



HAL
open science

Les Dominicains et les Indiens

Gaëlle Demelemestre

► **To cite this version:**

Gaëlle Demelemestre. Les Dominicains et les Indiens. Clio@Thémis : Revue électronique d'histoire du droit, 2019, Droit et anthropologie (2) Archéologie d'un savoir à la Renaissance, 16, 10.35562/clio-themis.475 . halshs-01943494

HAL Id: halshs-01943494

<https://shs.hal.science/halshs-01943494>

Submitted on 31 Aug 2022

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

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



Les Dominicains et les Indiens

Résumé : La conquête du Nouveau Monde a très rapidement suscité dans l'Espagne du XVI^e siècle de violents débats, centrés autour de deux interrogations majeures portant sur le droit des Espagnols à la conquête et à la domination des Indes et sur leur droit à réduire les Indiens à l'esclavage. Pour y répondre, les théologiens et juristes espagnols de l'ordre de saint Dominique ont procédé à deux grandes innovations, que le présent article entreprend de développer. La première a été d'appuyer et de conforter leur raisonnement juridique en se fondant sur des considérations anthropologiques, ce qui les a conduits à dégager des droits humains inaliénables. La seconde a été d'envisager que le contexte social avait un impact sur le développement des facultés rationnelles, pouvant expliquer l'étrangeté des mœurs indiennes.

Abstract : *The conquest of the New World prompted very violent debates in Spain in the sixteenth century, centered on two major questions concerning the right of the Spaniards to the conquest and domination of the Indies and their right to reduce Indians to slavery. To answer these questions, the Spanish theologians and jurists of the order of Saint Dominic have made two great innovations, which this article undertakes to develop. The first was to support and reinforce their legal reasoning on the basis of anthropological considerations, which led them to release inalienable human rights. The second was to consider that the social context could have an impact on the development of rational faculties, which can explain the strangeness of Indian manners.*

Mots clé : droit – anthropologie – doctrine de la guerre juste – *dominium* – liberté – raison naturelle

Keywords : *law – anthropology – Just War Theory – dominium – freedom – natural reason*

1. La conquête du Nouveau Monde par les conquistadores espagnols a très rapidement suscité de violents débats dans l'Espagne du XVI^e siècle¹. Dès ses origines, elle avait pris la forme d'une colonisation d'exploitation de la main d'œuvre indienne aux profits tellement importants que ses promoteurs opposaient une vive résistance à ceux qui contestaient leur monopole. Tel était le cas des théologiens et juristes espagnols, en particulier, qui s'étaient rapidement interrogés sur la validité du prétendu droit de conquête de ces terres par la Couronne. La découverte et l'asservissement des peuples amérindiens avaient en effet immédiatement suscité deux interrogations centrales : de quel droit les Espagnols pouvaient-ils prétendre à la conquête et à la domination des Indes ? Et même si l'on concédait qu'ils avaient le droit de les coloniser, de quel droit pouvaient-ils réduire les Indiens à l'esclavage, ou les contraindre au travail forcé ? Ces deux questionnements sur le statut juridique de la conquête et de l'exploitation des Amérindiens ont structuré l'une des plus importantes controverses du XVI^e siècle, aux retombées majeures puisqu'il s'agissait rien de moins que de savoir si les Indiens étaient membres de l'humanité, et si c'était le cas, si le droit s'appliquait également à eux ou s'il fallait tenir compte de leur supposée infériorité.

¹ Pour les aspects historiques de la conquête espagnole des Amériques, voir P. Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, Presses universitaires de France, 1969 ; F. M. Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Madrid, Editora Nacional, 1981. Pour ses aspects juridiques et les débats qu'elle a fait naître, voir S. Zavala, *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé editores, 1944 ; L. V. Pereña, *La idea de justicia en la conquista en América*, Madrid, MAPFRE, 1992 ; *La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit*, dir. C. Val Julián, Lyon, ENS Éditions, 1996 ; D. Alland, « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les Indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », *Droits*, 46, 2007, p. 19-40.

2. Percevant bien la fragilité des titres qu'ils pouvaient avoir sur ces territoires, dont l'acquisition reposait uniquement sur une prise de possession de fait, Ferdinand et Isabelle avaient très tôt cherché à la fonder juridiquement. C'est à cette fin qu'Alexandre VI avait émis en 1493 ses fameuses bulles de donations concédant aux Rois Catholiques le *dominium* sur les terres découvertes, avec le devoir d'en évangéliser les populations². Or, ce titre de conquête conféré par le pape est très rapidement disqualifié par les théologiens, qui montrent que le pape n'a ni pouvoir temporel ni autorité sur ces peuples païens, et qu'il ne possède pas la compétence de conférer au prince un *dominium* sur eux³.

3. D'où la mise en avant d'un deuxième titre qui, arguant de la servitude naturelle des Indiens, donnait aux Espagnols le droit de les placer sous tutelle. Il semblait prouvé, à partir de leur façon de vivre, de leurs mœurs, habillement, rites et coutumes, qu'ils étaient esclaves par nature, ce qui conférait aux Espagnols le droit légitime de s'en déclarer les maîtres. D'abondantes justifications théologiques de leur origine servile ont été apportées. Par une reconstruction généalogique qui les faisait descendre du peuple juif ou des Cananéens, il était démontré qu'il s'agissait de populations destinées par Dieu à être asservies par les Espagnols⁴. De là la légitimité de l'*encomienda*, qui instaurait un lien juridique de dépendance entre un certain nombre d'Indiens et le colon (*encomendero*), la plupart du temps un ancien conquistador. Pour contourner l'interdiction de l'esclavage des Indiens promulguée par Isabelle, les *encomenderos* justifiaient le travail forcé par le besoin de main-d'œuvre pour l'exploitation des sols et sous-sols et par le refus du salariat par les Indiens⁶.

4. Ces pratiques ont cependant été très tôt violemment combattues par certains des missionnaires envoyés en Terre Nouvelle. Le dominicain Antonio de Montesinos s'oppose ainsi explicitement à l'*encomienda* dès 1511. Dans son sermon retentissant *Vox clamantis in deserto*, prononcé le 21 décembre 1511 à Saint-Domingue (capitale de l'île d'Hispañola), devant l'ensemble des dignitaires espagnols, il dénonce « l'esclavage, les travaux forcés et excessifs, les mauvais traitements auxquels les Espagnols soumettaient les Indiens⁷ », et rappelle le devoir d'amour du prochain de tout chrétien⁸. Le combat gagne en intensité

2 On les dénomme les *Bulles Alexandrines*. Elles accordaient au roi d'Espagne le patronage réel et le vicariat des Indes. La première de ses bulles est la fameuse bulle *Inter Caetera* du 3 mai 1493 dite de « donation », où Alexandre IV confie à la Couronne espagnole (à l'époque Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon) la mission d'évangéliser les populations découvertes. Elle ne fut jamais abolie. Sur le contexte et le contenu de cette donation, voir J. H. Elliot, *Imperial Spain, 1469-1716*, Londres, Penguin Books, 1990, p. 53-55 et 101-104 ; A. Quenum, *Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1993, p. 77-78 ; M. Escamilla-Colin, « La question des justes titres : repères juridiques. Des Bulles Alexandrines aux Lois de Burgos », *La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit*, op. cit., p. 81-103.

3 Ce point sera développé ci-dessous, avec les références bibliographiques des auteurs qui invalident ce supposé droit de conquête conféré par le pape aux souverains.

4 Pour une analyse très détaillée de l'ensemble de ces arguments, on se reportera à G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques, Théâtète, 2000.

5 Dans la première phase de développement de la colonisation indienne, l'*encomienda* était l'institution qui encadrait la relation entre les colons et les Indiens. Elle était à la fois au service des intérêts religieux de la Couronne et des intérêts économiques des conquistadores. Voir R. Sánchez Domingo, « Las Leyes de Burgos de 1512 y la Doctrina Jurídica de la Conquista », *Revista Jurídica de Castilla y León*, 28, 2012, p. 25.

6 J. Pérez, *De l'humanisme aux Lumières. Études sur l'Espagne et l'Amérique*, Madrid, Casa de Velazquez, 2000, p. 376. Pour une analyse du système de l'*encomienda* et de l'exploitation de la population indienne, voir S. Zavala, *La encomienda Indiana*, Madrid, Editorial Porrúa, 1935 ; R. Himmerich y Valencia, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, Austin, Paperback, 1991 ; T. J. Yeager, « Encomienda or Slavery ? The Spanish Crown's Choice of Labor Organization in Sixteenth-Century Spanish America », *The Journal of Economic History*, 55/4, 1995, p. 842-850.

7 R. H. Martin, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, Paris, Cerf, 1997, p. 25-26. Ce sermon, prononcé « en présence du gouverneur D. Diego Colón, des hautes autorités de son conseil de gouvernement, des conquistadores, *encomenderos*, colons et autres auditeurs du monde hispanique établis dans la capitale de l'île » (Ibidem, p. 25), a immédiatement été relayé à la cour espagnole, et il a rapidement circulé sous forme écrite dans le milieu universitaire. L. Hanke le considère comme le manifeste fondateur de « la lutte espagnole pour la justice dans la conquête de l'Amérique » (L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphie, University of Pennsylvania, 1949, trad. fr. *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, Paris, Plon, 1957, p. 3).

8 Ses virulentes attaques de la politique espagnole conduisent Ferdinand à réunir en 1512 une *junta* pour régler l'*encomienda*, aboutissant aux Lois de Burgos promulguées le 27 décembre 1512. Elle initie la série des nombreuses autres commissions espagnoles mandatées pour encadrer juridiquement les rapports entre les colons et les peuples amérindiens. La question de la nature des Indiens y est posée. L'opposition entre les deux doctrines de l'Indien comme « bon sauvage »

lorsque les théologiens et juristes des universités de Salamanque et d'Alcalá se saisissent de cette question et en traitent publiquement, suscitant l'ire de Charles Quint qui se voit opposer une fin de non-recevoir lorsqu'il tente d'interdire leur examen oral ou écrit⁹. Leur grand apport, et en particulier celui de Francisco de Vitoria et de ses successeurs, est d'avoir procédé à une analyse juridique rigoureuse de tous les titres avancés pour justifier la conquête et l'exploitation des peuples amérindiens. La découverte de ces populations a violemment heurté la conscience européenne de l'époque. Elle a fait voler en éclat la représentation que l'on se faisait de l'humanité, remettant en question l'idée même d'unité du genre humain¹⁰. Sous beaucoup d'aspects, ces peuples semblaient non-naturels ; ils possédaient des caractéristiques tellement atypiques qu'ils ne paraissaient pas être une variante des sociétés que l'on connaissait jusqu'alors. Comment, si l'on se fondait sur la croyance encore également partagée d'une origine commune, était-il concevable que de telles divergences entre les sociétés humaines puissent exister ? Comment expliquer leurs multiples violations de la loi naturelle si tous les hommes étaient bien issus d'une même souche ?

5. Pour répondre à l'ensemble de ces questions, les théologiens et juristes de l'ordre de saint Dominique procèdent à deux grandes innovations, que le présent article entreprend de développer. La première est de s'appuyer sur des considérations anthropologiques pour conforter le raisonnement juridique. Le droit étant un outil au service des hommes, il doit selon eux prendre appui sur la nature humaine pour exprimer des normes contraignantes. De quoi il s'ensuit, comme nous le verrons avec Diego de Covarrubias et Domingo de Soto, que certains droits sont constitutifs du genre humain et inaliénables. Leur second apport est de prendre en compte l'impact du contexte social sur l'exploitation des compétences intellectuelles, envisageant un possible développement historique des facultés rationnelles¹¹. Vitoria émet ainsi l'hypothèse que les peuples amérindiens manifestent une certaine immaturité intellectuelle par défaut d'instruction, consécutif à leur absence totale de communication avec les autres sociétés humaines. En détaillant leurs argumentations, nous verrons comment, dans le contexte très tourmenté qu'engendre cette « affaire des Indiens », qui donne lieu à une instrumentalisation souvent partielle des thèses savantes, tantôt en défense des populations amérindiennes, mais le plus souvent en soutien des puissants intérêts économiques et idéologiques qui la sous-tendent, ils parviennent malgré tout à formuler des solutions de droit fécondes pour leur postérité.

I. Francisco de Vitoria : Une résolution juridique, anthropologique et « sociologique » des questions relatives aux Indiens

ou comme « sale chien », qui va polariser les débats sur la politique espagnole pendant la première moitié du siècle, est déjà apparente (T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, 1982, p. 67). La controverse sur les capacités des Indiens est centrale. Elle conditionne les débats sur les droits de conquête et de guerre juste de la puissance espagnole envers ces populations autochtones. L. Hanke montre que son dernier épisode important est la controverse de Valladolid (1550-1551), qui a opposé le missionnaire dominicain Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, le fameux humaniste et historiographe du Roi, sur la question de savoir « si les procédés ordinaires de la conquête en Amérique étaient justes ou non », et qu'elle est restée non tranchée (L. Hanke, *Ibidem*, p. 178). Sur les enjeux soulevés par la première junta de 1512, voir L. Hanke, *Ibid.*, p. 17-22 ; M. Escamilla-Colin, « La question des justes titres : repères juridiques. Des bulles alexandrines aux lois de Burgos », *La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit*, *op. cit.*, p. 81-103 ; D. Alland, « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les Indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », art. cité, p. 19-26. Sur l'importance du *Requerimiento* rédigé en 1513 par le juriste royal Juan López de Palacios Rubios, voir L. Hanke, *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, Chicago, Northern Illinois University Press, 1974, p. 35-37 ; F. Gómez Isa, « International law, Ethno-Cultural Diversity and Indigenous Peoples' Rights : A Postcolonial Approach », *Ethno-Cultural Diversity and Human Rights*, éd. G. Pentassuglia, Boston, Brill, 2018, p. 170-171.

9 J. Pérez, *De l'Humanisme aux Lumières*, *op. cit.*, p. 383.

10 P.-F. Moreau, « Crise et reconstruction », *L'unité du genre humain. Race et histoire à la Renaissance*, éd. F. Lestringant, P.-F. Moreau, A. Tarrête, Paris, PUPS, 2014, p. 367.

11 A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 2-3.

6. Francisco de Vitoria (1492-1546)¹² est un célèbre théologien qui a fait la renommée de l'université de Salamanque. Nommé en 1526 à sa chaire de prime de théologie, qu'il a occupé jusqu'à sa mort, il a bouleversé l'enseignement de la discipline en remplaçant, comme base de ses cours, le commentaire traditionnel des *Sentences* de Pierre Lombard par celui de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Il a adopté dans sa fonction professorale une attitude intellectuelle tout à fait remarquable : plutôt que de procéder à un commentaire intra-textuel de la *Somme théologique*, il a travaillé la pensée thomasiennne pour montrer comment elle répondait aux gageures théologiques et sociopolitiques de son temps. Il a ainsi initié le courant seiziémiste du renouveau thomiste, prolongé par ses successeurs¹³. On observe le même mouvement d'ouverture aux problèmes de son temps dans ses fameuses leçons publiques (*Relectiones*), qui ont fait sa renommée¹⁴. Il choisit délibérément de consacrer ces événements publics – très attendus et largement diffusés – à un sujet d'actualité brûlant. La plus célèbre est certainement sa Leçon sur les Indiens (*Relectio de Indis*), prononcée en janvier 1539, où il s'attaque au sujet très controversé de « l'affaire des Indiens », et qui a fortement marqué les esprits¹⁵.

7. Vitoria est en effet justement célèbre pour avoir été le premier à y soutenir, en le justifiant en raison et en droit, qu'« avant l'arrivée des Espagnols, les Indiens avaient un pouvoir véritable tant public que privé »¹⁶, et que les Espagnols n'avaient pas de titres légitimes à les envahir et à les asservir. Il était très bien informé sur la situation en Amérique¹⁷. Il signale qu'il n'a certes « lu aucun écrit et [...] participé à aucune conférence, à aucune controverse »¹⁸, son décès ne lui ayant pas permis de prendre part en 1550-1551 à la fameuse controverse de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas et Juan Ginès de Sepúlveda sur les capacités des autochtones amérindiens¹⁹. Il n'est de même jamais allé en Amérique. Mais il a « entendu et reçu les témoignages directs de missionnaires et notamment celui, très important, de Vincente de Valverde, chapelain de Pizarro dans la conquête du Pérou, qui est venu à San Esteban raconter cette conquête, les

12 Francisco de Vitoria et son œuvre ont été l'objet d'énormément de travaux. Nous nous contenterons ici d'en donner deux pistes thématiques indicatives. Sur sa vie et sa posture d'intellectuel, voir L. G. A. Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI*, Madrid, Sorlot, 1914 ; Id., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria : su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930 ; V. B. de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelone, Labor, 1939 ; R. H. Martin, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1995, et la synthèse très éclairante de J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000, p. 313-398, qui présente les diverses éditions des œuvres de Vitoria (p. 334-341). Sur les thèmes centraux, dans son œuvre, de la justice et du droit de guerre, en lien avec la question des Indiens (non cités dans notre texte), voir L. V. Pereña, *Misión de España en América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956 ; V. Piano Mortari, *Gli inizi del diritto moderno in Europa*, Naples, Liguori Editores, 1980 ; D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritisch Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Fribourg, Herder, 1992 ; M. Koskenniemi, « Empire and international Law : The real Spanish contribution », *University of Toronto Law Journal*, 61, 2011, p. 1-36 ; *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria. Politische Philosophie und Rechtsphilosophie des Mittelalters und der Neuzeit*, éd. K. Bunge, S. Schweighöfer, A. Spindler, A. Wagner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2011.

13 M. Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

14 Vitoria ne s'est pas chargé d'éditer ses leçons publiques, et leur version autographe a disparu. Il en a prononcé quinze, dont treize seulement nous sont parvenues sous forme de copies faites par ses disciples Andrés de Burgos, Juan de Heredia et Miguel de Argos, qui, ayant « eu accès à l'original, méritent pleine confiance » (R. H. Martin, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, op. cit., p. 106). Il n'existe pas d'édition critique rassemblant les treize *relectiones* vitoriennes, mais ses disciples se sont chargés de les éditer individuellement, et certaines ont fait l'objet de nombreuses réimpressions. Les plus fameuses disposent aujourd'hui de très bonnes éditions critiques (voir n. 12).

15 Comme tous les professeurs d'université titulaires, Vitoria était tenu de délivrer publiquement une leçon extraordinaire pour chaque cours dispensé. Sur la publication et les différentes éditions de la *Relectio de Indis*, voir J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, op. cit., p. 338-340. Nous nous référons à la traduction française faite M. Barbier à partir de l'édition de L. G. A. Getino (*Relectiones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, t. 1, Madrid, Editorial FEDA, 1933).

16 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, trad. M. Barbier, Genève, Droz, 1966, p. 33.

17 Pour une synthèse de ce que l'historiographie actuelle enseigne sur ce point, voir D. Alland, « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les Indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », art. cité, p. 32, qui fournit d'utiles références bibliographiques.

18 Cité par L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, op. cit., p. 236.

19 Cf n. 8. Il existe de nombreux travaux sur la controverse de Valladolid. On privilégiera L. Hanke, *All Mankind is One*, op. cit., et Id., *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Chicago, Henry Regnery Company, 1959, pour son excellente recontextualisation des débats.

champs d'évangélisation qui s'ouvraient mais aussi les horreurs de cette conquête »²⁰. Certains Espagnols, craignant pour leur âme après le pillage des richesses indiennes, étaient venus lui confier leurs problèmes de conscience²¹. Il peut donc fonder ses analyses sur les riches récits que lui rapportent ces hauts dignitaires et ses coreligionnaires.

8. La question des Indiens est omniprésente dans son œuvre. Elle apparaît déjà dans son cours régulier de 1534-1535 consacré au commentaire de la *Somme théologique*²², et après les massacres et l'emprisonnement des Indiens de Cajamarca et d'Atahualpa, il engage en 1534 une correspondance avec son ami le dominicain Miguel de Arcos qui révèle ses préoccupations sur la façon dont les Indiens sont traités par les conquistadores²³. Il traite à nouveau de ce thème à l'occasion de ses fameuses leçons publiques, très attendues par les érudits de l'époque, et immédiatement relayées aux plus hautes sphères du pouvoir. Sa *Relectio de eo, ad quod tenetur homo ueniens ad usum rationis*²⁴ de juin 1535 étudie les conditions nécessaires à l'actualisation des facultés rationnelles, traitant incidemment de l'impact du contexte social sur elle, et sa *Relectio de temperantia*²⁵ de 1537 aborde la question des mœurs des Indiens. Mais son engagement dans ce qu'il appelle « les affaires des Indiens » ressort explicitement de la leçon qu'il leur consacre en janvier 1539, la célèbre *Leçon sur les Indiens*, où il procède à une analyse juridique de tous les titres avancés pour justifier la conquête et l'asservissement des peuples amérindiens. Il y invalide les prétentions espagnoles à la conquête et à la mise sous tutelle des Indiens en montrant qu'avant leur arrivée, ils composaient une société civile organisée, qu'ils possédaient de ce fait un véritable pouvoir public et privé, et qu'à ce titre ils étaient propriétaires de leurs terres²⁶.

9. Ces thèses firent à l'époque grand bruit. Même si la *Relectio* de Vitoria n'en est pas la raison principale, il est indéniable que Charles Quint tient compte de ses conclusions lorsqu'il promulgue en 1542 les *Leyes Nuevas* réitérant l'interdiction de la mise en esclavage des Indiens²⁷. Pour montrer comment elles sont parvenues à exercer un tel impact sur les plus hautes sphères politiques, nous allons reprendre l'analyse juridique faite par Vitoria de toutes les justifications avancées pour légitimer les pratiques espagnoles, qu'il fonde de façon très novatrice sur des analyses anthropologiques difficilement contestables.

A. La question juridique du *dominium* des Indiens

10. Le premier titre qui pourrait justifier la prise de possession des terres amérindiennes par les Espagnols est le droit de découverte et de conquête. S'il est démontré qu'ils ont découvert de nouvelles terres qui ne sont encore la propriété de personne, ils peuvent user de ce titre pour s'en déclarer les maîtres. Le premier point à étudier est en conséquence de savoir si les Indiens avaient, avant l'arrivée des Espagnols, un

20 D. Alland, « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les Indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », art. cité, p. 32.

21 Dans sa lettre du 8 novembre 1534 à Miguel de Arcos, il dénonce les crimes horribles que les Espagnols commettent envers les Indiens et se dit troublé par leur volonté de voir leurs vols et abus justifiés. Voir R. H. Martin, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les indiens »*, op. cit., p. 32-34.

22 F. de Vitoria, *Comentario a la Secunda secundae de Santo Tomás (Commentarium in Secunda secundae)*, vol. 1, éd. V. B. de Heredia, Salamanque, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, q. 10, a. 8. V. Beltrán de Heredia a publié sur vingt ans l'ensemble des cours de Vitoria consacrés au commentaire de la seconde partie de la *Somme théologique* : F. de Vitoria, *Comentario a la Secunda secundae de Santo Tomás*, éd. V. B. de Heredia, 6 vol., Salamanque, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.

23 L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, op. cit., p. 232.

24 F. de Vitoria, *Relectio de eo, ad quod tenetur homo ueniens ad usum rationis* (1535), Lyon, Boyer, 1557. On ne dispose pas d'une édition critique de cette *relectio*. L'édition de 1557 a été imprimée par les disciples de Vitoria à partir de la copie qu'ils avaient faite du manuscrit vitorien.

25 F. de Vitoria, *Relectio de usu ciborum, sive de temperantia* (1537), trad. angl. partielle *On Dietary Laws, or Self-Restraint*, dans F. de Vitoria, *Political Writings*, éd. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 205-230 (source référencée ci-dessous par *Relectio de temperantia*).

26 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, op. cit., p. 32.

27 J. Pérez, *De l'Humanisme aux Lumières*, op. cit., p. 78.

dominium sur leurs terres, c'est-à-dire s'ils avaient un domaine public et un droit de propriété et d'usage sur les biens privés²⁸.

11. Il a d'abord été avancé qu'ils ne pouvaient pas avoir de *dominium* parce que, n'étant pas de religion chrétienne, ils étaient en situation de péché mortel. « Mais on peut répondre que le péché mortel n'empêche pas d'avoir un pouvoir civil et un véritable pouvoir »²⁹. L'homme est en effet à l'image de Dieu par « ses puissances rationnelles », que le péché n'a pas fait perdre. Même s'ils n'ont pas les aides de la Foi, les Indiens n'en sont pas pour autant dénaturés, et ils conservent leur *dominium*, comme tous les autres hommes. Il a ensuite été soutenu, conformément à la thèse de Wycliff et de Hus selon laquelle tout vrai *dominium* se fonde sur la grâce, qu'ils n'avaient pas de *dominium* parce qu'ils étaient infidèles à la foi chrétienne. Or, remarque Vitoria, l'infidélité n'a jamais supprimé le droit naturel, ni le droit humain³⁰. On a toujours reconnu aux Sarrasins et aux Juifs le droit de propriété sur leurs biens et la légitimité de leurs instances politiques. Il n'est donc pas non plus possible de les refuser aux Indiens à ce titre. Les troisième et quatrième arguments mis en avant pour dénier aux Indiens leur *dominium* se fondaient sur leur supposée déficience rationnelle. Il était soutenu que les Indiens avaient perdu ce pouvoir pour cause d'insanité ou de folie. Ce à quoi Vitoria répond que les enfants, qui n'ont pas encore l'usage de leur raison, « peuvent être propriétaires. Cela est évident, car ils peuvent subir une injustice ; c'est donc qu'ils ont un droit sur les choses »³¹. Les fous peuvent de même subir une injustice. « Par conséquent, ils ont des droits »³². De quoi il faut conclure que, même si les Indiens sont fous ou insensés, ils n'en possèdent pas moins un *dominium* sur leurs biens et un pouvoir public véritable³³.

12. Vitoria peut donc affirmer qu'avant l'arrivée des Espagnols, les Indiens détenaient bien un *dominium* privé et public qu'ils possèdent encore, et que le leur ôter constitue une injustice au regard du droit.

B. La recontextualisation sociale du développement rationnel

13. Le deuxième argument avancé pour aliéner les Indiens relevait encore d'un discours pointant une disparité dans l'ontologie humaine : il était affirmé qu'ils ne possédaient pas la raison, et devaient donc se soumettre à des chefs qui en faisaient usage pour eux. L'attaque était de poids, parce que les conquistadores, les représentants de l'*encomienda* et certains missionnaires rentrant des Indes soutenaient d'expérience que les Indiens étaient « pareils aux bêtes » et devaient être traités comme tels. Herrera rapporte qu'en 1517, au cours d'une enquête commandée par la Couronne pour établir la légitimité de l'*encomienda*, les hiéronymites rencontrèrent dans les colonies

beaucoup de religieux qui pensaient que les Indiens n'étaient pas des hommes naturels et qu'ils n'avaient aucune aptitude à recevoir le Sacrement de l'Autel ni aucun bienfait de notre religion³⁴.

28 Pour un éclairage sur l'interprétation du *dominium* au XVI^e siècle, voir M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1987, où l'on trouvera des indications bibliographiques des travaux récents sur la doctrine du droit des auteurs de la seconde scolastique (p. 14, n. 23). Nous nous arrêterons ici sur deux figures de la seconde scolastique, Francisco de Vitoria et Domingo de Soto, qui représentent pour nous deux vagues distinctes de développement du *dominium* seiziémiste (voir les analyses d'A. Brett, *Changes of State. Nature ad the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 11-36 et de G. Rossi, « La Relectio De dominio di Domingo de Soto », *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, éd. R. Lambertini, L. Sileo, Brepols, Fédérations internationales des instituts d'études médiévales, 2010, p. 305-326).

29 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, op. cit., p. 17.

30 *Ibidem*, p. 21.

31 *Ibid.*, p. 30.

32 *Ibid.*, p. 31.

33 *Ibid.*

34 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 245. On trouvera le texte de Herrera cité par Gliozzi dans A. de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano* (1601), éd. A. Ballesteros-Beretta, Madrid, Real Academia Matritense de Heraldica y Genealogia vol. 2, 1936, chap. 15, p. 151.

En 1511, Lopez Gregorio, un des juges chargés d'étudier la légitimité de l'*encomienda*, rapporte les récits des conquistadores décrivant les Indiens comme « très vicieux et de mauvaises mœurs, paresseux et sans aucune inclination pour la vertu et la bonté »³⁵, « manqu[a]nt de jugement et de capacité de compréhension »³⁶, et étant « pareils à des animaux parlants »³⁷. Leur barbarie et leur inculture semblaient indiquer qu'il s'agissait là de populations qui n'avaient pas été touchées par les lumières de la raison.

14. Vitoria, quant à lui, considère la question de la possession ou non de la raison par les Indiens à partir des descriptions que les missionnaires et les hauts dignitaires revenant des Indes lui ont faites de leurs cités et de leur façon d'organiser leur vie commune³⁸. Et il en conclut qu'il est selon lui indéniable que

les Indiens possèdent à leur manière l'usage de la raison. Ils ont, en effet, une certaine organisation dans leurs affaires, puisqu'ils ont des villes où l'ordre règne ; ils connaissent l'institution du mariage ; ils ont des magistrats, des chefs, des lois, des œuvres d'art ; ils font du commerce. Tout cela suppose l'usage de la raison. De même, ils ont une sorte de religion. Ils ne se trompent pas dans les choses qui sont évidentes pour les autres hommes, ce qui révèle l'usage de la raison³⁹.

15. Leur façon de vivre prouve qu'ils sont en possession de la raison. Comme les peuples européens, ils ont bâti des cités institutionnellement organisées, avec un personnel préposé aux fonctions publiques, au poste de commandement et aux instances judiciaires. Ils ont instauré une organisation politique fondée sur la loi, et des institutions de droit privé comme le mariage. Ils ont établi des rapports hiérarchiques distinguant ceux qui commandent et ceux qui doivent obéir. Ils connaissent donc tous les organes de la cité et maîtrisent les branches principales du droit.

16. Ces premières observations suffiraient à invalider le droit des Espagnols à asservir les Indiens sous prétexte de leur prétendue barbarie. Le qualificatif de barbare s'opposait en effet à l'époque à celui de civil, civilisé ou politique⁴⁰. Le barbare était caractérisé par son incapacité à respecter une quelconque loi ou règle de conduite. Il ne connaissait que la violence et le conflit avec ses congénères. Il n'avait accès ni au langage, ni à la compréhension du pouvoir normatif de la loi. En d'autres termes, faisaient défaut aux barbares tous les liens d'échanges et de commerce entre les hommes donnant matière à la vie sociale. N'accomplissant qu'une partie de l'essence humaine, il s'agissait de *similitudines hominis*, une catégorie de créatures mi-hommes, mi-bêtes⁴¹.

17. Les peuples civilisés à l'inverse se distinguaient par leur usage de la *polis*. Ils régulaient la violence par l'instauration de justes lois et obéissaient aux autorités publiques, engendrant ainsi un cadre de vie harmonieux et paisible. Si les Indiens ont été capables d'instituer un pouvoir et une administration publics, de distinguer les différentes instances politiques et de réguler leurs échanges par le droit, ils appartenaient forcément à cette catégorie. Plus encore, la vie en société étant à l'époque une métonymie de la communauté humaine dans son ensemble, Vitoria souligne qu'ils sont parvenus, comme les Européens, à faire de la société civile le lieu d'accomplissement du *telos* humain, soit d'y réaliser l'essence humaine par l'exercice de la vertu et la recherche du bonheur⁴². Leur capacité à créer des cités est encore renforcée par leur choix de faire de la famille la base de leurs regroupements, la cité procédant toujours d'une vaste association de familles organisées autour du soin mutuel que se portent ses membres. Les Indiens partagent en conséquence une communauté de vie au sens fort.

35 B. de Las Casas, *Historia de las Indias, Obras escogidas*, éd. J. Perez de Tudela, vol. 2, Madrid, Ediciones Atlas, 1957, III, chap. 8, p. 198.

36 *Ibidem*.

37 *Ibid.*

38 Cf. n. 17 *supra*.

39 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens, op. cit.*, p. 31-32.

40 Voir à ce sujet M.-L. Demonet, « Le Politique "nécessaire" de Montaigne », *Montaigne politique*, dir. P. Desan, Paris, Champion, 2006, p. 17-37.

41 A. Pagden, *The fall of natural man, op. cit.*, p. 21-22.

42 *Ibidem*, p. 68.

18. Le mot « barbare » était aussi utilisé à l'époque pour désigner les peuples non-chrétiens, ou plus largement ceux qui se comportaient de façon sauvage ou incivile. Il caractérisait le fait que ces hommes étaient en quelque sorte des êtres humains imparfaits. Mais ce sens ne peut pas non plus s'appliquer aux peuples amérindiens. Comme les nations européennes, ils encadrent et régulent leurs échanges par le droit, ce dont témoigne leur usage du commerce, prouvant qu'il s'agit de peuples qui ont banni la force et la violence au profit d'un ordre juridique. Leur activité industrielle et commerciale montre d'autre part qu'ils ont développé les arts de la *technè*. Pour finir, leur religion et leur activité artistique prouvent qu'ils ont aussi la maîtrise de leur raison théorique et de leurs facultés poétiques.

19. On remarquera que Vitoria rassemble en un paragraphe synthétique l'ensemble des aptitudes qui permettent, dans l'esprit humaniste, de caractériser le genre humain, et qu'il se prononce sur la civilité des Indiens à cette aune. Il souligne d'abord leur capacité à vivre politiquement, soit à organiser une vie commune et à développer des échanges stables et riches qui permettent l'exercice de la raison pratique. Il remarque ensuite que leur humanité s'accomplit dans leur usage de la raison spéculative et poétique et dans leur exercice de la *technè*. De quoi il faut conclure que sur le plan strictement objectif, le mode de vie des Indiens manifeste un accomplissement des facultés humaines similaire à celui des peuples européens.

20. À ces preuves empiriques, Vitoria ajoute trois arguments *ad hominem* visant ceux qui justifient la mise en esclavage en se fondant sur un argumentaire théologique. Il signale premièrement que Dieu ne peut pas avoir créé des hommes en omettant de leur donner ce qui fait le propre de leur genre, à savoir la raison⁴³. Il ne peut pas non plus les avoir condamnés à la posséder simplement en puissance, sans lui permettre de passer à l'acte, parce qu'il est de la nature d'une propriété en puissance de se réaliser⁴⁴. Et pour finir, s'ils avaient été créés sans avoir la possibilité de suivre la loi naturelle par l'exercice de leur raison, Dieu les aurait condamnés, « sans faute de leur part », à une damnation éternelle, ce qui est inconcevable au regard de la justice divine⁴⁵. C'est d'autant plus faux qu'il n'est pas nécessaire de connaître Dieu pour bien agir. La connaissance du bien et du mal fondant le libre arbitre découle en effet de la faculté de raison et de la volonté, que possède en propre l'ensemble du genre humain⁴⁶. Il est donc possible de bien agir et de vouloir le bien en ignorance de Dieu.

21. Les Indiens vivent bien en exerçant toutes les potentialités rationnelles, comme les peuples européens. Pourtant, Vitoria précise qu'ils la possèdent « à leur manière » (*pro suo modo*), ce qui semble indiquer que les Indiens ne les équivalent pas sur ce plan. Comment interpréter cette précision qui introduit une relativisation de l'ensemble de son argumentation ? Vitoria veut-il dire qu'ils exercent la raison d'une manière qui leur est propre, qu'ils n'en usent pas suivant les bonnes règles, ou qu'ils ne l'utilisent pas d'une façon parfaitement accomplie ? L'*ethos* des peuples amérindiens avait en effet heurté de plein fouet la façon dont les savants européens se représentaient alors l'humanité. Dans l'histoire des civilisations, encore relue à la lumière de la Bible, il pouvait exister des peuples aux mœurs insolites, mais leur niveau général de développement restait dans le même axe que celui des Européens. Or ces populations divergeaient radicalement de ce qui était alors connu. Les savants se voyaient contraints d'expliquer pourquoi la société indienne ne s'était pas développée comme les sociétés européennes. Et plus encore, comment expliquer ces variations de comportement ?

22. Pour répondre à ces questions, Vitoria développe une considération qu'on pourrait appeler d'ordre « psycho-social » : l'isolement géographique de certains peuples, fermés *de facto* sur eux-mêmes, peut

43 *Ibid.*

44 « Dans les choses nécessaires, ni Dieu ni la nature ne font défaut pour une partie importante d'une espèce. Or la raison est la chose principale dans l'homme, et une puissance qui ne passe pas à l'acte est inutile ». F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, *op. cit.*, p. 32.

45 « Ils auraient été, sans faute de leur part, en dehors du salut pendant des milliers d'années ; car ils naissaient dans le péché, ne recevaient pas le baptême et n'avaient pas l'usage de la raison pour chercher les choses nécessaires au salut ». *Ibidem*.

46 « *Omnis homo cum primum ad usum rationis pervenerit, etiam si Deum neque cognoscat, neque possit cognoscere, potest bene moraliter agere. Haec probatur propositio, quia (ut dictum est) liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis : ergo quicumque habet liberum arbitrium, potest non solum cognoscere bonum et malum, sed etiam facere et velle, ut supra dictum est* ». F. de Vitoria, *Relectio De eo, ad quod tenetur homo ueniens ad usum rationis*, *op. cit.*, p. 363. Il s'oppose ici à Gerson et Alain qui soutenaient qu'il fallait connaître Dieu pour distinguer le bien du mal, et donc pour ne pas pécher.

introduire des différences dans leur actualisation des facultés rationnelles. Il émet l'hypothèse que le développement rationnel des hommes est historique et dépendant du contexte social dans lequel ils évoluent. En soulignant que les Indiens font un usage particulier de la raison, il fait vraisemblablement référence à certains de leurs us et coutumes inconnus des peuples européens et qui peuvent sembler étranges. Mais il précise un peu plus loin dans ses analyses ce qu'il entend exactement par là. La raison principale pour laquelle les Indiens « paraissent aussi stupides et obtus, je pense que cela vient, en très grande partie, d'une *éducation mauvaise et barbare* ; car on voit également chez nous beaucoup de paysans qui diffèrent à peine des animaux »⁴⁷. Les Indiens semblent inférieurs aux Européens sur les plans intellectuel et pratique parce qu'ils ne sont pas parvenus au même niveau de développement de leur puissance rationnelle. Autrement dit, s'ils ont pu sembler si proches de l'animalité que certains ont soutenu qu'ils ne possédaient pas d'âme, c'est principalement parce que, leur esprit n'ayant pas été formé, leur régime de fonctionnement rationnel est encore immature.

23. Vitoria considère en effet que la raison caractérise en propre le genre humain, mais que son usage n'est pas une aptitude innée. La délibération requiert un grand nombre de références que l'expérience seule peut apporter⁴⁸. Mais plus fondamentalement encore, rien, en dehors de l'éducation, ne permet à l'homme d'organiser les données de l'expérience pour engendrer des connaissances⁴⁹. Il faut entraîner la perception intellectuelle pour parvenir aux préceptes nécessaires déduits de la loi naturelle. Sans instruction ni éducation, les idées ne parviennent pas à s'ordonner pour former un jugement et restent à l'état d'impressions disparates, si bien qu'en partant du même potentiel cognitif, deux hommes peuvent ne pas accéder à l'usage de raison au même âge, voire rester au stade infantile⁵⁰. Vitoria en conclut que si les Indiens ne « connaissent pas la loi naturelle tout entière »⁵¹, ne semblent pas totalement rationnels et manquent de quantité de choses « utiles et même nécessaires à la vie humaine », c'est essentiellement parce qu'ils sont restés au stade d'une rationalité immature faute d'une éducation appropriée⁵². Ils ne se trompent pas sur les sujets évidents à chacun, mais leurs facultés sont en partie restées en puissance par défaut de formation, ce qui signifie qu'ils sont psychologiquement incapables d'effectuer certains actes rationnels, donnant ainsi l'impression d'être inférieurs⁵³.

24. De là découle que, même s'ils vivent de façon civilisée,

ils ne semblent pas capables de constituer et de gouverner un État légitime, même au simple point de vue humain et civil. C'est pourquoi ils n'ont pas de lois convenables ni de magistrats ; bien plus, ils ne sont pas suffisamment capables de diriger leur maison ; c'est pourquoi aussi ils n'ont pas de lettres, ni d'arts, ni d'agriculture prospère, ni d'artisans, ni quantité d'autres choses utiles et nécessaires à la vie humaine⁵⁴.

Cette argumentation, qui apparaît dans la seconde partie de la *Leçon sur les Indiens* et figure comme le *contra* de ce qui a d'abord été avancé, ne doit pas être interprétée comme une invalidation de ce que Vitoria a antérieurement défendu. Ce qui en ressort est le niveau inaccompli des aptitudes rationnelles des Indiens, qu'ils possèdent bien toutes, mais qui sont insuffisamment maîtrisées pour stabiliser les institutions sociales, impropres au bon gouvernement de leurs sociétés, ou trop peu diverses pour assurer leur autonomie.

47 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, op. cit., p. 32. Nous soulignons.

48 « *Ad judicandum et consultandum quid vitandum sit et quid prosequendum, requiritur multitudo specierum* ». F. de Vitoria, *Relectio De eo, ad quod tenetur homo ueniens ad usum rationis*, op. cit., p. 342.

49 « *Ad usum rationis requiritur non solum acquisitio specierum, sed etiam ordinatio : ad hoc autem plurimum iurat institutio. Ex quo sequitur corollarium, quod etiam aequates in naturalibus non in aequali tempore perveniunt ad usum rationis* ». *Ibidem*, p. 343.

50 « *Quia cum nihil sit in intellectum quin prius fuerit in sensu et necesse sit intelligentem phantasmata speculari corruptio et imperfectio in sentiendo necesse est ut redundet in intellectu. Ista erit sufficiens causa privationis usus rationis* ». *Ibid.*, p. 338.

51 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, op. cit., p. 75.

52 *Ibidem*, p. 101. Voir A. Pagden, Introduction à F. de Vitoria, *Political Writings*, op. cit., p. xxv.

53 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, op. cit., p. 32. Voir A. Pagden, *The Fall of Natural Man*, op. cit., p. 94.

54 F. de Vitoria, *Ibidem*, p. 101.

25. Ce tableau général ne légitime cependant pas de les considérer comme des peuples infantiles, ou idiots. Comme une pointe d'ironie, Vitoria signale en effet que leur développement intellectuel, bien que limité, n'est pas exclusivement bas, ni anormal, puisqu'il égale celui de « beaucoup de paysans » espagnols ; il ne s'agit d'autre part pas d'un *fatum* les destinant à l'immaturation intellectuelle puisqu'il peut toujours être amélioré par un bon enseignement.

C. La critique de la thèse d'une servitude naturelle des Indiens par une approche anthropologique

26. Mais l'argument le plus contentieux à l'époque pour justifier la domination espagnole était la prétendue servitude naturelle des Indiens. Il reposait sur les soi-disant preuves contenues dans les Écritures prouvant que les Indiens étaient issus d'un peuple esclave par volonté divine. Les promoteurs de cette thèse la faisaient reposer sur une reconstruction de la supposée généalogie des peuples indiens⁵⁵. Le monogénisme obligeait à en faire des descendants de Japhet, de Sem ou de Cham, les trois fils de Noé qui se sont partagés la terre après le Déluge. Les défenseurs de la thèse judéogéniste soutenaient que « les *indios* des Indes [...] sont des Hébreux descendant des dix tribus d'Israël »⁵⁶. En arguant des affinités linguistiques et culturelles entre les Juifs et les Indiens⁵⁷ et en se fondant sur le *Livre des Rois*, le dominicain Diego Durán entendait démontrer que la Bible faisait allusion au long voyage conduisant les dix tribus vers le Nouveau Monde, et qu'en conséquence, « ces indigènes [...] sont du lignage du peuple élu de Dieu »⁵⁸, « mais, naturellement, de la partie corrompue et déchue de ce peuple »⁵⁹. Ces lignées s'étaient éloignées de Dieu, qui leur avait promis un rigoureux châtement pour leurs « abominations et idolâtries épouvantables ». La prophétie biblique annonçait qu'ils seraient

maudits et faits prisonniers, qu'on leur prendrait leurs terres, leurs maisons, leurs trésors et bijoux, et que leurs femmes, filles et fils seraient faits prisonniers et vendus quelque part dans le monde : que des étrangers jouiraient de leurs biens [...], et que personne ne pourrait les délivrer et les sauver tant qu'ils ne seraient pas consumés et décimés⁶⁰.

En réduisant les Indiens à l'esclavage, les Espagnols ne faisaient qu'accomplir la punition prévue par Dieu⁶¹.

27. Le deuxième courant avançait la thèse d'une origine chamitique des Indiens. Il était soutenu que les Indiens descendaient de Cham, à qui l'Afrique avait d'abord été confiée avant qu'il soit renié par son père à cause de son impiété, et déclaré esclave des esclaves de ses frères⁶². En établissant leur parenté avec la lignée chamitique, Martín Fernández de Enciso⁶³ entendait ainsi démontrer que les Indiens étaient esclaves par

55 Voir à ce sujet L. Bénat Tachot, « Terres et hommes d'Amérique. La question de l'origine de l'homme américain dans les premières chroniques des Indes », *L'unité du genre humain*, op. cit., p. 335-353.

56 D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, éd. J. F. Ramirez, t. 1, Mexico, J. M. Andrade et F. Escalante, 1867, chap. 1, p. 6.

57 *Ibidem*, p. 8 : Durán y décrit les « rites, les idolâtries et les superstitions » des Indiens, où « tout reprend les cérémonies judaïques des dix tribus d'Israël ».

58 *Ibid.*, p. 6.

59 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 56.

60 Roldán, « Razones por la que el Doctor Roldán basa su afirmacion de que las Indias estuvieron pobladas por las diez tribus de Israel », *Catálogo de la Colección de Don Juan Bautista Muñoz*, t. 1, Madrid, Real Academia de la Historia, 1954, f. 66 sq.

61 La théorie judéogéniste a eu de puissants défenseurs au XVI^e siècle, et elle a été reprise et complétée jusqu'au XVII^e siècle. Voir P. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 82-90.

62 *Ibidem*, p. 31.

63 Martín Fernández de Enciso était un juriste et cosmographe renommé en faveur des colons. À l'occasion de la première junta de 1512 destinée à régler les rapports entre les colons et les autochtones, il avait rédigé « certains rapports » sur les droits que l'Espagne possédait sur les Indes qui, selon lui, mettaient fin à cette polémique. L'un de ces principaux rapports est édité : M. F. de Enciso, « Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios », *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, éd. J. F. Pacheco, t. 1, Madrid, 1864, p. 441-450. Voir à son sujet L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, op. cit., p. 27 et 30-32 ; Id., *All mankind is one*, op. cit.,

volonté de Dieu, une thèse reprise sur tout le XVI^e siècle, et en particulier par Francisco López de Gómara⁶⁴. Un parallèle était établi entre eux et les Cananéens, dont on supposait qu'ils étaient issus, et de même que les Cananéens avaient été détruits pour leurs péchés, de même les Indiens devaient-ils abandonner leurs terres et se soumettre aux Espagnols « parce qu'ils étaient idolâtres »⁶⁵.

28. À ces thèses idéologiques aux motivations mercantiles et géopolitiques évidentes s'était aussi ajouté un discours argumenté, justifiant en raison le droit des Espagnols à soumettre ces peuples d'esclaves. C'était en particulier la position de Jean Mair, qu'il avait défendue dans son livre *In Secundum Sententiarum*⁶⁶ de 1510, où il parlait des « peuples de l'autre côté de l'équateur qui vivaient comme des bêtes » et qui devaient être gouvernés par la première personne qui les conquerrait « parce qu'ils sont esclaves par nature »⁶⁷. Cet argument contournait les difficiles questions soulevées par le prétendu droit de conquête des Espagnols en avançant une justification anthropologique, à savoir que ces peuples pouvaient être soumis parce qu'ils étaient esclaves par nature. Cette thèse avait d'autant plus de portée qu'elle se fondait sur les analyses d'Aristote, une autorité reconnue alors comme incontestable. Mair avance que, de même qu'il existe dans chaque société des hommes prédisposés au commandement et d'autres à l'obéissance, de même peut-on plus généralement considérer que certains peuples, peu enclins par nature à se gouverner par eux-mêmes, sont soumis à l'autorité de ceux qui possèdent naturellement l'aptitude à commander. C'est, dit-il, la raison pour laquelle Aristote considère que « les Grecs doivent dominer les barbares, parce que la nature du barbare est la même que celle de l'esclave »⁶⁸.

29. Les théories judéogéniste et chamitique ne sont pour Vitoria tout simplement pas recevables⁶⁹. La comparaison entre les Cananéens livrés par Dieu aux Juifs et les Indiens qui seraient de même soumis par Dieu aux Espagnols est contredite par d'autres passages des Écritures, où il est dit que les princes aliénant d'autres peuples sont injustes et fautifs au regard de Dieu et des hommes⁷⁰. Ces théories sont dans tous les cas invalidées par le fait qu'une guerre pour cause d'idolâtrie n'est pas légitime, les sujets d'une telle nation n'étant sous la juridiction ni de l'attaquant, ni du pape. Le prince espagnol, tout comme le pape, ne peuvent justifier la guerre contre les Indiens à ce titre⁷¹.

p. 35.

64 Francisco López de Gómara était le secrétaire-biographe de Hernán Cortés (le conquérant de l'empire aztèque, qui fut dès 1522 gouverneur et capitaine de la Nouvelle-Espagne), et un grand admirateur de Sépúlveda. Il a contribué au débat sur la nature des Indiens par la publication en 1552 d'un ouvrage qui devint très populaire, sa fameuse *Historia general de las Indias*, dont les première et deuxième parties sont éditées : F. L. de Gómara, *Historia Victorix. Primera y secunda parte de la Historia general de las Indias* (1552), *Historiadores primitivos de las Indias*, Madrid, éd. E. de Vedia, 1946, t. 1, p. 290-390. Il y dépeint les Indiens comme des anathèmes vouant leur culte au diable, dotés des pires vices que le genre humain puisse développer (sodomie, commerce avec les animaux, cannibalisme, mensonge, sauvagerie, etc.), et en conclut que s'il n'avait pas été indéfectiblement convaincu de l'unité originaire des hommes, « il aurait cru que les Indiens appartenaient à une espèce différente » (L. Hanke, *All Mankind is One*, *op. cit.*, p. 123-124 ; la citation est donnée par L. E. Huddleston, *Origins of the American Indians : European Concepts, 1492-1729*, Austin, University of Texas Press, 1967, p. 24). Gómara ayant écrit ce livre « pour persuader le Conseil des Indes que les Indiens n'étaient pas dignes de la liberté », selon ses propres dires, il s'agissait clairement d'un ouvrage de propagande en faveur de l'*encomienda*. Sur l'évolution des débats conflictuels au sujet de la nature des Indiens après la controverse de Valladolid, voir L. Hanke, *Ibidem*, ch. IV, p. 113-152.

65 Voir G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 105 et 110.

66 J. Mair, *In Secundum Sententiarum*, Paris, Petit et Badius, 1510.

67 « Si erat alia politia quibus regalis illam insulam capiens mutare potest et dignum est pro plantatione fidei qua ipse regnum capiat. Etiam aliud est populus ille bestialiter vivit citra ultraque equatorem et sub polis vivunt homines sint ut Ptolemeus in quadripertito dicit, iam hoc experientia compertum est quare primus eos occupans iuste eis imperat quia per natura sunt servi ut patet primi politicorum tertior et quatro dicit philosophus quod sunt alii natura servi alii liberi manifestum est, et in quibusdam determinatum est esse tale aliquid quibus ob id ipsum prodest et iustum est alium servire alium esse liberum ; et convenit alium imperare alium parere eo imperio, quod innatum est quare dominari. Propterea dicit philosophus primo capite illius libri grecos barbaris dominari oportere quia idem sit natura barbarus et servus ». *Ibidem*, Dist. 44, q. 3.

68 *Ibid.*

69 G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 103.

70 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, *op. cit.*, p. 77.

71 *Ibidem*, p. 20 sq. Pour Vitoria et ses successeurs, la différence de religion entre les peuples n'est pas une cause juste de guerre. Sur cette question, on se reportera à C. Barcia Trelles, « Francisco de Vitoria et l'École moderne du droit international », *Recueil de cours de l'Académie de droit international*, 17, 1928, p. 264-269, qui la repositionne par rapport à la doctrine classique de la guerre juste.

30. Mais la principale cible de Vitoria est la thèse argumentée d'une servitude naturelle des Indiens. Sur ce point, il retourne l'argumentaire de ses adversaires en se servant de la même source qu'eux et en montrant qu'ils l'ont mal interprétée. Ceux qui défendent la nature servile des Indiens se fondent sur Aristote, qui semblait avoir justifié l'esclavage en soutenant que certains hommes sont esclaves par nature, et d'autres naturellement faits pour les commander. Or, remarque Vitoria, « Aristote n'a certainement pas voulu dire que les hommes peu intelligents sont par nature soumis au droit des autres »⁷². Ce qu'il a voulu dire est

qu'ils ont naturellement et nécessairement besoin d'être dirigés et gouvernés par d'autres ; il leur est bon d'être soumis à d'autres, de même que les enfants ont besoin d'être soumis à leurs parents avant d'être adultes et la femme, à son mari⁷³.

Certains hommes, comme on en voit tant en Europe, sont trop faibles intellectuellement pour se prendre en charge par eux-mêmes. Il leur est donc plus profitable de se placer sous la tutelle d'un autre. Et c'est bien en ce sens qu'il faut comprendre les propos d'Aristote,

car il dit pareillement que certains hommes sont maîtres par nature, à savoir ceux qui brillent par leur intelligence. Or il ne veut certainement pas dire que ces hommes peuvent prendre en main le gouvernement des autres, sous prétexte qu'ils sont sages. Mais il veut dire qu'ils ont reçu de la nature des qualités qui leur permettent de commander et de gouverner⁷⁴.

31. En avançant que certains hommes sont doués de la capacité de commandement, et d'autres naturellement plus enclins à suivre la gouverne d'un chef, Aristote voulait souligner que les hommes étaient inégaux dans la maîtrise de leur sagesse pratique. Mais cette observation ne permet pas de discriminer des peuples naturellement esclaves ; il s'agit d'une considération anthropologique qui vaut tout autant pour certains hommes européens que pour certains Indiens. Il n'est donc pas fondé de soutenir que les peuples amérindiens sont serfs par nature, ce que d'ailleurs l'expérience infirme, puisqu'ils avaient des chefs, des dirigeants civils et des autorités religieuses avant l'invasion espagnole. En conséquence,

en admettant que ces barbares soient aussi stupides et obtus qu'on le dit, on ne doit pas pour autant leur refuser un pouvoir véritable et il ne faut pas les compter au nombre des esclaves légitimes⁷⁵.

D. L'invalidation des argumentaires religieux et moraux dénonçant la dépravation des Indiens par une réponse de droit

32. Vitoria répond pour finir aux deux dernières thèses de registre religieux et moral avancées pour légitimer la domination espagnole. La première consistait à soutenir que les Indiens étaient en situation de péché par rapport à la foi chrétienne⁷⁶. Ils ignoraient l'existence du vrai Dieu, les principes fondamentaux de la Foi et les lois divines, et devaient donc être punis. Or, remarque Vitoria, le péché est une offense verbale, un acte ou un désir contre la loi de Dieu⁷⁷. On ne peut pas commettre de péché si on ne sait pas

72 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens*, op. cit., p. 33.

73 *Ibidem*.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*

76 Sans le nommer explicitement, Vitoria vise ici Alfonso de Castro (1495-1558), un frère franciscain qui était alors lecteur à l'université de Salamanque, et qui soutenait la doctrine de Sepúlveda. La relation entre Castro et Sepúlveda est particulièrement bien éclairée par L. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, op. cit., p. 62-66, qui édite aussi en appendice un échange de lettre entre les deux érudits (p. 117-118). A. de Castro publie en 1547 à Lyon un traité, le *De iusta haereticorum punitione libri très*, qui fonde très précisément le droit de conquête espagnol sur l'idolâtrie des Indiens *a divino*, en mentionnant que Dieu a toujours recommandé aux fils d'Israël d'attaquer les païens de Palestine. Sur l'utilisation des références bibliques au cours de cette « affaire des Indiens », voir R. G. Hoyos, *La iglesia de America en las leyes de Indias*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1961, p. 67 sq.

77 « *Sed peccatum est dictum, vel factum, vel concupitus contra legem Dei* ». F. de Vitoria, *Relectio De eo, ad quod tenetur homo ueniens ad usum rationis*, op. cit., p. 366.

qu'on enfreint une loi d'origine divine. Ceux qui n'ont jamais entendu parler de la religion chrétienne ne peuvent donc pas pécher contre elle, puisqu'ils ne la connaissent pas⁷⁸. Les Indiens sont dans cette situation : ils sont « dans l'ignorance invincible de Dieu », parce qu'il leur a été impossible jusqu'à présent d'être informés des lois voulues par Dieu. Mais ils n'en sont pas redevables ; « [u]ne telle ignorance invincible n'est donc pas un péché »⁷⁹.

33. La seconde affirmait que la guerre contre les barbares était légitime parce qu'ils pratiquaient l'anthropophagie et d'autres sacrifices humains abjects, des comportements qui devaient absolument être empêchés et prohibés. L'Espagne, en tant que missionnée par le pape, se devait de faire cesser cet outrage au genre humain.

34. Pour répondre à cet argument, Vitoria pose d'abord la question de savoir si un prince étranger peut intervenir par sa seule autorité sur le territoire d'une autre nation, et si non, si son action devient légale avec l'autorité du souverain pontife. Elle se résout simplement si l'on prend garde d'identifier les sujets soumis à une autorité donnée. Aucun souverain n'est légitimé à étendre sa juridiction sur le territoire d'une autre nation⁸⁰. Le pape n'a pas plus de pouvoir direct sur eux, puisque « les non-croyants ne sont pas soumis au pape »⁸¹. Il ne peut pas non plus revendiquer d'autorité spirituelle sur eux, « parce qu'il ne peut pas imposer de lois aux Sarrazins. [Car si] les païens ne reconnaissent pas sa juridiction, ils n'obéiront pas aux punitions temporelles, et ils ne pourront pas être punis spirituellement »⁸². D'autre part, « [l]e pape ne peut [...] pas conférer à un prince une autorité sur eux »⁸³. Le monarque exerce son pouvoir sur la population comprise sur le territoire national, et le pape sur la communauté des croyants ; les Indiens possédant une autonomie politique, leurs gouverneurs détiennent seuls le pouvoir de juridiction sur leurs territoires. Il n'est donc pas légitime, ni juste, de dire que « parce que les barbares font des crimes contre nature tels l'anthropophagie et le sacrifice humain, ils peuvent être légalement soumis par la guerre »⁸⁴. La réponse de Vitoria est donc sans appel : « un prince chrétien n'a pas plus de pouvoir sur un prince infidèle que sur un autre prince chrétien »⁸⁵.

35. Reste néanmoins qu'il est rapporté que les Indiens procèdent à des crimes atroces envers d'autres membres de l'humanité. Le cannibalisme, l'euthanasie des vieux et des fous, le sacrifice d'êtres humains, même justifié par leurs rituels religieux, ne sont pas admissibles moralement⁸⁶. Vitoria considère pour cette raison que les puissances étrangères peuvent légalement intervenir pour lutter contre ceux qui les pratiquent, au nom des innocents tués, même si ces derniers ne leur ont pas demandé d'aide. En effet, ces

78 « *Consequentiae videntur notae, quia nullus tenetur aliqua lege, nisi superioris : neque peccat, nisi faciendo contra id ad quod tenetur. Ergo et consequens, et per consequens excusatur ignorantia invincibiliter. Item sequitur, Non est Deus, ergo nullum est peccatum. [...] Et confirmatur, quia si per impossibile non esset Deus, nullus obligaretur* ». *Ibidem*, p. 367.

79 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, *op. cit.*, p. 64. Il reprend une distinction faite par Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, IIa-IIae, q. 10, a. 1) entre deux catégories de païens, ceux qui sont infidèles au sens d'une opposition à la Foi, comme les juifs ou les musulmans qui ont entendu les principes de la foi et ont refusé d'y adhérer, et ceux qui sont dans une « ignorance invincible » parce qu'ils n'en ont jamais entendu parlé. Ces derniers ne sont aucunement fautifs de leur incroyance et sont exempts de toute sanction.

80 F. de Vitoria, *Relectio de temperantia, Political Writings, op. cit.*, p. 219. N'étant pas maître du monde, l'empereur ne possède pas non plus cette compétence, son autorité s'arrêtant aux frontières de son empire. Cf. F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens, op. cit.*, p. 45.

81 F. Vitoria, *Relectio de temperantia*, p. 223.

82 *Ibidem*, p. 224.

83 *Ibid.*, p. 223.

84 *Ibid.*, p. 219.

85 *Ibid.*, p. 225.

86 F. de Vitoria, *Commentarium in Secunda secundae, op. cit.*, q. 10, a. 8. Dans ce texte correspondant à son cours régulier de l'année 1534-1535, il reprend les actes contre nature dont on accuse généralement les populations amérindiennes sans questionner leur bien-fondé. Leur condamnation se retrouve dans la *Relectio de temperantia* de 1537, mais pas dans celle sur les Indiens de 1539. Sur la question du cannibalisme et des autres vices de nature attribués à l'époque aux Indiens, voir F. Mari, « Les Indiens entre Sodome et les Scythes : un aspect de la perception morale des premiers Européens en Amérique », *Histoire, économie et société*, 1, 1986, p. 3-30 ; J.-P. Duviols, « Premiers regards sur les sauvages (XVI^e siècle) », *América*, 50, 2017, p. 13-25.

pratiques « constituent une injustice (*iniuria*) à l'encontre d'autres hommes »⁸⁷, qui contraint les souverains étrangers à intervenir pour des raisons de justice. Les crimes pratiqués dans la *Tierra Firme* sont en outre dommageables à leurs voisins, qui redoutent de les voir s'étendre à leurs territoires, engendrant ainsi un climat de crainte entre les peuples⁸⁸.

36. Le droit a les ressources nécessaires pour traiter ce genre de situations. Lorsque des membres de l'humanité sont touchés, le droit civil particulier (*ius civile*) cède la place au droit des gens (*ius gentium*), qui légitime l'intervention extérieure pour raison humanitaire⁸⁹. Le meurtre d'innocents étant interdit par le droit naturel et le droit des gens, les Espagnols sont fondés à déclarer la guerre aux peuples qui les pratiquent pour les faire cesser⁹⁰. Mais Vitoria signale aussitôt que ce type de guerre doit seulement viser à stopper les injustices faites aux hommes et à sécuriser leur futur, et qu'elle doit cesser dès leur disparition. Elle ne donne par ailleurs pas le droit aux belligérants de retirer aux ennemis leur *dominium* privé et public⁹¹.

E. Les titres légitimes autorisant la présence espagnole sur les terres amérindiennes

37. Après la disqualification juridique des principaux arguments avancés pour justifier la domination espagnole sur la Terre Nouvelle, Vitoria considère les relations légitimes que les Européens peuvent entretenir avec ces peuples. Il considère d'abord que toutes les nations ont le droit de commercer (au sens large) les unes avec les autres⁹². Les peuples possèdent bien un *dominium* sur leur espace public, mais il n'inclut pas les biens communs restés indivis sous le droit naturel. Or,

En vertu du droit des gens, ce qui n'appartient à personne devient la propriété de celui qui s'en empare [...]. Si donc l'or d'un territoire, les perles de la mer ou quelque autre richesse des fleuves n'ont pas de propriétaire, elles appartiendront, en vertu du droit des gens, à celui qui s'en emparera⁹³.

Il est donc permis aux étrangers d'exploiter les territoires indiens, d'en extraire les richesses et de les ramener chez eux⁹⁴. L'interdire ou l'empêcher justifierait une guerre⁹⁵.

87 F. de Vitoria, *Relectio de temperantia*, p. 225. Sur le droit d'intervention chez Vitoria, voir V. C. Barcia Trelles, « Francisco de Vitoria et l'École moderne du droit international », art. cité, p. 225-226, et plus largement la bibliographie mentionnée en n. 12.

88 F. de Vitoria, *Relectio de temperantia*, p. 225.

89 Vitoria signale en effet que les crimes à l'encontre de tout être humain sont punis par le droit des gens, qui autorise les princes à les empêcher là où ils sont commis et à en sanctionner les responsables. Les princes n'ont en effet « pas seulement pouvoir sur leurs sujets, mais aussi sur les étrangers pour les obliger à s'abstenir d'injustices, et cela en vertu du droit des gens et de l'autorité du monde entier. Bien plus, il semble que ce soit de droit naturel : autrement, le monde ne pourrait demeurer stable si personne n'avait pouvoir et autorité pour écarter les malfaiteurs et les empêcher de nuire aux hommes de bien et aux innocents ». F. de Vitoria, *Leçon sur le droit de guerre, Leçons sur les Indiens et le droit de guerre*, op. cit., p. 125.

90 F. de Vitoria, *Relectio de temperantia*, op. cit., p. 225.

91 *Ibidem*, p. 228.

92 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, op. cit., p. 82.

93 *Ibidem*, p. 86. « Par exemple, s'il est permis aux autres étrangers de retirer de l'or d'un terrain public ou des fleuves, ou de pêcher des perles dans la mer ou dans un fleuve, les barbares ne peuvent en empêcher les Espagnols ». *Ibid.*

94 La question de la capacité des Indiens à posséder un *dominium* sur leur territoire n'a pas été tranchée pendant la première moitié du XVI^e siècle, et elle devient le centre des débats, sur sa seconde moitié, avec la radicalisation des positions *pro* et *contra*. Comme nous le verrons avec l'exemple de Sepúlveda, il était argué que les Indiens, esclaves par nature, ne pouvaient avoir ni souveraineté ni propriété (D. Alland, « Conquête espagnole des Indes, jugements sur les Indiens d'Amérique et doctrine de la guerre juste », art. cité, p. 33-34). Vitoria démontre dès 1539 que les Indiens possèdent un *dominium* privé et public, mais il ne s'avance pas jusqu'à invalider le droit des Espagnols à exploiter les terres indiennes. On remarque en effet que, selon lui, le domaine public n'inclut pas les ressources comprises sur et dans les territoires, qui relèvent toujours de la communauté de biens valant sous le droit naturel. Les hommes peuvent en conséquence faire valoir à leur égard leur droit de découverte et leur droit subséquent de propriété (A. Brett, *Changes of State*, op. cit., p. 25).

95 F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, op. cit., p. 86.

37. D'autre part, si un prince chrétien devient pour un juste titre leur prince, il doit faire des lois convenables qui les protègent et augmentent leur bien-être, sans les contraindre à plus de charges que ses autres sujets, ni leur retirer leur liberté ou leur imposer d'autres formes d'oppression⁹⁶.

38. Dieu ayant en outre commandé aux hommes d'enseigner les choses divines à leurs prochains pour les préparer au salut, l'envoi de missionnaires chargés d'évangéliser les Indiens est légitime⁹⁷. Ils devront abolir l'incroyance et les rites païens, mais de façon raisonnable et tolérante, sans user de la violence et de la coercition. Il faudra d'abord leur enseigner que leurs lois et rituels sont faux, puis les conduire à écouter la loi sainte du Christ par un « effort industrieux », et après seulement bannir leurs idoles. À ceux qui avancent que les Indiens sont réfractaires au message biblique, Vitoria rappelle que seuls le raisonnement et les preuves peuvent être utilisés envers les incroyants, et non la force, et il souligne que les Espagnols sont ici encore en faute envers eux :

À mes yeux, il n'est pas tellement évident que la foi chrétienne ait été jusqu'à présent annoncée et présentée aux barbares de telle manière qu'ils soient tenus de croire sous peine de commettre un nouveau péché. [...] Bien au contraire, c'est de scandales nombreux, de cruautés criminelles et d'impiétés multiples que j'ai entendu parler⁹⁸.

39. Quant au droit de tutelle avancé par certains, Vitoria se contente de le mentionner à la fin de son texte en signalant qu'il peut être discuté, mais qu'il ne le soutient pas⁹⁹.

II. Diego de Covarrubias et Domingo de Soto : La défense du droit inaliénable à la liberté et du *dominium* des Indiens

40. Vitoria a exercé une forte influence sur le cours des débats concernant les Indiens. Il a en partie disqualifié intellectuellement les thèses de la guerre juste pour idolâtrie et de la servitude naturelle des Indiens¹⁰⁰. Malgré cela, les controverses autour des Indiens n'ont pas cessé de s'amplifier à partir des années trente du XVI^e siècle. Elles avaient en effet la particularité de ne pas être des querelles savantes restreintes à la sphère universitaire, mais de prendre racine dans les puissants intérêts mercantiles et stratégiques des *encomenderos*, qui n'entendaient pas cesser leurs activités sous prétexte d'illégalité ou d'immoralité de leurs pratiques. Leur pouvoir avait déjà été illustré en 1534 lorsqu'ils étaient parvenus à faire révoquer le décret royal de 1530 interdisant tout futur esclavagisme des Indiens¹⁰¹. Mais la décision avait provoqué une levée de boucliers des universitaires dominicains de Salamanque et d'Alcalá, et l'empereur avait été conduit à promulguer le 20 novembre 1542 les *Nuevas Leyes* condamnant l'*encomienda*, une mesure radicale qui avait provoqué de graves troubles dans la Nouvelle-Espagne¹⁰².

96 F. de Vitoria, *Relectio de temperantia*, p. 227. Dans ce texte de 1537 antérieur à la *Relectio de Indis* (1539), Vitoria rajoute que le prince doit aussi veiller à ce que les Indiens ne soient pas dépossédés de leur or, car, dit-il, de même que le roi d'Espagne serait injuste s'il autorisait l'exportation d'or espagnol en Italie, il n'est pas juste d'exporter en Espagne des richesses indiennes. Vitoria accorde donc à l'autorité politique un *dominium* sur le territoire public, ce qui fait du transfert de richesses d'un territoire à l'autre un acte illégal. Il rectifie ensuite cette position au nom du droit naturel de commerce entre les peuples – une thèse qui ne sera pas reprise par ses successeurs.

97 « Les chrétiens ont le droit de prêcher et d'annoncer l'Évangile dans les territoires des barbares ». F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, *op. cit.*, p. 91.

98 *Ibidem*, p. 69.

99 *Ibid.*, p. 101.

100 L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 232-237 ; G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 102-103.

101 Pour une analyse de l'évolution, sur la période de 1531 à 1542, de la législation royale au regard des plaidoyers des théologiens engagés et des pressions économiques exercées par les *encomenderos*, voir L. Hanke, *Ibidem*, p. 120-161.

102 « [Les Lois Nouvelles] révoquaient ou limitaient le droit qu'avaient les Espagnols d'employer les Indiens et d'en exiger un tribut ; les Indiens seraient en fin de compte pris en charge par la Couronne et administrés par des fonctionnaires royaux appointés, comme ces autres indigènes que l'on nommait "Indiens de la Couronne" ». L. Hanke, *Ibid.*, p. 120. Sur les premières pratiques de l'*encomienda*, voir T. J. Yeager, « Encomienda or slavery ? », art. cité, p. 842-859, et la bibliographie

41. La question était loin d'être close. Les dominicains étaient certes parvenus à démontrer que le système de l'*encomienda* invalidait le pouvoir légitime du roi d'Espagne sur les Indiens, puisqu'il s'y présentait en tyran, et non en maître légitime, mais les polémiques autour des capacités des Indiens s'exacerbaient. Les partisans de la politique colonialiste arguaient du fait que les Indiens n'étaient pas pleinement hommes pour justifier l'incapacité de leur appliquer les règles de droit usuelles ; ce à quoi le parti adverse répondait qu'ils avaient beau ne pas avoir les mêmes usages que les Européens, ils n'en restaient pas moins hommes. Toute la question était de savoir ce que recouvrait exactement ce terme. Fallait-il, comme le proposait Las Casas, considérer la présence espagnole comme nécessaire pour parfaire leur humanité, par le biais de l'évangélisation ?¹⁰³ Mais comment ne pas voir immédiatement que l'idée d'hommes humainement inaccomplis fournit les instruments pour légitimer l'expansionnisme espagnol ?

42. C'est dans ce contexte tourmenté que les théologiens et juristes de Salamanque, et en particulier Domingo de Soto (1495-1560)¹⁰⁴ et Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577)¹⁰⁵, reviennent sur les arguments avancés pour légitimer la pratique de l'*encomienda*. Ils participent tous les deux activement aux débats de l'époque, qui laissent une forte empreinte sur leur production scientifique. Diego de Covarrubias a fait partie de la commission de 1542 interdisant la publication en Espagne du *Democrates secundum* de Sepúlveda ; dans ses leçons et ses écrits, il s'attaque plus particulièrement à la thèse de la soi-disant servitude naturelle des Indiens en considérant les droits attenants au genre humain¹⁰⁶. Domingo de Soto, qui a été rapporteur dans la fameuse controverse de Valladolid de 1550-1551, revient sur le prétendu droit des Espagnols à envahir la Terre Nouvelle et à exploiter ses richesses au regard du *dominium publicum*

mentionnée aux n. 5 et 6.

103 À la différence des dominicains de Salamanque, Bartolomé de Las Casas ne remet pas en cause l'autorité pontificale, qui reste pour la majorité de ses contemporains le critère suprême de l'ordre moral. Il considère comme valide le titre de vicaire des Indes conféré à la Couronne espagnole par la Bulle papale *Inter Caetera* de 1493, sous réserve que le roi s'attache effectivement à évangéliser les peuples amérindiens sans violence et « pour leur bien » : « Ce que veulent aux Indes le Christ et le Pape, ce qu'ils ne peuvent pas ne pas vouloir – et ce que les Rois Catholiques de Castille devraient désirer aussi – c'est le salut des Indigènes par la connaissance de la vraie Foi. Il ne faut pas pour cela voler ces malheureux, les scandaliser, les capturer, les anéantir ni dévaster leurs territoires, car cela leur ferait haïr notre religion ». B. de Las Casas, *Colección de tratados*, 1552-1553, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1924, p. 561 (cité par L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, op. cit., p. xlv). Cf n. 2.

104 Domingo de Soto était un théologien de l'ordre des frères prêcheurs (dominicain). Après sa formation en théologie, il avait été envoyé vers la fin 1525 à Salamanque, où il avait suppléé Vitoria dans la chaire de prime de l'université de Salamanque. En 1532, il en avait obtenu par concours la chaire de vèpres, à laquelle il renonça en 1549 pour accepter la charge de confesseur de l'empereur Charles Quint. Il avait ensuite été élu en 1552 à la chaire de prime de la fameuse université, qu'il conserva jusqu'à sa mort. Ses années universitaires ont été marquées par ses divers engagements pratiques concernant la question du paupérisme, la réformation de l'Église initiée par le Concile de Trente (1545-1563), ou les dérives de l'Inquisition. Pour sa biographie et sa bibliographie, on consultera l'éclairante synthèse faite par V. Beltrán de Heredia, « Domingo de Soto », *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. Letouzey et Ané, Paris, 1941 (accessible en ligne). Pour un approfondissement, voir J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, op. cit., p. 399-434, où l'on trouvera une historiographie de ses différentes productions scientifiques (p. 412-434).

105 Diego de Covarrubias était un important juriste, homme politique et ecclésiastique du siècle d'Or. Il a mené une vie mouvementée, partagée entre une charge professorale à la faculté de droit de l'université de Salamanque et l'occupation d'importants postes à responsabilité. Lors de sa formation, débutée en 1527 à la faculté de droit de l'université de Salamanque, il assiste en complément aux cours de théologie délivrés par Vitoria et Soto. En 1538, il obtient sa licence en droit et une place au collège d'Oviedo. Un an plus tard, il obtient le titre de docteur et, en 1540, une chaire de droit canon à la faculté de droit de l'université de Salamanque, qu'il occupe pendant huit ans. En tant que membre de l'université, il intervient dans les discussions sur la question de savoir si les peuples autochtones peuvent ou non être esclaves, se ralliant aux défenseurs de leur liberté naturelle. De 1548 à sa mort, il occupe de hautes fonctions juridiques et épiscopales (juge à la Chancellerie Royale de Grenade, chargé par Philippe II de réformer les statuts de l'université de Salamanque, archevêque de Saint-Domingue, évêque de Ciudad Rodrigo, puis de Ségovie, président du Conseil de Castille). Il participe activement au concile de Trente. Dans le même temps, il écrit d'importants traités de droit sur les contrats, le droit commercial, ou la législation publique. Il existe une monographie sur Diego de Covarrubias : V. L. Pereña, *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de derecho internacional*, Madrid, Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1957. On y trouve une historiographie recontextualisée de ses productions scientifiques (p. 23-75). Pour une biographie succincte, voir A. M. López, « El concepto del derecho de gentes en Diego Covarrubias y Leyva », *Revista española de derecho internacional*, 7/1, 1954, p. 505. Sur sa pensée juridique, outre ces deux textes, voir les précieuses analyses de F. Carpintero, « *Mos italicus, mos gallicus* y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica », *Ius commune*, 6, 1977, p. 108-171 et de V. Piano Mortari, *Gli inizi del diritto moderno in Europa*, Naples, Liguori Editores, 1980. Concernant sa charge épiscopale à Saint-Domingue, voir V. L. Pereña, *Mision de España en América*, op. cit.

106 Sur ses critiques des thèses de Sepúlveda, voir L. Hanke, *All Mankind is One*, op. cit., p. 62-63.

détenu par les peuples sur leurs territoires. Comme nous allons le voir, ils approfondissent tous les deux des voies ouvertes par Vitoria en les radicalisant, dégagant des droits inviolables du genre humain à partir d'une conceptualisation de l'homme *qua homo*.

A. Diego de Covarrubias face à Sepúlveda : La défense du droit inaliénable à la liberté

43. Après la condamnation de l'*encomienda* par les *Nuevas Leyes*, Hernán Cortés avait demandé à Juan Gines de Sepúlveda d'en reprendre la défense pour en prouver le bien-fondé. C'est à cette fin qu'il compose en 1542 son *Democrates secundus, sive De justis causis belli apud Indium*, ou *Democrates alter*, où il tente une justification de cette pratique en soutenant que la conquête et la maîtrise de l'Amérique par l'Espagne sont légitimes parce que les Indiens sont esclaves par nature.

44. Sepúlveda mobilise dans ce texte une argumentation proprement laïque et aristotélicienne qui l'exempte des critiques vitoriennes invalidant les justifications juridico-religieuses de l'*encomienda*. En s'appuyant sur Aristote, il avance d'abord que la loi de nature veut que « les hommes supérieurs et les plus parfaits [exercent leur domination] sur les inférieurs et les plus imparfaits »¹⁰⁷. Il existe en conséquence un genre d'« hommes seigneurs par nature », et un autre d'« hommes esclaves par nature ». Chacun doit être gouverné conformément à sa nature : « aux hommes honnêtes, humains et intelligents convient un pouvoir civil, qui est adapté aux personnes libres », tandis qu'« aux barbares et à ceux qui sont doués de peu de discernement et d'humanité convient plutôt la domination d'un maître »¹⁰⁸. Il est indéniable que les Espagnols sont des seigneurs par nature. Quant aux Indiens, leurs mœurs impies et leur non-respect de la loi naturelle prouvent qu'il s'agit de peuples dépravés. Ils sont par nature couards et craintifs, ce qui les conduit à « vivre comme des bêtes »¹⁰⁹. Leurs réalisations architecturales, prouvant pour certains leur accomplissement dans les arts libéraux, ne sont pas « la preuve d'une savoir-faire plus humain, puisque nous voyons que de petits animaux, tels que les abeilles et les araignées, construisent des œuvres que nulle activité humaine ne saurait imiter »¹¹⁰. Et de même, s'ils vivent bien au sein de villes et de villages, « leurs institutions publiques sont pour la plupart serviles et barbares »¹¹¹.

45. Ce tableau dressé par Sepúlveda offre selon lui la preuve de l'infériorité naturelle des Indiens et de leur prédisposition à être soumis aux Espagnols. En effet, « qu'est-ce qu'être par nature sujet au commandement (*imperium*) d'un autre si ce n'est être serf par nature (*natura servuum*) ? »¹¹² :

Ceux dont la condition naturelle commande qu'ils obéissent aux autres doivent être soumis par la force des armes s'ils refusent le commandement des seconds, et aucun autre recours ne leur est laissé¹¹³.

46. Reste à montrer que l'*encomienda* n'est pas simplement une exploitation privée des Indiens, mais une application du droit de patronat dérivé du mandat papal, dont l'empereur investit l'*encomendero* pour propager la foi et sauver les Indiens du péché. Pour ce faire, Sepúlveda avance qu'il suffit de considérer leurs mœurs pour voir qu'il s'agit de populations barbares et hérétiques¹¹⁴. Leur dépravation contraint en

107 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundum* (1535), Madrid, éd. A. Losada, 1951, p. 21.

108 *Ibidem*, p. 21-22.

109 *Ibid.*, p. 38.

110 *Ibid.*, p. 36.

111 *Ibid.*, p. 37.

112 *Ibid.*, p. 21.

113 *Ibid.*, p. 19.

114 Il s'appuie sans surprise sur la fameuse *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme des mar Océano* publiée en 1533 par l'historien du Roi G. Fernández de Oviedo, qui y défendait la thèse de l'incapacité des Indiens (décrits comme *medio bestias*). Cet ouvrage est largement contesté dans le milieu savant de la seconde partie du siècle, mais il reste mobilisé comme une autorité par les défenseurs de l'*encomienda*. Il bénéficie d'une édition moderne : G. F. de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, éd. J. Pérez de Tuleda y Bueso, 5 vols., Madrid, Ediciones Atlas, 1959.

conséquence les peuples chrétiens à un devoir moral envers eux. Pour leur bien, il convient de les réduire au statut de serfs¹¹⁵. Par le moyen de la juste guerre, les Espagnols ont le devoir d'

établir un commandement (*imperium*) sur ceux dont ils ont la charge, de sorte que les barbares – une fois leur licence pécheresse supprimée, leurs coutumes contre la loi naturelle déracinées, et avec une exhortation prolongée à une vie plus humaine par une forme civile de gouvernement – soient maintenus raisonnablement dans les limites de leurs vertus¹¹⁶.

Suivant l'argumentaire de Sepúlveda, la conquête espagnole est une chance pour ces peuples qui vont ainsi bénéficier des exemples de vertu et de prudence des nations civilisées pour embrasser un mode de vie plus humain¹¹⁷. Il légitime ainsi concrètement l'exploitation forcée de la main d'œuvre indigène et l'intervention de la force armée pour la convertir¹¹⁸.

47. Ces thèses sont à l'époque loin d'être partagées par l'ensemble des lettrés. De telles positions soulèvent de vives oppositions en particulier chez les universitaires de Salamanque et d'Alcalá, qui les jugent scandaleuses. La polémique qu'elles suscitent conduit le Conseil royal de Castille, sur demande du roi, à réunir une commission de théologiens pour examiner l'ouvrage. En novembre 1547, le recteur de l'université de Salamanque, don Martin de Figueroa, convoque à cette fin des juristes et théologiens des deux universités – dont Diego de Covarrubias –, qui se prononcent contre l'impression de l'ouvrage en Espagne en juillet 1548¹¹⁹.

48. Cependant, pour réellement invalider la logique argumentative de Sepúlveda, il fallait lui répondre sur le même plan conceptuel. Sans le mentionner directement, Covarrubias revient en conséquence sur sa thèse d'une servitude naturelle dans ses Leçons publiques, qui forment des documents importants pour l'histoire de cette controverse¹²⁰. Dans un premier manuscrit intitulé « *De iustitia belli adversus indios* », correspondant à un cours de 1547-1548 sur la conquête de l'Amérique, il réfute les théories de la naturalité de l'esclavage en rappelant que les hommes ont été créés libres par Dieu : « Il doit d'abord être présupposé que tous les hommes sont libres par nature, et non serviles »¹²¹. Il le réaffirme très explicitement dans ses écrits postérieurs : « La liberté est de droit naturel »¹²². Ce droit inaliénable interdit aux hommes d'asservir d'autres êtres humains. Il n'est pas possible de soutenir que le droit humain peut suspendre certains principes du droit naturel, car cette proposition « est contraire à la raison naturelle, [...] et elle est tout aussi absolument invalide si elle est énoncée par le pouvoir suprême »¹²³.

115 « Ce que j'affirme et ce que j'ai écrit, en résumé, est que la conquête des Indiens – assujettir ces barbares, leur extirper leur idéologie, les forcer à observer la loi naturelle même contre leur volonté, et ensuite leur prêcher l'Évangile sans violence et avec la douceur chrétienne – est à la fois juste et sain ». J. G. de Sepúlveda, *Propositiones temerarias, escandalosas y heréticas que noto el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias*, dans A. M. Fabié, *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de las Casas*, t. 2, Madrid, Miguel Ginesta, 1879, p. 336.

116 J. G. de Sepúlveda, *Democrates, sive de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione dialogus*, *Opera*, t. 4, Cologne, Coloniae Agrippinae, 1535, p. 238.

117 *Ibidem*. Voir J. A. Fernandez-Santamaria, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 209-230.

118 J. G. de Sepúlveda, *Democrates secundum*, *op. cit.*, p. 84.

119 Voir L. Hanke, *All Mankind is One*, *op. cit.*, p. 63-64.

120 Covarrubias ne s'est pas chargé de publier ses cours et leçons extraordinaires, qui sont restés sous forme manuscrite autographée. Ils sont en grande partie conservés à la bibliothèque nationale d'Espagne. Covarrubias en a retravaillé certains en les intégrant dans les ouvrages qu'il a publiés, et d'autres, comme la leçon à laquelle nous nous référons, ont été édités au sein de monographies plus générales. Il s'est à l'inverse chargé de la publication de ses différents traités, qui ont fait l'objet de nombreuses rééditions inchangées, mais qui ne disposent pas d'éditions critiques.

121 « *Est sane praemittendum omnes homines natura liberos esse, non servos* ». D. de Covarrubias, « *De iustitia belli adversus indios* », *Francisco de Vitoria, Relectio de iure Belli o Paz Dinamica, Escuela Espanola de la Paz Primera Generacion 1526-1560*, dir. V. L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas, 1981, p. 343. Voir sur ce point V. L. Pereña, *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de derecho internacional*, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1957, p. 62.

122 « *Primum equidem libertas in hunc sensum est iuris naturalis, et natura homines liberi nascuntur. [...] omnes homines natura liberos nasci* ». D. de Covarrubias, *Regulae peccatum. De regulis Iuris libri sexto Relectio (1554)*, Lyon, Sebastian Honorat, 1560, II, §11, p. 273. « *Est vero personarum libertas iuris naturalis secundo modo accepti : quia ius naturale servitutem non induxit, nec etiam libertatem prohibuit : immo liberos omnes homines creavit* ». *Ibidem*, p. 275.

123 « *Sed et haec solutio non potest defendi ; id enim quod contra rationem naturalem statuitur, verum non est, immo prorsus invalidum etiamsi a principe supremo statuatur* ». D. de Covarrubias, « *De iustitia belli adversus indios* », *Francisco de*

49. Il y a certes des cas où, en raison de la malice humaine, il est légitime d'adapter le droit naturel et de limiter la liberté. Toutes les lois naturelles ne sont plus appliquées à cause des vices humains qui doivent être réprimés¹²⁴. C'est la raison pour laquelle les guerres justes sont autorisées, comme en réfère Augustin. C'est aussi la raison de l'invention du droit des gens, qui a institué la servitude pour les captifs de guerre, par exemple. Mais en ce qui regarde la conquête espagnole, on ne se trouve pas dans une conjoncture justifiant le droit de conquête, puisqu'il n'y a pas eu de guerre entre l'Espagne et les peuples amérindiens, ces derniers ayant été tout simplement envahis. Les premiers ne disposent en conséquence aucunement d'un droit de conquête à leur égard, et ils n'ont aucune légitimité à exercer un pouvoir coercitif à leur égard¹²⁵. Ils ne peuvent donc pas les déposséder de leur droit de liberté naturelle. Il n'est pas non plus admissible que le pape légitime les princes espagnols à punir les infidèles de leurs péchés contre la loi naturelle, ou qu'il justifie une guerre contre eux sous ce prétexte, parce qu'il ne dispose ni du pouvoir temporel, ni de la compétence de légitimer l'action des autorités politiques¹²⁶.

50. Pour Covarrubias, les servitudes introduites par le droit des gens ne sont légitimes que si elles procèdent de la raison naturelle. Il existe des rapports de soumission naturelle, comme celle des enfants à leurs parents, qui sont chargés de leur éducation. De même, certains hommes sont moins sages et accomplis que d'autres, et il est de leur avantage de se soumettre à ceux qui leur sont supérieurs en sagesse et de se laisser guider par eux. Il est ainsi naturel que domine celui qui excelle en intelligence. L'obéissance d'un homme à un autre ne peut cependant pas être obtenue par la coercition ou la contrainte, mais seulement « eu égard à son respect et à son honneur, de sorte qu'à proprement parler, on ne peut dire d'une telle personne qu'elle est soumise à une autre »¹²⁷.

51. Les Indiens rentrent-ils dans ce cas de figure ? Covarrubias note qu'il a été dit qu'ils étaient insensés, stupides et dépourvus de toute capacité. De quoi on a déduit qu'il était de leur intérêt que les princes espagnols instituent chez eux un meilleur régime politique et qu'ils leur donnent de justes lois, de la même façon que l'on est tenu par charité de diriger les insensés et d'instruire les enfants. Or, pointe Covarrubias, une telle assertion n'est valable que pour des hommes errants de façon dispersée dans la nature, sans droit ni organisation particulière, autrement dit pour des créatures peu disposées à obéir et à exercer une quelconque fonction, comme les bêtes sauvages. « Et je doute que les Indiens en fassent partie »¹²⁸.

52. En effet, argumente-t-il, il a été constaté qu'ils avaient réussi avec succès à changer leurs usages et leurs mœurs sauvages, ce qui montre qu'ils ne sont pas insensibles aux arguments qui leur ont été présentés par les Espagnols. Il est aussi manifeste qu'ils ont bâti comme lieux de résidence des villes, des villages et des forteresses, qu'ils ont institué des rois auxquels ils obéissent et une administration politique chargée d'exécuter les commandements, prouvant qu'ils savent s'organiser politiquement pour gérer leur vie commune. Ils exercent tant les arts mécaniques que les arts libéraux, ce qui montre qu'ils ont un usage pratique et intellectuel de leurs facultés rationnelles. Leur seule différence d'avec les nations occidentales est qu'ils ne possèdent pas des mœurs aussi purs que les chrétiens et les sarrasins, qui gouvernent leurs républiques et utilisent une administration civile de façon plus perfectionnée et avantageuse¹²⁹ :

Vitoria, op. cit., p. 344.

124 « *Omnes homines eo tempore [...] liberos nasci ; at non ex hoc sequitur hodie omnes liberos nasci lege naturae, quia aliis legibus praeter naturales utimur idque convenientissime ob malitiam hominum reprimendam* ». *Ibidem*, p. 345.

125 D. de Covarrubias, *Quaestionum practicarum liber unus* (1556), Francfort, Nicolai Baffaei, 1573, p. 251.

126 « *Nec est admittenda opinio eorum qui contendunt posse auctoritate Pape bellum geri contra infideles peccantes contra legem naturae. Hoc enim falsum est, quia Papa non habet potestatem temporalem nisi in ordine ad spiritualem, id est, quatenus est necessaria ad regimen spiritualium. Non enim tenentur infideles recipere nec admittere Papam ut superiorem et legislatorem ad effectum ut bellum eis repugnantibus inferatur, ut dixi* ». D. de Covarrubias, « *De iustitia belli adversus indos* », p. 353. De même, *Quaestionum practicarum*, p. 207.

127 « *Item sunt natura servi qui nati sunt ad parendum ; hi enim servi sunt eorum, qui nati sunt ad imperandum, et sic secundum naturam alterum imperat, alteris partet. [...] Nempe hi qui sunt minus sapientes, minus perfecti ; qui quidem natura ipsa sapientioribus subditi sunt et indigent ut ab eis regantur [...], est enim a natura hoc inductum, ut qui excellenti ratione excellant dominatione [...]. Haec vero servitus non est coactionis nec necessitatis sed reverentiae et honoris ratione subiectionis et ideo non potest proprie dici servitus* ». D. de Covarrubias, « *De iustitia belli adversus indos* », p. 347-348.

128 *Ibidem*, p. 351.

129 « *Ex horum autem numero indos esse ego dubito ; viderint hii qui ad eos profecti, ipsorum mores et instituta ac feritatem noverunt. Id enim verum et manifestum est eos urbes, vicos et oppida colere, reges constituere quibus optemperent pluraque*

Mais on ne peut de cela seul en déduire que les chrétiens peuvent mener une juste guerre contre les infidèles, ni non plus qu'ils administreraient mieux qu'eux, de façon plus civilisée, plus politique ou plus utile, leurs propres républiques¹³⁰.

53. En théorisant le droit inviolable des hommes à la liberté, Covarrubias oppose à Sepúlveda un argumentaire conceptuel fondé sur l'essence humaine. Il invalide toute prétention espagnole à l'égard des Indiens en les abordant *qua homines*, ce qui fait d'eux des êtres libres, comme tous les autres membres du genre humain. En soulignant leur autonomie politique et sociale, leur maîtrise des savoirs techniques, leur exercice des arts de l'esprit et leur capacité à réformer leurs usages, il retourne la « preuve » empirique de la sauvagerie des Indiens avancée par ses adversaires en montrant qu'elle est partielle. Plus encore : rien ne permet de l'étayer au regard des faits. De façon plus affirmée que Vitoria, il disqualifie l'argument d'un droit de tutelle légitime des Espagnols en raison de leur supposée immaturité politique. L'expérience prouve en effet que les Indiens possèdent une organisation politique, qui ne repose certes pas sur des lois aussi efficaces que les nations occidentales, mais qui correspond à leur usage particulier du pouvoir, de sorte que l'Espagne ne peut pas se prévaloir d'un avantage que ces peuples tireraient d'une intervention extérieure dans leurs affaires.

B. La théorisation du droit des Indiens à la propriété privée et publique exposée par Domingo de Soto

54. Comme Covarrubias, Domingo de Soto est très au fait des polémiques au sujet des Indiens¹³¹. Elles ont fortement marqué sa vie professionnelle et sa production scientifique. Il en traite incidemment dans ses cours en montrant par exemple, au détour d'un commentaire de la *Somme théologique*, que les Indiens ont accès à la raison, et qu'ils connaissent les principes du droit naturel, même si certaines de leurs conséquences leur restent obscures¹³². Mais il l'aborde aussi frontalement, en reprenant la question des droits auxquels les Indiens peuvent prétendre sur leurs biens privés et sur leur territoire public. Ses adversaires affirment que les Indiens sont, au mieux, des hommes inaccomplis, et qu'à ce titre, ils ne possèdent de *dominium* ni privé, ni public ; lui va à l'inverse théoriser le *dominium* pour en faire un droit inhérent au genre humain.

alia exercere, ex quibus colligitur tam in artibus mechanicis quam in moribus intellectu et rerum cognitione ac ratione praeditos esse ; tametsi non ita integris praediti sint moribus ut christianis ac sarracenis : Turcis qui seclusa lege evangelica et ea institutione quae ad Christi fidem expectat, ipsam rempublicam utilius ac commodius expolita atque civili administratione gubernant ». Ibid., p. 351.

130 « *Nec tamen ex eo solo iustum bellum infertur a christianis infidelibus quod non ita civiliter nec politice nec utiliter proprias eorum respublicas administrent ».* Ibid.

131 Il a joué une part active dans la plupart des juntas réunies à leur sujet, et il fait partie des théologiens appelés à juger de la controverse entre Las Casas et Sepúlveda à Valladolid. C'est lui qui s'est chargé d'en résumer les arguments. Voir L. Hanke, *All Mankind is One*, op. cit., p. 67-80 ; p. 113.

132 « *mortalium eousque sylvestris ac barbarus, si modo compos si mentis, cui non sint huiusmodi veritates perviae : Bonum est appetendum ac malum vitandum. Id facias aliis, etc. Posterior conclusio : Lex naturalis quantum ad eius conclusiones, et si plurimum sit eadem apud omnes et quantum ad cognitionem deficit tum et respectu prioris propter particularia quorundam impedimenta et respectu posterioris, propter rationis nubila quibus ob consuetudinem pravam excaecatur Demonstratio huius conclusionis sumitur ex discrimine inter rationem practicam et speculativam, nam etsi principiis utraque per se notis utatur, non tum simili ratiocinatione discurrunt. Etenim ratio speculativa, qua circa necessaria plurimum ac potissimum negotiatur, puta circa ea quae nequeunt aliter se habere, absque ullo defectu veritatem comperit : in conclusionibus, quam in principiis intuebatur. [...] Immo nescio an apud aliquos barbaros fidei nostrae incios, ignorantia esse posset prorsus excusatoria ».* D. de Soto, *De Iustitia et Iure*, Lyon, Jean Jacobi, 1582, I, q. 4, a. 4. « *Si enim ius naturae est, quod natura docet, nemo illud posset ignorare, et tamen multa sunt de iure naturae, quae barbarae gentes ignorant : ut de fornicatione simplici ex concilio apostolico advocavimus, Act.5, quae ideo prohibita fuit conversae gentilitati, ne per ignorantiam excusarentur. Rursus : Si ius naturae est illud ad quod natura instigat, sit ius omnes naturale esse necessarium : quod tamen videtur esse falsum, cum super aliquo, ut supra diximus, dispensari possit. Ad horum prius respondetur, quod non quicquid natura docet, omnes capiunt, sed illi prorsus qui serenam habent rationem et ab omni nebula liberam. Nam qui in vitia immersi caligine illam obduxerunt, naturae radios non satis perspicunt ».* Ibidem, III, q. 1, a. 2.

55. Il formule une opposition explicite à l'asservissement des peuples amérindiens dans sa deuxième *relectio* de 1534, intitulée *De dominio*¹³³, où il traite de la question de savoir si l'homme peut exercer un *dominium* sur d'autres hommes. Il montre qu'après le Péché, la propriété privée est née du partage des biens entre les hommes en vertu du *ius gentium*, et qu'une certaine hiérarchie fonctionnelle s'est instaurée entre les hommes relativement à leurs compétences. Cependant, les hommes étant libres de par le droit naturel, personne ne possède de *dominium* sur ses semblables. Ce paradigme de l'omnipotence est réservé à Dieu seul, et Il ne l'a pas transmis aux hommes. L'homme n'est pas autorisé à exercer une domination servile sur d'autres hommes ; les *encomenderos* n'ont donc pas le droit d'imposer leur commandement aux Indiens¹³⁴.

56. Pour Soto, le *dominium* ne peut s'exercer que dans le champ des biens matériels. Il le définit comme « le pouvoir, ou la faculté, de faire un usage propre d'une certaine chose présente et d'en user en conformité avec les lois et les droits rationnellement institués »¹³⁵. En établissant une équivalence entre les notions de *dominium*, *potestas*, *ius* et *facultas*, il avance que le *dominium* est conféré au sujet capable d'exercer son pouvoir sur un bien. Cette capacité est assurée juridiquement par un droit subséquent. Le *dominium* manifeste pour lui l'indépendance et la latitude maximale des pouvoirs du propriétaire sur une chose¹³⁶.

57. Soto retravaille ainsi la notion de *dominium* pour en faire une propriété intrinsèquement subjective et volontaire de l'homme¹³⁷. Dans son *De Iustitia et Iure*¹³⁸, il accentue la liberté intrinsèque de l'action engendrée par le *dominium*, le sujet pouvant se prévaloir dans une activité de sa *facilitas* lorsqu'il agit en dehors de tout empêchement, libre de toute contrainte¹³⁹. Comme l'analyse Paolo Grossi, Soto

133 D. de Soto, *Relección « de dominio » (Quaestio De dominio)*, édition critique y traducción, introducción, apéndices e índices por J. Brufau Prats, Granada, Universidad de Granada, 1964. Dans sa charge de professeur d'université titulaire, Soto était tenu de présenter une leçon publique extraordinaire sur chacun des cours qu'il dispensait. Quasiment pendant la même période que Vitoria, il a dispensé onze ou douze *relectiones*, dont seulement huit nous sont parvenues en entier. Soto ne s'est chargé d'imprimer que la dernière (*De ratione tegendi et delegendi secretum*, Salamanque, 1541), correspondant à son cours de 1540-1541, et il a retravaillé la neuvième (*De elemosyna*), délivrée en 1542, dans son livre *Deliberatio in causa pauperum* (Salamanque, 1545). Les six autres nous ont été transmises par la tradition manuscrite de l'époque. On ne dispose cependant pas d'une édition complète de ces huit *relectiones*. On peut aujourd'hui accéder à la *relectio de dominio* grâce à l'édition critique qu'en a faite J. Brufau Prats.

134 « *Homo homini imperio servili iniuste dominatur ; at nec quisquam praeter Deum est dominus totius orbis ; nec homo est dominus propriae vitae, nec vir uxoris, nec pater filiorum* ». D. de Soto, *Relección « de dominio »*, *op. cit.*, p. 68. Pour Soto, l'être humain peut seulement se prévaloir d'un *munus* ou d'un *officium* encadré par le droit vis-à-vis de ses semblables.

135 « *Ut ergo institutio nostra juxta Ciceronis documentum a definitione proficiscatur, sic fere doctores definiunt dominium : Dominium est potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationalibiter instituta* ». *Ibidem*, p. 74.

136 « *Notant quoque isti doctores quod dominium potius sit facultas in aliquam rem quam potestas, nam potestas latius extenditur scilicet ad potestatem sive per fas sive per nefas ut latro habet potestatem in rem meam, sed facultas, dicunt, dicitur a fas et ideo dicit potestatem secundum ius. Sed bona venia dixerunt facultas non dicitur a fas sed idem pollet quod facilitas, opponuntur enim facultas et difficultas, et ideo idem est habere facultatem quo habere facilitatem. Dicitur enim quis habere facultatem in equum quia facile, id est sine licentia alterius, potest uti eo* ». *Ibid.*, p. 78. Giovanni Rossi remarque à juste titre que, dans cette réélaboration de la notion de *dominium*, « l'accent est mis sur l'autorité du propriétaire, ayant un caractère absolu et juridiquement indépendant de toute autre personne. La *potestas* utilisée pour spécifier le *dominium* appartient à la sphère de manifestation claire de la subjectivité humaine [...] ». (G. Rossi, « La *Relectio De dominio* di Domingo de Soto », dans *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, éd. R. Lambertini, L. Sileo, *op. cit.*, p. 321 – notre traduction).

137 G. Rossi, *Ibidem*, p. 318.

138 Soto publie en 1553-1554 à Salamanque un volumineux traité, le *De Iustitia et Iure libri decem*, dont il fait une réédition remaniée en 1556-1557, réimprimée ensuite au moins 32 fois en cinquante ans. Nous nous référons à l'édition de 1582 publiée à Lyon par les soins de Jean Jacobi. La chronologie des enseignements de Soto aux chaires de vèpres et de prime et de leurs publications est établie par V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanque, Biblioteca de telogos españolas, 1960, p. 105-114, 316 et 545-588.

139 Il précise en effet dans son *De Iustitia et Iure* que la *facultas* exercée dans le *dominium* ne correspond pas à la capacité de faire quelque chose, mais à une activité qui se fait *facilement*, *facultas* dérivant du verbe *facere* qui signifie "se faire facilement" : « *Positum est ergo loco generis, facultas potius quam potestas : non utique ratione illa Gerson [...], videlicet quia facultas dicitur à fas, quare potestas latronis utendi aliena re, non est facultas. Etenim facultas non à fas, sed à facile, derivatur : ut sit quasi facilitas. Sunt etenim contraria, facultas et difficultas. Ob idque potestas genus est plura comprehendens, quam facultas. Potest quippe tyrannus abuti civium bonis, non tamen habet facultatem id est, facilitatem, quia id sine licentia et facultate domini aut iusta intercedente causa, non potest* ». D. de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*,

veut trouver un outil servant à caractériser la liberté intrinsèque de l'action subjective et sa capacité à l'accomplir dans la position du dominant. Le *dominium* devient une puissance du sujet, qui a cessé de renvoyer à une pure potentialité abstraite, et est devenue une position de la liberté de l'individu, dynamique, vaste et incisive¹⁴⁰.

Il devient synonyme du pouvoir, ou de la faculté qu'a l'homme d'exercer son action sur le réel, de sorte que la cristallisation de ces références autour de l'acteur autorise à le définir comme un « pouvoir subjectif »¹⁴¹ de l'homme. Cet « écran de protection, dotant [les hommes] d'instruments de conquête [du réel] aguerris »¹⁴², leur permet de s'approprier légalement des biens, et de se voir reconnaître l'exclusivité de leur usage. Étant donné qu'il s'agit d'un droit inhérent à la nature humaine, il vaut également pour tout homme *simpliciter*, en dehors de toute autre considération. Il est impossible de le nier aux Indiens, comme à tout autre membre de l'humanité.

58. Soto effectue un pas supplémentaire en exploitant la dimension publique du *dominium*. Pour ce faire, il le rapproche du *ius gentium*, qui en est selon lui à l'origine. Il remarque en effet que la répartition des biens est consécutive au partage de la Terre entre les nombreux peuples. Elle a justifié la création du *ius gentium*, un droit antérieur chronologiquement et ontologiquement à la formation des nations, et donc d'autorité supérieure au droit civil. Dans la situation prélapsaire, tout était commun. Mais après le Pêché, Caïn a commencé par fonder une ville pour se protéger des dangers extérieurs, la progéniture de Noé s'est dispersée à travers les diverses régions et îles de la Terre, et Abraham et Loth sont tombés d'accord pour aller chacun de leur côté. Ils ont convenu que les terres seraient partagées et appartiendraient au primo-arrivant par le droit des gens¹⁴³. Pour Soto, l'occupation d'un territoire par un certain peuple lui en confère aussi le *dominium*.

59. Ainsi, de même que chaque homme détient un droit subjectif sur ses biens privés, les peuples ont une pleine maîtrise de leur territoire. Se distinguant de Vitoria, Soto considère qu'ils en possèdent le *dominium* exclusif¹⁴⁴. Certaines choses sont restées communes après la répartition des terres entre les hommes. L'air, la mer, les côtes, les poissons et les animaux sauvages restent communs sous le droit des gens. De même, ce qui se trouve dans les entrailles de la Terre, comme les veines d'or ou les autres métaux, n'est pas réparti par le droit des gens et ne tombe pas sous un *dominium* particulier ; ces biens appartiennent à ceux qui s'en emparent. Ce n'est cependant pas le cas des ressources qui se trouvent sur ou sous un territoire habité. En effet, selon Soto, « ces régions ont été divisées par le droit des gens »¹⁴⁵. Les étrangers peuvent certes y circuler, mais ils ne peuvent pas s'en approprier les biens parce qu'ils relèvent du *dominium* public de leurs habitants. Comme tout le monde en conviendra, remarque non sans ironie Soto, « [L]es Français n'ont ainsi pas le droit de pénétrer dans nos terres [pour s'approprier nos richesses], ni nous dans les leurs ». Les Indiens possédant un *dominium* public assuré par le droit des gens, les Espagnols n'ont pas le droit de les déposséder de leurs biens et d'exploiter leurs richesses, pas plus qu'aucune autre nation.

IV, q. I, a. I.

140 P. Grossi, « La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica », *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, éd. P. Grossi, Milan, Giuffrè, 1973, p. 202-203 (notre traduction).

141 A. Brett, *Changes of State*, op. cit., p. 149.

142 P. Grossi, « La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica », art. cité, p. 202.

143 D. de Soto, *De Iustitia et Iure*, op. cit., IV, q. 3, a. 1.

144 « Vitoria semble à plusieurs reprises tenté de donner force acquisitive à l'occupation. [...] Il semble admettre que la loi naturelle qui rend chaque individu maître du monde, lui donne par là-même le droit de s'emparer de toutes choses [...]. Son disciple De Soto s'écarte assez nettement de lui sur ce point, et il est l'un des rares théologiens qui ose affirmer sans détours et sans hésitations que les domaines naissent de l'occupation ». M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, op. cit., p. 300. Voir aussi A. Brett, *Changes of State*, op. cit., p. 25.

145 « *Sed aliae sunt res inuentae in terrae superficie, vel alibi recenter perditae, aut depositae, quarum idcirco domini, aut haeredes supensites, esse censentur. [...] Et primum, quod in littore maris lapilli inuenti, sint inuentoris, expressa est iuris definitio. [...] Et ratio est, quia littora iure gentium manserunt communia. Atque idem est iuris naturae iudicium de auri aliorumque metallorum venis, quae sunt in visceribus terrae. Dubitare hic tamen qui posset propter nostrates qui ad Occidentalem continentem auri gratia aduolant, an liceat cuicumque unius nationis ad aliam quaesitum aurum peregrinari. [...] Respondetur tamen hoc duntaxat iure non esse omnino licitum, nisi incolae ipsi consentirent : aut pro derelictis eosdem thesauros haberent, nam regiones iure gentium divisae sunt ; et ideo licet gentibus illius regiones sint res illae communes, tamen non possunt advenae incolis inuitis easdem res usurpare. Neque enim valent Galli hac de causa ad nos penetrare, neque nos ad illos ipsi inuitis ».* D. de Soto, *De Iustitia et Iure*, op. cit., V, q. 3, a. 3.

60. L'« affaire des Indiens » a joué le rôle d'un catalyseur sur la conscience européenne. Comme nous l'avons vu, la question du statut des peuples amérindiens traversait au XVI^e siècle tous les savoirs. Elle se formulait tant sur le plan anthropologique que théologique, politique, social, juridique et culturel. Cette transversalité rendait son traitement particulièrement délicat. D'autre part, il ne s'agissait pas d'un questionnement purement théorique, d'une *disputatio* entre lettrés comme on en trouvait tant dans la tradition scolastique, mais d'un obstacle que l'empirie opposait à la raison : « la découverte de l'Amérique, ou plutôt celle des Américains, est bien la rencontre la plus étonnante de notre histoire »¹⁴⁶ : les Européens ont fait avec elle l'épreuve de l'« étrangeté radicale »¹⁴⁷. On ignorait tout de ces peuples, jusqu'au fait même de leur existence. Leurs façons d'être semblaient tellement insolites qu'on était incapable d'en rendre compte avec les outils intellectuels usuels. À cela s'ajoutait son contexte économique et géopolitique. Les opportunités financières qu'offraient les richesses extraites des terres amérindiennes motivaient la cupidité de colons sans scrupules, si bien que les polémiques sur la nature des Indiens étaient surtout alimentées par des acteurs intéressés et prêts à tout pour les instrumentaliser à leurs fins. Il n'était donc pas aisé de considérer la question en se distanciant de cet environnement belliqueux et passionnel.

61. C'est pourtant ce qu'entreprennent les théologiens et juristes dominicains de l'École de Salamanque lorsqu'ils s'emparent de cette « affaire des Indiens ». Ils l'analysent du seul point de vue du droit, en tentant d'imposer une solution *de iure* aux pratiques déléteres *de facto*. Ils font une analyse exhaustive des titres avancés pour légitimer la présence espagnole aux Indes : le droit de découverte, le droit de conquête, les droits de patronage et de vicariat conférés par l'autorité papale, le droit de maîtrise (*dominium*), et le droit de servitude. En les passant au crible de la raison, ils parviennent à montrer qu'aucune des prétentions espagnoles à l'égard des Indiens n'est fondée¹⁴⁸. Ils démontrent que les sociétés indiennes participent des mêmes branches de droit que les sociétés européennes, à savoir du droit civil (public), du droit (privé) naturel et du droit des gens. On a vu comment Vitoria démontre leur *dominium* public et leur autonomie politique, sans aller jusqu'à reconnaître leur inviolabilité territoriale. Soto franchit le pas en déduisant le *dominium* public de l'occupation des terres par les primo-arrivants. L'antériorité de résidence des Indiens sur les terres américaines leur en confère *ipso facto* le domaine. En approfondissant la notion, il fait du peuple politique un sujet de droit pouvant légitimement s'opposer aux autres puissances pour protéger son intégrité territoriale.

62. Il est ressorti que la force de leur argumentation juridique tient au fait qu'ils la fondent sur une conceptualisation de l'essence humaine difficilement contestable par leurs contemporains. En partant de l'égalité substantielle du genre humain, Covarrubias dégage l'idée d'un droit humain naturel et inviolable de liberté. Il s'agit d'un droit à ce point constitutif de l'humanité que le nier à certains hommes reviendrait à les en exclure – ce qui est une contradiction dans les termes. Ainsi est invalidée la thèse partielle de Sepúlveda à l'égard des populations indiennes, et partant la politique tutélaire, voire esclavagiste, du gouvernement espagnol. De même, en développant la dimension « subjective » du *dominium*, Soto le théorise comme un droit humain inaliénable dont peuvent se prévaloir tous les membres de l'humanité *qua homines*. Il confère en conséquence également aux Indiens le droit de propriété privée¹⁴⁹.

63. On a aussi remarqué le recours à une argumentation d'une portée épistémologique inédite. Les comportements insolites des Indiens ont conduit Vitoria à penser qu'une différence dans l'espace pouvait induire une différence dans le temps. L'éloignement des peuples amérindiens et leur absence de contact avec les nations évoluées permettent selon lui d'expliquer qu'ils sont restés à un faible niveau de

146 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 13.

147 *Ibidem*.

148 si ce n'est de permettre aux religieux de les informer de la parole divine – encore n'est-ce pas là pour eux un devoir que l'autorité pontificale pourrait légitimer.

149 Soto suit ici une tendance forte de sa tradition de pensée (« L'affirmation selon laquelle Dieu a donné à tous les êtres humains un domaine auquel ils ont une part égale, s'accorde [...] avec la vision égalitaire de la société humaine qui peu à peu s'impose [...] »). M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologique du concept moderne de propriété*, op. cit., p. 310), mais il la radicalise en concevant le *dominium* comme un pouvoir de conquête de l'homme sur le réel.

développement de leurs aptitudes intellectuelles¹⁵⁰. En montrant que le contexte social influe sur ce dernier, il avance la thèse très novatrice à l'époque que la raison humaine ne possède pas des compétences immédiatement actuelles, mais qu'elles se développent à des degrés divers en fonction du niveau d'éducation reçu par les hommes. À défaut de formation, les facultés rationnelles présentent une certaine immaturité cognitive – comme cela lui semble être le cas chez les peuples amérindiens –, appelée à disparaître avec l'apport d'une bonne instruction.

64. Sont ainsi disqualifiées, par la raison et par le droit, les pratiques d'asservissement et d'expropriation des peuples amérindiens, qui ressortent dès lors comme des violations de leur droit civil, du droit naturel et du droit des gens. Il n'est dès lors pas étonnant que les positions de ces dominicains aient eu un tel retentissement dans le monde savant, et qu'elles aient été à la fois redoutées (pour leur valeur critique) et sollicitées (pour leur valeur savante) par les acteurs politiques de leur temps. Elles ne furent cependant pas reprises par le mouvement de l'histoire¹⁵¹. Sur la seconde moitié du XVI^e siècle, Philippe II a besoin de fonds pour financer ses vastes projets d'expansion et ses guerres incessantes. Contrairement à ses prédécesseurs, il ne recule plus devant l'exploitation des populations indiennes¹⁵². Ses successeurs, confrontés à des banqueroutes financières à répétition, sont encore plus dépendants de ce système de colonisation¹⁵³. L'*encomienda* finit par triompher. Assez étrangement, il appartiendra à la tradition protestante du droit naturel de retravailler les thèses dominicaines en les intégrant au système de la pensée politique moderne.

Gaëlle DEMELEMESTRE
CNRS
IHRIM – ENS de Lyon

150 Il serait anachronique de critiquer sa lecture assimilationniste des Indiens, la norme de l'humanité étant à l'époque les peuples européens. Contrairement à ses adversaires, Vitoria affirme que les Indiens sont les égaux des Européens, des êtres humains à part entière, et qu'à ce titre ils relèvent des mêmes droits que ces derniers. Il considère que leurs facultés sont moins développées que les leurs, et qu'il faut donc leur apporter les lumières de la civilisation. Ce qu'il introduit de nouveau, par rapport à ses contemporains, est de pointer le lien de dépendance entre le contexte social et l'actualisation des facultés humaines.

151 « Although the Indians were considered as legitimate owners of their lands according to basic principles of natural law, in practice the Spanish Crown opened the door to dispossession by the *conquistadores* through the institution of *Encomienda*. [...] The so-called Spanish School of International Law, based on the Aristotelian and Thomist idea of the natural sociability and rationality of all human beings, defended the essential humanity and freedom of the Indians in the context of the Spanish conquest of the Americas. [...] But, unfortunately for indigenous peoples, the conquest of the Americas did not follow the teachings of these precursors of contemporary international human rights law ». F. Gómez Isa, « International law, ethno-cultural diversity and indigenous peoples' rights : A postcolonial approach », art. cité, p. 171-172.

152 J. H. Elliot, *Europe divided 1559-1598*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2000, p. 179 sq. Voir aussi J. Pérez, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999.

153 Voir J. H. Elliot, *Olivares (1587-1645). L'Espagne de Philippe IV*, Paris, Robert Laffont, 1992.