la cité en fondant l'autorité temporelle sur celle de Dieu. Augustin distinguait cependant les prérogatives du pouvoir temporel de celles du spirituel : l'État doit protection à l'Église mais ne se confond pas avec elle. Mais certaines thèses d'Augustin, comme l'appel au bras séculier en matière d'hérésie, ou encore la justification des conversions forcées (« Forcez les à entrer »), devaient donner

11. G. Gusdorf, *Les Sciences humaines...*, p. 417.

naissance à l'augustinisme politique¹². Cette doctrine fonde alors le politique dans le théologique, l'Empire dans l'Église. Une telle théocratie fonde la colonisation sur le devoir de convertir tout ce qui peut l'être. Donc ou bien les Indiens sont des hommes comme nous et alors il faut les convertir, même de force, ou ils refusent absolument cette conversion, ce qui montre qu'ils ne sont que des « esclaves nés ». Dans les deux cas, la colonisation, même violente, se voit justifiée. Telle est en substance l'argumentation de Sepúlveda. C'est contre cette doctrine qu'au sein même de l'Université médiévale s'échafaude une théorie du droit naturel, fondée sur la philosophie politique de Thomas d'Aquin, laquelle s'efforçait d'équilibrer droit humain et droit divin¹³. La position de Las Casas est sans doute en retrait par rapport à celle du juriste Vitoria sur la question du droit naturel auquel il préfère le droit divin. Elle est cependant plus avancée sur la question coloniale. Pour Las Casas, les Indiens sont maîtres chez eux. Il faut donc renvoyer colons et soldats à la maison et laisser les religieux accomplir pacifiquement leur mission d'évangélisation.

L'autre opposition théologico-politique concerne la question de la guerre juste. Pour Thomas d'Aquin, il y a un droit naturel des peuples à la liberté, la souveraineté, la propriété. Et la guerre n'est juste qu'à certaines conditions très précises : intention défensive, réparation d'une injustice, ingérence dans le cas où le droit des gens serait bafoué¹⁴. C'est précisément sur cette question que Las Casas se trouve en difficulté : les sacrifices humains des Aztèques ne légitiment-ils pas une intervention civilisatrice ? Et c'est ici qu'il s'avère le plus moderne puisqu'il a l'audace de présenter ces sacrifices sanglants comme des preuves d'une sensibilité religieuse semblable à la nôtre même si elle se trompe d'objet. De même, en contestant le principe théocratique de la conversion forcée, fait-il son droit au respect de la vie et de la liberté. Sepúlveda – en bon augustinien – met le salut au-dessus de tout. La perte d'une seule âme non baptisée est un malheur plus grand que la mort d'innombrables innocents. Ce qui, pour lui, justifie l'Inquisition, la torture pour cause de conversion. Las Casas répond que les innocents sont « de droit divin » sous la protection de l'Église, que toute violence suscite la haine et perpétue ainsi la chaîne du mal. À vouloir convertir de force, on inculque la violence, laquelle ouvre plus sûrement les portes de l'enfer que le culte des faux dieux. Las Casas refuse-t-il le principe augustinien, comme le suggère Todorov ? La vie humaine aurait-elle pour lui plus de prix que le salut de l'âme ? Mais, pour Las Casas, si la conversion ne peut être forcée, c'est qu'elle doit aller dans le sens de la vie. Ainsi, l'opposition abrupte de l'augustinisme entre le salut de l'âme et le respect de la vie

12. Au XVI^e siècle, l'augustinisme politique renaît avec la tradition ostiensiste (d'après le nom du théologien Henri de Suse, cardinal d'Ostie).

13. À cette conception plus modérée est associé le nom de Francisco Vitoria (professeur à Salamanque, ami d'Érasme, conseiller de Charles Quint).

14. Les théologiens médiévaux avaient déjà élaboré une théorie de la guerre juste en distinguant le *jus ad bellum* (le droit de faire la guerre) et la juste conduite dans la guerre, le *jus in bello*.

lui paraît nulle et non avenue : c'est un faux problème. Il se plaît à rappeler que Dieu est à la fois la vérité et la vie ! Il s'agit donc bien de reconstruire le problème qui, décidément, s'avère mal formulé par l'augustinisme politique. En réalité, dit Las Casas, nous devons maintenir les Indiens vivants et les convaincre par la douceur de la vérité du catholicisme. Une once de droit naturel, un minimum de diplomatie et beaucoup de compassion devraient finalement réconcilier tous les intérêts : l'extension de l'Église, l'honneur de l'Empire et le bonheur des Indiens. Pour Las Casas, la doctrine thomiste de la guerre juste a été pervertie par l'augustinisme politique. Les sacrifices humains des Aztèques servent en réalité de prétexte au pillage et au massacre. En fait, dit Las Casas, derrière le souci du salut je lis, « Dieu, c'est mon intérêt ! C'est ce qui justifie mes crimes ».

Conclusion

Dans la joute oratoire qui oppose Sepúlveda à Las Casas, les « litiges » (les oppositions de solutions) à la fois révèlent et cachent des « différends » (des oppositions dans la manière de construire les problèmes). Historiquement la solution s'avère décevante puisqu'elle ne reconnaîtra l'humanité des Indiens qu'en la refusant aux noirs d'Afrique, autorisant par là toutes les « triangulaires ». Mais c'est bien au niveau des problématiques que quelque chose se joue, puisqu'à l'intérieur même du catholicisme s'esquisse une nouvelle manière de construire les problèmes de l'Autre, qui certes n'est pas encore celle des Lumières, mais qui rompt pourtant avec la théocratie de l'augustinisme politique. Autrement dit, Sepúlveda et Las Casas se situent bien à l'intérieur d'un super-registre (le catholicisme) mais le premier construit les problèmes en greffant une axiologie vétéro-testamentaire (le dieu terrible et le peuple élu) sur la doctrine aristotélicienne de l'esclavage, tandis que la problématique du second fait fond sur le dieu bon de l'Évangile dont nous serions tous les fils. À chaque époque ses intégristes !

On l'a vu, les présupposés des contradicteurs sont trop forts pour se voir relativisés par les positivités. Ici les données jouent le rôle d'*exempla* : elles servent à illustrer les thèses en présence et ne sont pas susceptibles de les falsifier. Le genre rhétorique est d'ordre judiciaire : les avocats plaident leur dossier et le juge (le légat) tranche. Nous ne sommes pas dans un colloque scientifique ou philosophique. Et si les litiges cachent des différends, ceux-ci n'empêchent pas les compromis. Mais justement, cette façon qu'a le légat de donner raison à Las Casas sur les Indiens et à Sepúlveda sur les noirs d'Afrique montre bien que l'action oblige à toutes sortes d'arrangements plus ou moins consistants sur le plan théorique ou éthique. Une pensée exigeante nous oblige toutefois à déterminer à quel niveau précisément se situe cette « distance entre les hommes » que la rhétorique, selon Meyer, s'emploie à négocier¹⁵.

15. M. Meyer, *Questions de rhétorique*, Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche – Biblio Essais), 1993.

Dans l'appréciation de cette distance, la question des enjeux s'avère déterminante. Leur compréhension permet de ne pas être dupe des rationalisations idéologiques. La solution du légat préserve les enjeux économiques et politiques de la colonisation tout en endormant provisoirement la mauvaise conscience catholique. Il faudra tant d'autres Valladolid pour la réveiller ! Finalement, tout se joue, non sur la scène mais dans les coulisses. Jean Claude Carrière le suggère d'ailleurs en décrivant les conciliabules nocturnes du légat avec les colons (l'économie) ou le comte Pittaluga (la politique), dans les intermèdes de la controverse. Le débat n'en est pas invalidé pour autant car alors, il faudrait rejeter du même coup l'idéologie et le discours qui la dénonce. La critique de la colonisation est aussi vieille que la colonisation elle-même et ne cessera sans doute qu'avec elle. Du moins espérons-le !

Michel FABRE

CREN, Université de Nantes