

Les débats sur la légitimité de la traite négrière transatlantique au tournant du XVI^e siècle : une illustration des « luttes d'articulation » entre experts?

Anne-Charlotte Martineau

Volume 50, numéro hors-série, 2020

« Illusions perdues? Droit et expertise dans un monde ingouvernable »

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1071276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1071276ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Éditions Wilson & Lafleur, inc.

ISSN

0035-3086 (imprimé)

2292-2512 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martineau, A.-C. (2020). Les débats sur la légitimité de la traite négrière transatlantique au tournant du XVI^e siècle : une illustration des « luttes d'articulation » entre experts? *Revue générale de droit*, 50, 17–55.
<https://doi.org/10.7202/1071276ar>

Résumé de l'article

L'objectif du présent article est de partir d'un exemple historique pour mieux comprendre les rouages de l'expertise. Comment se déroulent les « luttes d'articulation », pour reprendre la formule de David Kennedy, par lesquelles certains experts réussissent à imposer leur propre vision du monde et à fournir des solutions aux crises environnantes? Pour réfléchir à cette question, nous partons des débats juridico-théologiques qui eurent lieu au tournant du XVI^e siècle sur la légitimité de la traite négrière transatlantique et essayerons de comprendre comment les premiers membres de l'École de Salamanque — ceux-là mêmes qui sont considérés comme étant les « pères du droit international » — ont pu inscrire la traite dans l'optique d'une éthique ou d'un droit du commerce.

Les débats sur la légitimité de la traite négrière transatlantique au tournant du XVI^e siècle : une illustration des « luttes d'articulation » entre experts?

ANNE-CHARLOTTE MARTINEAU*

RÉSUMÉ

L'objectif du présent article est de partir d'un exemple historique pour mieux comprendre les rouages de l'expertise. Comment se déroulent les « luttes d'articulation », pour reprendre la formule de David Kennedy, par lesquelles certains experts réussissent à imposer leur propre vision du monde et à fournir des solutions aux crises environnantes? Pour réfléchir à cette question, nous partirons des débats juridico-théologiques qui eurent lieu au tournant du XVI^e siècle sur la légitimité de la traite négrière transatlantique et essayerons de comprendre comment les premiers membres de l'École de Salamanque — ceux-là mêmes qui sont considérés comme étant les « pères du droit international » — ont pu inscrire la traite dans l'optique d'une éthique ou d'un droit du commerce.

MOTS-CLÉS :

Expertise, histoire, esclavage, traite négrière, justification, École de Salamanque.

ABSTRACT

The objective of this article is to better understand the workings of expertise by turning to history. To borrow David Kennedy's expression, how do "struggles of articulation" take place? How do some experts succeed in imposing their own vision of the world and in giving out solutions to respond to ongoing crises? To reflect on these questions, we will closely look at the legal-theological debates that took place at the turn of the sixteenth century on the legitimacy of the transatlantic slave trade. We will examine how the first members of the School of Salamanca—the very ones who are considered to be the "fathers of international law"—were able to place the slave trade in the perspective of an ethic or law of commerce.

* Chargée de recherche en droit international au Centre national de recherche scientifique (CNRS). Rattachée à l'École normale supérieure de Paris, elle s'intéresse à l'histoire du droit international et, plus précisément, à la question de l'esclavage.

KEY-WORDS:

Expertise, History, Slavery, Slave Trade, Justification, School of Salamanca.

SOMMAIRE

Introduction.....	18
I. La position administrative	23
A. L'institution du rachat et le commerce des captifs maures.....	24
B. La reprise du modèle méditerranéen lors de la conquête de l'Afrique	27
II. La position papale.....	31
III. La position royale	37
A. La liberté de commercer, un principe relevant du <i>ius gentium</i> ...	38
B. La traite négrière, un bien commun de la nation.....	42
IV. L'École de Salamanque	44
A. La mise à l'écart des arguments existants.....	45
B. L'optique d'une éthique ou d'un droit du commerce.....	48
Conclusion	54

INTRODUCTION

Il est évident que les esclaves africains, qui ont de l'intelligence et qui sont parents des chrétiens, ne devraient pas être traités avec indignité. Il est encore évident que l'infâme trafic de l'esclavage ne peut être admis en totalité ou en partie que par ceux qui n'ont ni humanité ni sensibilité et qui sont des barbares et des assassins¹.

Rares sont les juristes internationalistes à être familiers avec les débats qui eurent lieu aux XV^e et XVI^e siècles sur la légitimité de la traite négrière. Ils sont beaucoup plus nombreux à connaître les débats relatifs à la légitimité de la conquête espagnole des Indes occidentales et, en particulier, les réflexions de Francisco de Vitoria (vers 1492–1546) à propos du statut et des droits des Indiens, lesquelles ont fait la renommée de l'Université de Salamanque. Ce décalage peut paraître troublant étant donné la concomitance des deux phénomènes: c'est

1. Ottobah Cugoano, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* (1787), Paris, La Découverte, avant-propos d'Elsa Dorlin, 2009 à la p 23. Les réflexions d'Ottobah Cugoano constituent l'un des premiers textes abolitionnistes à être écrits de la main d'un ancien esclave africain.

pour pallier le manque de main-d'œuvre servile, causé par l'extermination des peuples amérindiens, que des hommes et des femmes du continent africain ont été réduits en esclavage et importés comme marchandise dans les Amériques espagnoles. Cet angle mort ne semble pourtant pas avoir troublé les spécialistes de droit international qui, depuis au moins James Brown Scott, associent l'« École de Salamanque »² à la naissance de leur discipline. L'École de Salamanque est en effet connue — et même célébrée — au sein de la discipline du droit international parce qu'elle aurait reformulé le *ius gentium* de manière à organiser les relations entre les Européens et les peuples récemment conquis d'Amérique, et aussi à coordonner les activités impériales entre Européens³. Pourquoi en savons-nous si peu sur ce que les « pères fondateurs du droit international »⁴ ont dit sur la traite négrière transatlantique?

Dans le présent article, je voudrais combler cette lacune et montrer la façon dont les premiers membres de l'École de Salamanque ont appréhendé l'essor de la traite négrière⁵. Pour cela, je compte replacer leurs réflexions dans le cadre des idées sur l'esclavage qui dominaient la péninsule ibérique à la fin du Moyen Âge, ces idées ayant été largement développées dans le cadre des rapports entre les puissances européennes et les royaumes d'Afrique du Nord. Ainsi, contrairement à la majorité des auteurs contemporains qui étudient les justifications de la traite négrière à partir de la question de l'« esclavage par nature »⁶,

2. L'École de Salamanque désigne un mouvement scolastique porté par un groupe de théologiens et juristes espagnols et portugais hautement éduqués. Leur notoriété tient au fait qu'ils ont conservé les principes de base de l'humanisme tout en faisant revivre la tradition de saint Thomas d'Aquin. Parmi la vaste littérature, voir Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

3. Tous ne sont pas aussi enthousiastes. Voir par ex Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge (R-U), Cambridge University Press, 2005.

4. Malcolm N Shaw, *International Law*, 6^e éd, Cambridge (R-U), Cambridge University Press, 2008 à la p 22. Voir aussi les contributions de Henry Mechoulan, « Vitoria, père du droit international? » dans Antonio Truyol Serra et al, dir, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, Bruxelles, Bruylant, 1988, 11, et Peter Haggénmacher, « La place de Francisco Vitoria parmi les fondateurs du droit international » dans Truyol Serra et al, *ibid*, 27.

5. Une démarche tout aussi importante — mais qui dépasse l'objet du présent article — serait d'étudier la façon dont les indigènes et les populations concernées ont pu s'approprier, contester et transformer les normes en matière d'esclavage. Sur ce sujet, voir plus généralement Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 2001.

6. Pour un exemple récent, voir Francisco C Urbano, « The Salamanca School on Slavery: From Naturalism to Culture and Awareness », Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No 2020-0, 2020.

je propose de replacer les réflexions des membres de l'École de Salamanque dans un temps plus long et dans le cadre de l'évolution politico-juridique en Afrique⁷. C'est uniquement de cette façon, me semble-t-il, que l'on peut saisir l'importance de leurs réflexions, celles-ci constituant à plusieurs égards un point de rupture par rapport aux arguments qui étaient jusque-là invoqués pour justifier la réduction en esclavage et la déportation forcée (en Europe, dans les îles atlantiques, puis aux Amériques) de ceux et celles que l'on appelait alors les « Éthiopiens »⁸.

Pour le dire autrement, je voudrais mettre en lumière le langage ou le « discours d'experts »⁹ par lequel la Seconde scolastique a justifié l'asservissement des Noirs. Formulée ainsi, ma démarche pose évidemment un problème d'anachronisme. C'est que les théologiens espagnols et portugais du XVI^e siècle cadrent mal avec la conception moderne que nous avons des experts et qui implique des rapports désacralisés entre savoirs scientifiques et pouvoirs politiques¹⁰. Ce n'est pas avant les XVIII^e et XIX^e siècles que les institutions savantes et professionnelles ont donné à la figure de l'expert son titre de noblesse¹¹. Il n'empêche que les membres de l'École de Salamanque, en tant que gardiens des plus hautes consciences du royaume, ont

7. Dans la même perspective, voir Andrew W Devereux, « North Africa in Early Modern Spanish Political Thought » (2011) 12:3 *Journal of Spanish Cultural Studies* 275; António de Almeida Mendes, « Le Portugal et l'Atlantique. Expansion, esclavage et race en perspective (XIV^e–XVI^e siècles) » (2016) 53:2 *Rives méditerranéennes* 139.

8. Geraldine Heng a récemment remis en question la thèse répandue selon laquelle le racisme n'existait pas au Moyen Âge. Voir Geraldine Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 2018. Bien que le présent article ne me permette pas de prendre part à cette controverse, je suis consciente du caractère délicat de la question de la dénomination. De nombreuses critiques ont été formulées à l'encontre de l'usage de formules telles qu'« esclaves noirs » ou « Africains » pour désigner les personnes issues du continent africain ayant été mises en esclavage et déportées, car ces formules tendent à objectiver ces personnes et à les réduire à la seule condition d'esclave. Dans le présent texte, j'essaie autant que possible de reprendre les dénominations utilisées à l'époque, tout en étant consciente du risque de reproduire l'injure symbolique.

9. Selon l'appel à communications pour le colloque scientifique du Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CEDIM) et du Laboratoire pour la recherche critique en droit (LRCD), « Illusions perdues? Droit et expertise dans un monde ingouvernable », 12 et 13 septembre 2019, en ligne : <www.usherbrooke.ca/droit/recherche/chaieres-groupes-equipes/illusionsperdues/>.

10. Michel Foucault est ici la référence incontournable. Voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. Plus récemment, voir Corinne Delmas, *Sociologie politique de l'expertise*, Paris, La Découverte, 2011.

11. Isabelle Berrebi-Hoffmann et Michel Lallement, « À quoi servent les experts? » (2009) 126:1 *Cahiers internationaux de sociologie* 5.

été régulièrement consultés par la cour d'Espagne pour résoudre des questions politico-économiques pressantes¹². Ils ont non seulement occupé les chaires universitaires les plus prestigieuses d'Europe, évoluant dans ce que Michel Villey a qualifié de « plus grand centre intellectuel du monde catholique »¹³, mais ils ont aussi été confesseurs du roi, théologiens impériaux au concile de Trente et membres d'institutions royales. En somme, si l'on reprend les outils conceptuels élaborés ces dernières années par David Kennedy, on peut dire que les membres de l'École de Salamanque ont été à « l'arrière-plan »¹⁴ de décisions politiques fondamentales prises aussi bien dans le cadre de la conquête des Amériques que dans la mise en place du « premier capitalisme commercial »¹⁵.

Soyons clair : l'objectif n'est pas de montrer que les membres de l'École de Salamanque étaient véritablement des experts, mais plutôt de partir de leurs réflexions en matière d'esclavage pour aborder des questions sur l'expertise qui nous intéressent, à savoir : comment en arrive-t-on à penser comme on pense ? D'où viennent les vocabulaires avec lesquels nous réfléchissons (et tentons de répondre) à la montée du populisme et de la xénophobie, à la dégradation de l'environnement ou encore à la croissance des inégalités économiques ? Pour le dire encore autrement, le présent article n'a pas pour objectif de raconter un pan méconnu de l'histoire de l'expertise, mais plutôt de partir d'un exemple historique pour mieux comprendre les rouages de l'expertise. Comment se déroulent les « luttes d'articulation »¹⁶, pour reprendre la

12. « C'est à eux que les hauts dignitaires demandent d'éclairer les décisions politiques qu'ils doivent prendre ». Gaëlle Demelemestre, « *Dominium et ius* chez Francisco de Vitoria, Domingo de Soto et Domingo Bañez » (2015) 71:3 Laval théologique et philosophique 473 à la p 474.

13. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, coll « Quadrige Manuels », Paris, Presses universitaires de France, 2013 à la p 330.

14. Cette expression est celle de David Kennedy qui, pour étudier le phénomène de l'expertise, opère une distinction entre trois plans : le contexte, l'arrière-plan (*background*) et l'avant-plan (*foreground*). Le contexte renvoie à l'opération des forces impersonnelles telles que les moyens de production capitalistes. Le terme *background* désigne le travail des personnes autres que celles qui semblent être responsables des décisions visibles à l'avant de la scène. L'avant-plan est occupé par les législateurs nationaux, les chefs d'État et les personnalités internationales telles que le Secrétaire général de l'ONU. C'est sur l'arrière-plan que David Kennedy concentre son attention pour mettre en lumière le rôle crucial des experts. En français, voir David Kennedy, *Nouvelles approches de droit international*, coll « Doctrine(s) », Paris, Pedone, 2009.

15. En raison de l'émergence des sociétés marchandes, des banques et des lettres de change. Joseph Pérez, « La péninsule ibérique à la conquête du monde » (1973) 75:3–4 Bulletin hispanique 462 à la p 463.

16. En anglais : « *struggle by articulation* ». Voir David Kennedy, « Law, Expertise and Global Political Economy » (2018) 23:1 *Tilburg Law Review* 109 aux pp 114 et s [Kennedy, « Law, Expertise »];

formule de David Kennedy, au travers desquelles certains experts réussissent à imposer leur propre description (performative) du monde et à fournir des solutions aux crises environnantes? Le tournant du XVI^e siècle a justement été vécu comme un grand moment de changement et de bouleversement. Les membres de l'École de Salamanque ont participé à la mise en ordre du Nouveau Monde; ils ont formulé un langage théologico-juridique pour rationaliser et justifier toute une série de pratiques commerciales jusque-là inédites¹⁷. C'est par l'entremise de ce langage qu'ils ont « parlé de » et ainsi rendu possibles l'achat par les Portugais d'esclaves noirs et leur vente au profit des colons espagnols.

En cela, les membres de l'École de Salamanque se sont opposés aux différentes positions qui existaient pour justifier la réduction en esclavage des Noirs. Il faut garder à l'esprit qu'au milieu du XVI^e siècle, au moment où les premiers membres de l'École de Salamanque se sont intéressés à la traite négrière, le système était déjà bien établi¹⁸. Il fonctionnait depuis déjà plusieurs décennies, de sorte que les procédures d'admission des esclaves en provenance d'Afrique subsaharienne faisaient partie de la routine administrative. Ces esclaves étaient considérés comme admissibles dans la mesure où ils avaient été capturés en temps de guerre juste (I). La conversion des esclaves noirs au christianisme faisait également partie des arguments avancés pour justifier leur achat massif en Afrique (II). Au cours du XVI^e siècle, le commerce prit peu à peu le pas sur toute autre considération, la traite apparaissant comme indispensable pour le trésor royal ainsi que pour la mise en valeur des colonies (III). Les premiers membres de l'École de Salamanque adoptèrent une position intermédiaire, en inscrivant la traite

David Kennedy, *A World of Struggle: How Power, Law, and Expertise Shape Global Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2016 aux pp 135–67.

17. Martti Koskenniemi a montré comment l'élaboration d'un droit des gens (*ius gentium*) régissant les relations entre États souverains s'est faite de pair avec celle de règles de droit privé visant à réglementer moralement les pratiques commerciales rendues possibles par la conquête du Nouveau Monde. Voir Martti Koskenniemi, « Empire and International Law: The Real Spanish Contribution » (2011) 61:1 UTJL 1.

18. Il y avait déjà plus d'un siècle que la première vente publique d'hommes, de femmes et d'enfants ayant été capturés par des Portugais le long des côtes africaines et ramenés par caravelles avait eu lieu au sud du Portugal. Cette première vente du 8 août 1444 est souvent qualifiée de moment fondateur, « car cette déportation organisée est la base de 350 ans d'émigration forcée vers les Amériques ». António de Almeida Mendes, « Traites ibériques entre Méditerranée et Atlantique: Le noir au cœur des empires modernes et de la première mondialisation (ca. 1435–1550) » (2005) 6:1 Anais de História de Além-Mar 351 aux pp 358–59 [de Almeida Mendes, « Traites ibériques entre Méditerranée et Atlantique »].

dans l'optique d'une éthique ou d'un droit du commerce. C'est, plus précisément, par la reformulation de deux concepts — à savoir : le *ius gentium* et le *dominium* — qu'ils abordèrent la question de la légitimité de la traite négrière (IV).

I. LA POSITION ADMINISTRATIVE

« L'esclavage des noirs est légal et juste parce qu'ils sont infidèles et ennemis du roi [et qu'ils peuvent ainsi être] capturés de bonne guerre »¹⁹. Cette justification fut endossée par l'appareil administratif chargé de s'occuper de la traite négrière. Cet appareil est bien connu : afin de mieux contrôler financièrement la traite, la Couronne portugaise avait réuni, en 1486, les différents secteurs chargés de l'organisation des expéditions africaines et de la réception des marchandises en un seul complexe mercantile, *la Casa da Mina e da Guiné*. Une institution similaire avait été fondée en Espagne en 1503 et, rapidement, *la Casa de Contratación de las Indias* était devenue une gigantesque institution centralisant tous les aspects de l'économie coloniale espagnole. Dans ces complexes administratifs, pour des raisons logistiques, le trafic négrier avait été séparé des autres marchandises et était contrôlé par un service spécial : « en effet, il [fallait] trier la marchandise humaine, la nourrir, éventuellement la soigner après les vicissitudes de la traversée et, dans tous les cas, la surveiller »²⁰. Ce qui est moins connu, c'est l'utilisation par les administrateurs du terme « rachat » (*resgate* en portugais et *rescate* en espagnol) pour qualifier juridiquement les esclaves acquis dans les comptoirs-forteresses d'Afrique et transportés sur la péninsule ibérique. Pour être admissibles au rachat, c'est-à-dire à l'achat par des marchands sur place après l'acquittement des taxes, les esclaves devaient être déclarés comme ayant été capturés de « bonne guerre »²¹.

19. Debra Gene Blumenthal, *Implements of Labor, Instruments of Honor: Muslim, Eastern and Black African Slaves in Fifteenth-Century Valencia*, thèse de doctorat, Toronto, 2001, chapitre I: Sources of Legitimacy. Redefining « bona guerra » à la p 85.

20. Roger Botte, « Le Portugal, les marchés africains et les rapports Nord-Sud (1448–ca. 1550) » (2001) 3 *Cahiers des Anneaux de la Mémoire* 85 à la p 93. Voir aussi John L Vogt, « The Lisbon Slave House and African Trade, 1486–1521 » (1973) 117:1 *Proceedings of the American Philosophical Society* 1.

21. L'historienne Fabienne Plazolles Guillén donne pour exemple le *formulaire de la sentence bonne guerre sur les captifs noirs de Valence* : « Attendu que, par leur aspect et leur langage, il appert que ceux-ci sont noirs et procèdent des terres des noirs infidèles et ennemis de la sainte foi catholique et de notre très haut seigneur le roi, je les juge, pour telle et autre raison, captifs et de bonne guerre ». Fabienne Plazolles Guillén, « "Negre e deterra de negres infels..." : servitude de la couleur (Valence, 1479–1516) » dans Roger Botte et Alessandro Stella, dir, *Couleurs de*

Un esclave ayant été capturé de bonne guerre était considéré comme une prise légale, comme ayant été légalement capturé, et il était donc susceptible d'être « racheté ». D'où vient cette institution du rachat? Pour le comprendre, il faut remonter aux pratiques esclavagistes qui existaient au Moyen Âge tardif et, plus précisément, à la pratique de la rançon des captifs qui florissait des deux côtés de la Méditerranée (A). C'est ce modèle d'assujettissement qui a été transposé aux razzias que les Portugais effectuèrent, sous la gouverne d'Henri le Navigateur (1394–1460), le long des côtes africaines (B).

A. L'institution du rachat et le commerce des captifs maures

Au XV^e siècle, le mode de réduction en esclavage qui dominait la péninsule ibérique était la captivité en temps de guerre. Les travaux de l'historien Charles Verlinden ont en effet montré que c'était « le caractère guerrier et donc non commercial » qui caractérisait l'esclavage en Castille et au Portugal au Moyen Âge tardif²². Cela dit, tous les prisonniers de guerre ne pouvaient être réduits en esclavage; seuls les « ennemis de la foi »²³ capturés lors d'une « guerre juste »²⁴ pouvaient constituer une source d'approvisionnement pour les marchés d'esclaves.

l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge–XX^e siècle), Couleurs de l'esclavage, Paris, Karthala, 2012, 113 [Botte et Stella, *Couleurs de l'esclavage*].

22. Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. T 1, Péninsule ibérique-France*, Brugge, De Tempel, 1955 à la p 547.

23. Dans les *Siete Partidas*, ce code médiéval ayant été rassemblé de 1256 à 1263 par les juristes du roi Alphonse X (1221–1284) afin de remplacer les « lois-coutumes » féodales prépondérantes en Castille, se trouvait une distinction très claire entre, d'un côté, les prisonniers (*presos*) qui étaient détenus, mais qui ne craignaient pas pour leur vie et, de l'autre côté, les captifs (*cautivos*) qui appartenaient à une autre religion et pouvaient être réduits à l'esclavage en tant que butin de guerre. Robert Burns, dir, *Las Siete Partidas*, vol 2, Medieval Government: The World of Kings and Warriors, Deuxième Livre, Titre XXIX, traduit par Samuel P Scott, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001 à la p 516.

24. La doctrine de la guerre juste (*bellum iustum*), on le sait, sera au cœur des polémiques impériales à l'époque moderne. Jusque-là, la notion de guerre juste avait été appliquée sans grande difficulté aux actions offensives menées par les chrétiens contre les Maures. En effet, pour les théologiens médiévaux qui conseillaient pourtant d'invoquer la doctrine de la guerre juste avec grande prudence, le caractère juste de la guerre contre les infidèles, en particulier les Maures, ne faisait pas l'ombre d'un doute: « ils la présentaient même comme le motif principal de guerre juste si le territoire occupé par les infidèles avait été chrétien auparavant, s'ils empêchaient la prédication pacifique de l'Évangile ou persécutaient les baptisés ». Hélène Vignaux, *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2009 à la p 55. Pour un examen de la doctrine de la guerre juste au Moyen Âge, voir Frederick Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 1977.

C'était donc la religion, notent Robert Botte et Alessandro Stella, qui servait de « justification idéologique à l'asservissement »²⁵.

Au nom de ce principe consacré par le *ius gentium*, il était licite de capturer et d'asservir les Maghrébins qui se trouvaient sur les berges opposées de la Méditerranée parce qu'ils faisaient partie de ces ennemis de la foi venus harceler les chrétiens et occuper indûment leurs territoires. La grande majorité des captifs était donc de religion musulmane et provenait des opérations militaires que les Castillans et les Portugais menaient dans le cadre de la *Reconquista*. Celle-ci était considérée comme éminemment juste puisqu'il s'agissait de combattre et de chasser les Maures, ces ennemis de la foi qui persécutaient les chrétiens et avaient pris possession de leurs terres²⁶. Encore faut-il préciser que si la *Reconquista* a été pour les Espagnols et les Portugais une source presque continue d'esclaves à partir du XI^e siècle et jusqu'au XV^e siècle, c'était moins par l'assujettissement des musulmans passés sous domination chrétienne que par des guerres de course et des guerres de harcèlement en Afrique du Nord, dont le butin humain était ensuite revendu. En effet, la *Reconquista* de la péninsule s'était largement achevée vers 1250, de sorte que la seule présence islamique restante était l'émirat nasride de Grenade (1230–1492). Les guerres menées ultérieurement au nom de la Reconquête ont donc pris la forme de razzias en mer et de raids en terre ennemie, lors desquels le but premier de la *Reconquista* chrétienne se confondait avec la capture de biens et d'hommes, femmes et enfants confondus — le tout constituant un butin de guerre.

Cette pratique du rapt ou *filhamento* (en portugais), qui était monnaie courante des deux côtés de la Méditerranée, a donné lieu à un commerce particulier : le commerce des captifs. Celui-ci tirait sa source du fait que l'esclavage n'était pas l'unique issue de la captivité ni son prolongement naturel ; autrement dit, les captifs n'étaient pas immédiatement ou inéluctablement réduits en esclavage. Ils pouvaient être libérés ou échangés au moyen de traités signés entre deux autorités

25. Roger Botte et Alessandro Stella, « Avant-propos » dans Botte et Stella, *Couleurs de l'esclavage*, *supra* note 21, 7.

26. Thomas Gomez, « Prologue. Conquête, violence et droit dans le monde hispanique aux XV^e et XVI^e siècles » (2010) 73:3 *Littératures classiques* 17 à la p 19 :

Pour la société espagnole qui précéda la Découverte, il n'existait pas de guerres plus légitimes que celle dont la péninsule ibérique fut le théâtre, la guerre dite de la Reconquête, puisque son objectif final était la récupération de territoires autrefois chrétiens usurpés par les infidèles. C'était sa nature de Croisade qui lui conférait sa légitimité et lui octroyait un caractère de guerre juste qu'il eût été difficile de prouver contre d'autres ennemis.

politiques; ils pouvaient aussi être rachetés au prix d'une rançon et donc être affranchis avant même leur vente comme esclaves. « Le captif [était] un butin vivant, à échanger à l'occasion d'une trêve ou paix conclue, ou à libérer contre rançon, après négociation à laquelle le captif p[ouvai]t lui-même participer »²⁷. Soit le captif pouvait assurer le paiement de la rançon — le fameux *rescate* — et sortait de la captivité, soit il ne le pouvait pas et était alors vendu, son « rachat » devenant un achat par lequel il devenait l'éternel débiteur de celui qui l'avait acheté. La libération des captifs contre le versement d'une rançon était une possibilité envisagée dans les *Siete Partidas*, qui définissaient les compétences et les obligations des marchands-rédempteurs spécialisés dans la libération des captifs et désignés avec un mot emprunté à l'arabe : *alfaques*²⁸. Ces marchands, qui se déplaçaient en territoire ennemi pour identifier les proches ou les autorités susceptibles de payer la rançon, bénéficiaient de l'immunité diplomatique. C'est dire à quel point l'esclavage procédant de la capture par guerre juste (*cautivos de buena guerra*) était conçu en des termes religieux, certes, mais aussi en des termes politiques et diplomatiques.

L'historiographie récente a montré le rôle central que la captivité et le rachat ont joué dans les rapports politiques et économiques en Méditerranée à la fin du Moyen Âge. La captivité était devenue une éventualité qui s'inscrivait dans le champ de la gestion du risque de la navigation maritime²⁹. Wolfgang Kaiser et Michel Fontenay ont également mis en lumière les effets paradoxaux que la pratique de la rançon produisait dans le bassin méditerranéen. Certes, la possibilité de racheter les captifs de part et d'autre soulageait le sort des prisonniers ennemis (puisque l'on prenait soin d'eux), mais elle créait aussi une offre croissante (au lieu de réduire le nombre de captifs). L'économie de la rançon était à ce point florissante que les captifs étaient souvent revendus à des prix supérieurs au prix d'un esclave³⁰. En somme, si les

27. Wolfgang Kaiser, « Introduction » dans Wolfgang Kaiser, dir, *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, Rome, École française de Rome, 2008, 1 à la p 4.

28. Burns, *Las Siete Partidas*, vol 2, Deuxième Livre, Titre XXX, Lois I, II et III, *supra* note 23 à la p 524.

29. Un mécanisme de protection contre le risque corsaire était même apparu pour les marins, marchands, pèlerins ou autres passagers : « à partir du bas Moyen Âge, on a des traces de contrats d'assurance contre le risque de la capture qui garantissait une certaine somme pour le rachat ». Kaiser, *supra* note 27 à la p 13.

30. Wolfgang Kaiser, « Introduction » (2007) 10:1 Hypothèses 301 à la p 306. Voir aussi Pascal Buresi, « Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution » (2007) 198:2 Cahiers de civilisation

raids et les razzias étaient destinés à nuire politiquement et économiquement à l'ennemi, ils constituaient aussi un « lubrifiant du commerce »³¹. Du côté chrétien, le rachat des captifs se présentait comme une activité charitable qui, tout en se nourrissant de motivations spirituelles, servait aussi à justifier des échanges commerciaux en principe prohibés avec l'infidèle.

B. La reprise du modèle méditerranéen lors de la conquête de l'Afrique

La captivité comme source d'esclavage a été reprise et largement remaniée par les Portugais au cours de leurs expéditions au Maroc, dans les îles atlantiques et le long des côtes africaines au XV^e siècle (les fameuses « grandes découvertes »). La *Chronique de tous les faits notables accomplis pendant la conquête de la Guinée sur l'ordre de l'infant dom Henrique*, écrite par le chroniqueur royal Gomes Eanes de Zurara (1410–1474), en offre un compte rendu saisissant³². Nommé en 1448 au poste de *cronista-mor* du royaume du Portugal, Zurara s'est attaqué à la rédaction de plusieurs chroniques racontant l'expansion portugaise dans l'Atlantique, lesquelles étaient censées magnifier les prouesses des expéditions portugaises et ainsi faire l'histoire du royaume. La *Chronique de Guinée*, dont Zurara conclut la rédaction en 1453, raconte les tentatives des hommes d'Henri le Navigateur de dépasser le redoutable cap Bojador (« là où l'eau se met à bouillir »), après avoir colonisé Madère et les Açores, et tout en se disputant les îles Canaries avec les Espagnols. La *Chronique de Guinée* couvre donc les années 1434–1448, qui correspondent aux explorations de la côte occidentale africaine allant du cap Bojador (aujourd'hui situé au Sahara

médiévale 113; Michel Fontenay, *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant. Navigation, commerce, course et piraterie (XVI^e–XIX^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010. Ce dernier auteur propose une distinction entre la « valeur d'usage » du captif et sa « valeur d'échange ». La première dépend des règles du marché d'esclaves, tandis que la seconde est déterminée par un autre marché — celui de la rançon, autrement dit, les sommes que l'on est prêt à verser pour la restitution des captifs à la liberté. Pour qu'un marché de rachat existe, la deuxième valeur doit être supérieure à la première. Le rachat dépend donc de la volonté et de la capacité économique à payer la rançon.

31. Cette expression est celle de Wolfgang Kaiser, « Introduction », dans Kaiser, *supra* note 27 à la p 5.

32. *Chronique de Guinée (1453) de Gomes Eanes de Zurara*, trad et notes de Léon Bourdon, Paris, Chandeigne, 1994 [*Chronique de Guinée*]. Zurara l'a rédigée d'après une chronique antérieure d'Afonso Cerveira et complétée d'après les récits de navigateurs qui avaient participé aux expéditions.

occidental) jusqu'aux parages du Cap-Vert. Cette *Chronique* est intéressante non pas tant par le résumé exact des expéditions qu'elle offre que par la façon dont celles-ci sont présentées et racontées.

Le récit de Zurara débute par la glorification des expéditions de conquête menées le long des côtes mauritaniennes par les chevaliers de l'ordre du Christ, lesquelles prenaient des allures de guerre de croisade et se caractérisaient par la capture d'ennemis de la foi. Zurara présente en effet ces expéditions comme s'inscrivant dans le combat héréditaire contre les *Mouros* dont les modalités d'asservissement sont celles de la captivité et du rachat. Le récit de la première capture est éloquent. En 1441, une douzaine d'hommes et de femmes (« onze Maures et une Mauresque noire ») sont enlevés de force quelque part sur le rivage du *Rio de Oro* actuel et transportés au Portugal. Selon Zurara, le prince Henri avait expressément demandé que l'expédition ramenât au moins un captif pour avoir des renseignements³³, mais le chef de l'expédition avait estimé préférable d'en ramener « beaucoup d'autres, parce que, en plus des renseignements que le seigneur Infant pourra obtenir, il tirera *profit de leur servitude ou de leur rachat* » [nos italiques]³⁴. Parmi les captifs se trouvait un chef berbère dénommé Adahu qui, une fois arrivé au Portugal, proposa son échange (ainsi que celui de deux autres captifs) contre cinq ou six esclaves noirs. Cette proposition fut visiblement bien accueillie puisqu'elle convainquit le chef de l'expédition de retourner sur place, avec nul autre que l'*alfaqueeque* personnel du prince Henri, afin de « traiter de leur rançon »³⁵. Finalement, Adahu réussit à s'enfuir, mais les deux autres furent échangés contre « dix maures et mauresques noirs provenant de diverses contrées »³⁶, ainsi que de la poudre d'or, des œufs d'autruche et un bouclier de peau de bœuf. Cet exemple montre que, du point de vue portugais, il s'agissait de Maures ayant été capturés de *buena guerra* et pouvant être rachetés au prix d'une rançon et ainsi être libérés, conformément au modèle méditerranéen³⁷.

33. *Ibid* à la p 110. Les enlèvements répondaient à l'exigence de recueillir des renseignements, mais aussi de pouvoir compter sur des interprètes pour la suite des opérations.

34. *Ibid*.

35. *Ibid* à la p 122.

36. *Ibid*. C'est pour expliquer comment ces Noirs, qui sont des « Maures comme les autres », sont très souvent déjà esclaves que Zurara invoque le mythe biblique de la malédiction de Cham. *Ibid* à la p 119.

37. Nous rejoignons ici l'analyse de Kenneth Baxter Wolf lorsqu'il suggère que Zurara a « mauricisé » (*mooritized*) les populations berbères et noires que les Portugais ont rencontrées au sud du cap Bojador, ce qui leur a permis de les traiter comme des ennemis de la foi pouvant être

Sous la plume de Zurara, la nature des expéditions de conquête et les motivations des Portugais se modifièrent au fil du temps, de sorte que l'on passa du rachat de captifs maures au commerce d'esclaves noirs. Il est frappant de voir à quel point Zurara glorifie les « nobles et grandes actions »³⁸ des capitaines des caravelles, ces « hommes d'honneur »³⁹ qui œuvraient pour la gloire du prince Henri, par contraste avec les marchands intéressés par le seul appât du gain. La présence de ces derniers devenait pourtant de plus en plus importante, comme en témoigne une expédition de 1447 qui conduisit à l'échange de 18 Maures (ayant été capturés près du *Rio de Oro*) contre 51 Guinéens⁴⁰. De manière générale, il devenait de plus en plus difficile et de moins en moins intéressant pour les Portugais de capturer des Maures et d'obtenir une rançon, ces derniers étant pour la plupart des pasteurs nomades offrant une piètre valeur d'échange en tant que captifs. C'est pourquoi la pratique du rapt comme source d'approvisionnement en esclaves a été abandonnée au profit de l'échange négocié. Selon Françoise Latour da Veiga Pinto, les Portugais auraient :

vite compris que le système du *filhamento* était extrêmement préjudiciable au commerce, car les populations côtières avaient appris à se méfier des navires et évitaient de se rendre sur les plages de peur d'être capturées. Ils cherchèrent donc à établir des relations commerciales normales, sur la base d'un échange de marchandises⁴¹.

Ces difficultés d'approvisionnement en captifs furent encore plus marquées lorsque les Portugais arrivèrent en 1444–1445 au pays des Noirs (« *Terra dos Negros* »)⁴², au-delà de l'embouchure du Sénégal. Zurara signale de fortes résistances de la part de ceux et de celles qu'il appelle désormais les « Noirs » ou les « Guinéens », et non plus, ou alors moins

capturés et rançonnés. Kenneth Baxter Wolf, « The "Moors" of West Africa and the Beginnings of the Portuguese Slave Trade » (1994) 24:3 *Journal of Medieval & Renaissance Studies* 449 à la p 468.

38. *Chronique de Guinée*, *supra* note 32 à la p 302.

39. *Ibid* à la p 133.

40. *Ibid* aux pp 361–64.

41. Françoise da Veiga Pinto et Antonio Carreira, « La participation du Portugal à la traite négrière » dans *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, UNESCO, 1985, 130 à la p 131. Voir aussi A C de CM Saunders, « The Depiction of Trade as War as a Reflection of Portuguese Ideology and Diplomatic Strategy in West Africa, 1441–1556 » (1982) 17:2 *Canadian Journal of History* 219 aux pp 220–21 [Saunders, « The Depiction of Trade as War »].

42. *Chronique de Guinée*, *supra* note 32 aux pp 164–66 et 205–06.

souvent, les « Maures noirs »⁴³. Les Portugais sont non seulement exposés au risque de flèches empoisonnées qui tuent un certain nombre d'entre eux, mais ils font aussi face à des groupes armés qui organisent des systèmes de défense de leur territoire (fuite de populations vers l'intérieur des terres, patrouilles, vigiles postés à des points stratégiques, etc.). Parmi les nombreux périple racontés par Zurara, mentionnons l'attaque en 1444 d'une caravelle portugaise par une armée de 200 combattants à l'île d'Arguin, laquelle emporta le capitaine et six de ses compagnons, ainsi que la bataille de 1446 ayant opposé au nord de la Gambie une armée guinéenne à une troupe portugaise: 20 d'entre eux, dont le capitaine, furent tués⁴⁴. C'est dans ce contexte de défaites que le commerce devint pour les Portugais un nouveau procédé d'obtention d'esclaves, les « résistances africaines [ayant] amené les Portugais à combiner actions diplomatiques avec emploi de la force »⁴⁵.

Ce passage de la guerre au commerce n'est pas sans conséquence pour Zurara. Le chroniqueur royal décide de terminer son ouvrage en 1448 non pas parce que les expéditions ont cessé, mais précisément parce que les relations avec les natifs s'établissent sur une base davantage commerciale que belliqueuse.

« [N]ous nous arrêtons ici », explique-t-il, « avec l'intention de faire un autre livre qui aille jusqu'à la fin des actions de l'Infant, bien que les choses suivantes n'aient pas été réalisées avec autant de peine et de courage que les précédentes, car, à partir de cette année, ce qui s'accomplit dans ces régions consista davantage en échanges de marchandises qu'en actes de vaillance et en travail des armes » [nos italiques]⁴⁶.

Cette évolution est regrettable pour Zurara qui concilie difficilement le commerce d'esclaves avec le sens de l'honneur des chevaliers de

43. Comme l'explique Georges Boisvert, les Portugais observeront que, parmi les gens de ce qu'ils appellent la Guinée, les uns sont musulmans (*Negros mouros*), tandis que les autres sont « gentils » ou « idolâtres » (*Negros gentios*). L'usage de *Guinéu* sera peu à peu abandonné, tandis que le terme *Negro* se généralisera. « Le commerce des esclaves en se développant va donner au mot *Negro* une connotation péjorative dans la mesure où le *Negro* esclave est l'une des marchandises recherchées par les Portugais en Afrique ». Georges Boisvert, « La dénomination de l'Autre africain au XV^e siècle dans les récits des découvertes portugaises » (2000) 153 *L'Homme* 165 à la p 168.

44. *Chronique de Guinée*, supra note 32 aux pp 215–18 et 334–40.

45. Yves Benot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003 à la p 73.

46. *Chronique de Guinée*, supra note 32 à la p 374. Cet autre livre ne fut jamais complété.

l'ordre du Christ et l'idéal de la guerre juste contre l'Islam⁴⁷. C'est sans doute pour cette raison qu'il insiste davantage, dans les derniers chapitres de son ouvrage, sur les bienfaits de la christianisation et de la civilisation que les Portugais apporteraient aux individus qu'ils capturaient et qu'ils ramenaient au Portugal⁴⁸.

II. LA POSITION PAPALE

Peu à peu, donc, un autre argument en faveur de l'esclavage vint s'ajouter à celui de la captivité, à savoir l'argument selon lequel l'état servile faciliterait la conversion des Noirs au catholicisme⁴⁹. Cet argument partait encore du postulat que les Portugais menaient en Afrique noire une guerre juste contre les infidèles ou les gentils païens; s'ils pouvaient obtenir des esclaves par voie de négociation, c'est parce que l'asservissement avait ceci de bon qu'il transformait les Guinéens en de « bons et sincères chrétiens »⁵⁰.

C'est dans les années 1450 que le commerce des esclaves noirs s'intensifia et que l'argument du prosélytisme religieux prit de l'ampleur. Tandis que le chroniqueur Zurara faisait état de 927 « âmes [qui] furent amenées dans ce royaume [de 1434 à 1448] »⁵¹, soit une moyenne de 70 captifs par an, le marchand vénitien Alvise Ca' da Mosto (1432–1488) parla quant à lui de « 700 à 800 têtes »⁵² qui furent achetées *annuellement* de 1448 à 1455. La construction, en 1448, d'une forteresse sur l'île Arguin, située en face des côtes du Sahara, fut certainement pour

47. « *Trading for slaves seemed to Zurara less heroic and his interest in the 'valorous deeds' of the Infante's men in consequence ceased* ». Malyn Newitt, *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400–1668*, New York, Routledge, 2005 à la p 26.

48. *Chronique de Guinée*, *supra* note 32 à la p 278.

49. « *The primary justification advanced for the enslavement of blacks was that it brought them to the faith of Jesus Christ, and insofar as Christianity implied civilisation to most Europeans, the blacks were thus raised to a higher level of material existence as well* ». A C de C M Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal 1441–1555*, New York, Cambridge University Press, 1982 à la p 46.

50. *Chronique de Guinée*, *supra* note 32 à la p 150.

51. *Ibid* à la p 373.

52. *Voyages en Afrique noire d'Alvise Ca' da Mosto (1455 & 1456)*, relations traduites de l'italien et présentées par Frédérique Verrier, Paris, Chandeigne, 1994 à la p 53. Sur les motivations des marchands étrangers, comme Ca' da Mosto, qui cherchent à la fois « honneur et profit » en explorant les côtes africaines, voir Jean Lacroix, « La double quête du Vénitien Alvise Ca' da Mosto. Pionnier de l'aventure africaine au Quattrocento 1455–1456 » (1988) 2 *Italie* 113.

quelque chose dans l'intensification du commerce des esclaves⁵³. Premier entrepôt négrier permanent de la côte africaine, la forteresse d'Arguin facilita les rencontres entre les marchands portugais et les marchands caravaniers berbères, et devint une véritable plaque tournante où l'on trouvait à la fois « les marchandises transportées par les Portugais, les esclaves vendus par les Arabes et l'or enfin arrivé de Melli, Tombouctou, Hoden »⁵⁴. C'est aussi en cette année 1448 que le navigateur Diogo Gomes (1420–1502) situa le tournant dans la politique expansionniste portugaise, l'expliquant dans les termes suivants :

Ensuite, le seigneur Infant dit à son conseil que l'on ne devait plus combattre les populations de ce pays, mais que l'on devait rechercher les alliances, trafics de marchandises et faire la paix avec elles, *parce que son intention était de les amener à devenir chrétiens* [nos italiques]⁵⁵.

C'est ainsi que la conversion des infidèles, l'un des objectifs traditionnels de la croisade, a commencé à servir de justification aux activités portugaises, quand bien même celles-ci prirent davantage la forme de transactions commerciales que de faits d'armes. Cette justification reçut, en 1455, l'appui du pape Nicolas V qui l'a formalisée dans la bulle pontificale *Romanus pontifex*. On sait que le Portugal reçut un soutien extrêmement important de l'autorité papale pour mener à bien ses expéditions de conquête : à en croire la première des 55 bulles pontificales qui furent rédigées par la plus haute autorité reconnue dans le monde chrétien et qui concernaient l'expansion du Portugal au XV^e siècle, les escadres maritimes dirigées par Henri le Navigateur s'inscrivaient dans le prolongement de la croisade ou de la *Reconquista*

53. Comme le raconte Ca' da Mosto, *supra* note 52 à la p 48 :

[L]e prince dom Henrique, infant de Portugal, a conclu avec cette ville d'Arguin un accord pour dix années, en vertu duquel personne ne pourra entrer dans le golfe pour commercer avec les Arabes à l'exception des Portugais, lesquels ont fait bâtir des maisons sur ladite île, où sont installés leurs facteurs. Ces dernières achètent, vendent et traitent avec les Arabes qui font commerce sur la côte de différents produits comme draps, toiles, argent, *alchizels*, tapis, gonelles et d'autres choses encore [...]. En échange, les Arabes leur donnent des esclaves qu'ils amènent des terres des Noirs et aussi de l'or en poudre; ainsi ce seigneur fait-il présentement construire un château sur cette île de manière à assurer et établir à perpétuité ce trafic.

54. Michel Vergé-Franceschi, *Henri le Navigateur et les grandes découvertes du Portugal*, Paris, Éditions du Félin, 2016 aux pp 238–39. Notons qu'en 1466, un second comptoir voit le jour à Santiago du Cap-Vert.

55. *De la première découverte de la Guinée, récit par Diogo Gomes (fin XV^e siècle)*, édition bilingue établie par Théodore Monod, Raymond Mauny et Gaston Duval, Bissau (Guinée), Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1959 à la p 24.

chrétienne⁵⁶. La bulle *Romanus pontifex* de 1455 s'inscrit dans cette même logique; elle partage avec les bulles précédentes le même « but ultime [...] — vaincre l'islam belliqueux — et le [même] moyen juridique mis en œuvre : la concession du droit de conquête »⁵⁷. Cela dit, la bulle pontificale de 1455 soulève aussi un certain nombre de « pré-occupations nouvelles, que nous appellerions aujourd'hui coloniales, d'ordre à la fois économique et spirituel »⁵⁸. La bulle dépasse en effet le terrain de la conquête pour se placer sur celui de l'occupation. En plus de les autoriser à envoyer des missionnaires sur place, le pape octroie aux Portugais le droit — et même plus : un droit exclusif⁵⁹ — de commercer avec les Sarrasins et autres infidèles qu'ils rencontreront sur place.

Comment les Portugais ont-ils réussi à abroger l'interdiction traditionnelle de commercer avec les infidèles⁶⁰? La bulle offre peu d'explications et se borne à dire que le commerce « convient, à bien des égards, au perfectionnement d'une œuvre de ce genre [à savoir, la

56. Pour une analyse des premières bulles, voir Charles-Martial de Witte, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle » (1953) 48 *Revue d'histoire ecclésiastique* 683.

57. Manifestement rédigée depuis une source portugaise, la bulle résume en des termes éloquentes toute l'œuvre accomplie par Henri le Navigateur depuis 1419, soulignant que depuis 25 ans, le prince n'a cessé d'envoyer des caravelles vers le sud pour explorer les côtes de l'Afrique, qu'elles ont maintenant atteint la Guinée et comptent continuer leurs explorations. À la suite de ce résumé, la bulle *Romanus pontifex* renforce le droit de conquête qui avait été accordé au roi du Portugal; il s'agit désormais d'un droit exclusif à partir des caps Bojador et Noun, auquel les autres nations chrétiennes (et, en particulier, la Couronne espagnole) doivent se plier. Voir Charles-Martial de Witte, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle » (1956) 61 *Revue d'histoire ecclésiastique* 423 à la p 430.

58. *Ibid* à la p 431.

59. La bulle assure en effet aux Portugais le monopole de la navigation, du commerce maritime et de la pêche sur toute la côte atlantique de l'Afrique. Elle en écarte toutes les autres nations en leur interdisant, sous peine d'excommunication, d'enfreindre le monopole. La bulle fut solennellement publiée à Lisbonne en présence des communautés marchandes étrangères — et, notamment, espagnoles. On le sait, les rivalités entre le Portugal et l'Espagne ne prendront fin qu'avec la bulle *Inter cætera* de 1493 par laquelle Alexandre VI a tracé une ligne de partage des terres découvertes et à découvrir. Un an plus tard, en 1494, l'Espagne et le Portugal signaient un traité à Tordesillas ayant pour objet de diviser le monde sous la domination des deux puissances coloniales.

60. La bulle autorise les Portugais à échanger avec les infidèles les marchandises de leur choix, hormis la livraison d'armes, de fer et de bois de construction pour les galères (c'est-à-dire les armes et matériaux tenus à l'époque pour indispensables pour combattre les chrétiens). En règle générale, les opérations commerciales n'étaient admises par l'Église qu'en cas d'absolue nécessité, en temps de disette ou pour obtenir des renseignements d'ordre militaire. Voir Bernard Rosenberger, « La croisade africaine et le pouvoir royal au Portugal au XV^e siècle » dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, Rome, École française de Rome, 1993, 329 aux pp 338–39.

conquête de l'Afrique noire] »⁶¹. L'un des arguments avancés par les Portugais dans les années 1450 pour promouvoir le commerce était « qu'à force de voir et de fréquenter des chrétiens, on pourrait aisément convertir à la foi catholique ces hommes ignorants qui n'ont jamais vu ni pratiqué d'autres chrétiens et se disent mahométans »⁶². Or, si cet argument de la conversion par *habitus* pouvait s'appliquer aux relations diplomatiques que les Portugais tissaient avec les populations berbères, il était inapplicable aux relations entre les Portugais et les Guinéens, car en 1455, on ne comptait qu'un seul cas de relations amicales : celui du roi wolof Budomel⁶³. Le lien entre commerce et conversion s'articulait donc différemment pour justifier l'échange de marchandises en Afrique noire. Si le commerce était admissible, c'est parce qu'il permettait une conversion rapide et à grande échelle, c'est parce qu'il était l'occasion — voire le seul moyen — de convertir au christianisme toutes ces populations de païens incroyants, au besoin par une réduction en esclavage. Il est significatif que le commerce des esclaves soit l'unique exemple de commerce licite dont la bulle *Romanus pontifex* fait mention, ce qui fait de lui l'illustration par excellence que le commerce et la conversion allaient de pair. Rien n'est dit sur l'or dont les Portugais étaient si friands. Le pape note plutôt que les Portugais ont réussi à capturer des Noirs ou les ont achetés « non pas en les échangeant contre des marchandises interdites mais en passant un autre arrangement tout à fait légitime », et qu'ils les ont ramenés au Portugal, où un grand nombre d'entre eux ont embrassé la foi catholique, ce qui rend possible « la conversion de populations entières ou au moins d'un grand nombre d'individus »⁶⁴.

Au fur et à mesure que les Portugais s'implantèrent sur le littoral africain et qu'ils s'insérèrent dans le réseau commercial des produits locaux, les justifications pastorales de leurs activités se peaufinèrent, le commerce devenant pour ainsi dire le bras non armé de la conquête⁶⁵.

61. On peut lire le texte de la bulle *Romanus pontifex* en latin et en anglais dans Frances Gardiner Davenport et Charles Oscar Paullin, dir, *European Treating Bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*, Washington, Carnegie Institution, 1917 aux pp 13, 20 et 20–26.

62. *Voyages en Afrique noire d'Alvise Ca' da Mosto*, *supra* note 52 à la p 50.

63. *Ibid* aux pp 71 et s.

64. Bulle *Romanus pontifex*, *supra* note 61.

65. « The Portuguese letrados developed a theory which portrayed trade as a peaceful form of war » : Ivana Elbl, « Group Identities in the Early Portuguese Overseas Expansion in Africa: Concepts and Expressions » (2007) 15:1-2 Portuguese Studies Review 37 à la p 52. Voir aussi Saunders, « The Depiction of Trade as War », *supra* note 41 à la p 228.

Avec la construction, en 1482, du comptoir-forteresse à *São Jorge da Mina* (aujourd'hui au Ghana), le commerce prit une grande envergure, les Portugais troquant contre de l'or des produits européens et africains, notamment des étoffes, des coquillages, des perles et bien sûr des esclaves⁶⁶. C'est néanmoins au nom de la conversion des indigènes — et uniquement au nom de celle-ci — que le nouveau chroniqueur royal, João de Barros (1496–1570), expliqua la construction du comptoir-forteresse⁶⁷. Il s'agissait pour le roi d'établir la « pierre angulaire de l'Église catholique en Orient » et le choix de l'emplacement s'expliquait par le fait que les Noirs de cette région étaient « plus développés », de sorte que leur volonté de commercer et leur capacité à communiquer auguraient bien de leur « acceptation du catholicisme »⁶⁸. Le gain matériel était présenté par Barros comme un appât qui conduirait les indigènes à une récompense spirituelle infiniment plus précieuse, à savoir : la conversion au catholicisme. Des propos similaires furent tenus par le juriste et diplomate Vasco Fernandes de Lucena (14...–1500) dans son discours d'obéissance prononcé en 1484 devant le pape Innocent VIII au nom du roi du Portugal. En plus de rappeler l'argument selon lequel le commerce permettait de convertir au catholicisme les habitants de la région, il suggéra que le commerce s'effectuant au comptoir-forteresse de *São Jorge da Mina* permettait également d'accroître le domaine de la foi du Christ, et ce, en détournant une partie du trafic caravanier de l'adversaire musulman pour mieux l'affaiblir. Cela revenait à dire que le commerce avec les Noirs du golfe de Guinée constituait un instrument de guerre contre les musulmans du Maghreb :

By the means of it [São Jorge da Mina] he [the King of Portugal] initiated such a holy, such an assured, such a great commerce with those tribes [of Ethiopians] that the name of the Saviour, never heard in that region, not even in passing mention, now became

66. Sur la façon dont les Portugais se sont insérés dans le réseau commercial des produits locaux et le commerce qui s'ensuit au comptoir-forteresse de *São Jorge da Mina*, voir Joseph B Ballong-Wen-Mewuda, « "Africains et Portugais : tous des négriers" aux XV^e et XVI^e siècles dans le golfe de Guinée » (2001) 3 Cahiers des Anneaux de la Mémoire 19.

67. Rien n'est dit sur l'or « dont l'obtention est la raison de la fondation de *São Jorge da Mina* » : Joseph B Ballong-Wen-Mewuda, *São Jorge da Mina 1482–1637*, t 1, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1993 à la p 138.

68. Joam de Barros, *Ásia de Joam de Barros, dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento et conquista dos mares et terras do Oriente*, Lisbonne, Germão Galharde, 1552, t1, livre 3, ch 1. Voir Anthony John Russell-Wood, « Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440–1770 » (1978) 83:1 *The American Historical Review* 16 aux pp 31–32.

*so increasingly pronounced amongst those peoples, owing to the concourse with our men, that a wild and barbarous tribe, dedicated to lust and sloth, devoid of charity, and living like cattle, is at present beginning to shine forth in religion. Moreover, not only is Christendom enriched by the unheard-of quantity of gold and precious goods brought from there, but all commerce with the Ethiopians that has been carried out by the Numidians, the Carthaginians, the Moroccans, and other tribes inimical to the Christian name has ceased, a commerce the proceeds from which, with its great weight and great quantity of gold [...] was wont to arm and defend all [North] African against the Christians*⁶⁹.

Comme en témoigne ce passage, l'idée que le rachat des esclaves subsahariens était une pratique commerciale à vocation pastorale était soutenue par un discours de dénigrement qui insistait sur les conditions de sauvagerie dans lesquelles les Africains étaient censés vivre. Les Noirs vivaient dans des royaumes sans foi, sans véritable roi et sans loi, disait-on; inconscients du problème que posait leur nudité, ils étaient porteurs de vices, voire d'une pulsion animale qu'il convenait de corriger⁷⁰. Cependant, les sources portugaises n'allèrent pas jusqu'à invoquer la notion aristotélécienne d'esclavage par nature pour justifier l'asservissement permanent des Africains. On le sait, l'idée qu'il existerait des hommes qui sont par nature des esclaves, c'est-à-dire des hommes qui, en raison de leur infidélité ou de leur absence de raison, sont incapables de se gouverner eux-mêmes et doivent donc être gouvernés par d'autres, sera invoquée pour légitimer la domination des Espagnols en Amérique⁷¹. Chez les Portugais, la bestialité supposée des Africains ne faisait que renforcer leur conviction profonde dans la supériorité de la culture chrétienne et leur volonté que les esclaves amenés d'Afrique soient baptisés et incités à accepter un style de vie européen⁷². En bref, ils considéraient la réduction en esclavage des

69. Vasco Fernandes de Lucena, *The Obedience of a King of Portugal*, traduction d'Oração de Obediência (1484) et commentaires de Francis M Rogers, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1958 à la p 52.

70. En plus des récits des marchands-explorateurs précités, voir *Esmeraldo de Situ Orbis, Côte occidentale d'Afrique, du sud marocain au Gabon, par Duarte Pacheco Pereira (vers 1506–1508)*, édition bilingue établie par Raymond Mauny, Bissau (Guinée), Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1956.

71. Voir Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, New York, Cambridge University Press, 1982 [Pagden, *The Fall of Natural Man*].

72. Voir par ex Valentim Fernandes, *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal (1506–1507)*, introduction, traduction et commentaires par Pierre de Cenival et Théodore Monod, Paris, Librairie Larose, 1938 à la p 122.

Africains comme étant circonstancielle et non pas naturelle, et on comprend pourquoi : après tout, « [l]e noir était la couleur de la marchandise humaine, mais aussi celle des vendeurs et des acheteurs en Guinée »⁷³.

En guise de résumé, ce fut au nom de la conversion au christianisme et des bienfaits de la civilisation européenne que les Portugais établirent des relations commerciales avec des souverains et des marchands africains à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle. Cette justification n'était pas simplement rhétorique : ayant reçu pour tâche de propager la religion chrétienne dans les terres découvertes, la Couronne portugaise prit au sérieux son entreprise d'évangélisation — la conversion du roi du Congo Nzinga a Nkumu (baptisé João I en 1491) étant l'aspect le plus connu⁷⁴. À son accession au trône portugais en 1495, Manuel I^{er} prit également son rôle de prédicateur des esclaves au sérieux : des ordonnances furent prononcées pour s'assurer du baptême des esclaves avant leur départ d'Afrique et de meilleures conditions de vie sur les caravelles⁷⁵. Mais les mêmes ordonnances instaurèrent aussi la pratique du marquage au fer ainsi que la mise en place d'un système d'imposition fiscale. C'est que l'argument du prosélytisme religieux s'inscrivait dans une « véritable politique de la traite négrière »⁷⁶, celle-ci étant devenue, au tournant du XVI^e siècle, un revenu royal de première importance.

III. LA POSITION ROYALE

La centralité de la traite dans l'économie impériale fut concomitante de l'émergence d'un nouvel argument dans le discours officiel, selon lequel la traite des esclaves était inévitable (et donc justifiable) du fait de sa rentabilité pour le royaume. Cet argument prit de l'ampleur à partir du deuxième quart du XVI^e siècle ; aussi bien la Couronne portugaise que la Couronne espagnole l'invoquèrent dans l'une ou l'autre des deux variantes suivantes : soit le commerce était présenté comme un principe relevant du *ius gentium* auquel aucune nation ne pouvait

73. António de Almeida Mendes, « Les « Portugais noirs » de Guinée : destins mêlés » dans Botte et Stella, *Couleurs de l'esclavage*, *supra* note 21, 159 à la p 175.

74. Voir John K Thornton, « Les débuts des relations luso-congolaises : une nouvelle interprétation » (2001) 3 Cahiers des Anneaux de la Mémoire 39.

75. Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492–1800*, Londres (R-U), Verso, 2010 à la p 117.

76. De Almeida Mendes, « Traités ibériques entre Méditerranée et Atlantique », *supra* note 18 à la p 373.

échapper (A), soit le commerce des esclaves était jugé nécessaire étant donné qu'il participait au « bien commun de l'État »⁷⁷ (B).

A. La liberté de commercer, un principe relevant du *ius gentium*

L'importance du commerce est visible dans la correspondance que la Couronne portugaise a entretenue avec Nzinga Mbemba, roi du Congo (1506–1543). Rappelons que les Portugais avaient abordé l'embouchure du fleuve Zaïre en 1482, entrant en contact avec le puissant royaume de la région. Mais ce n'est pas avant 1491 et surtout l'accession au trône de Nzinga Mbemba, devenu roi chrétien sous le nom d'Afonso I, que les relations entre le Congo et le Portugal se consolident. Ayant assis son pouvoir grâce à l'aide des Portugais, Nzinga Mbemba ouvrit son pays aux sujets du roi du Portugal avec lequel il entretenait « une correspondance assidue qui révèle, au fil des jours, la nature mercantile et esclavagiste des rapports que les Portugais entend[aient] promouvoir avec le Congo »⁷⁸. À la lecture des lettres qui nous sont parvenues jusqu'à aujourd'hui⁷⁹, on distingue clairement, d'un côté, un roi congolais animé par une ferveur chrétienne et par la volonté de cultiver des relations de fraternité avec la Couronne portugaise dont il attend beaucoup d'aide pour le développement spirituel, social et matériel de son royaume, et de l'autre côté, deux rois portugais, Manuel I^{er} (1469–1521) et João III (1502–1557), à l'attitude paternaliste, parfois arrogante et même cynique, pour qui la traite négrière est la pièce maîtresse de leur coopération avec le Congo⁸⁰. Cela n'empêche

77. Jean-Pierre Tardieu, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des noirs (XVI^e–XVIII^e siècles). Justifications, réprobations, propositions*, Paris, L'Harmattan, 2016 à la p 134.

78. Joseph B Ballong-Wen-Mewuda, « L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance de Nzinga Mbemba (dom Afonso I), roi du Congo (1506–1543) : la vision idéologique de l'autre » dans Isabel de Castro Henriques et Louis Sala-Molins, dir, *Déraison, esclavage et droit : les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, Paris, UNESCO, 2002, 301 à la p 302 [Ballong-Wen-Mewuda, « L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance »].

79. Toute la correspondance disponible et émanant du Congo a été publiée et traduite en français par Louis Jadin et Mireille Dicorato, *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo, 1506–1543*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, (NS) T.XLI-3, 1974. Les lettres citées sont tirées de ce document. En ligne : <[www.kaowarsom.be/documents/MEMOIRES_VERHANDLINGEN/Sciences_morales_politique/Hum.Sc.\(NS\)_T.XLI,3_JADIN%20L.%20et%20DICORATO%20M._Correspondance%20de%20Dom%20Afonso,%20roi%20du%20congo_1974.pdf](http://www.kaowarsom.be/documents/MEMOIRES_VERHANDLINGEN/Sciences_morales_politique/Hum.Sc.(NS)_T.XLI,3_JADIN%20L.%20et%20DICORATO%20M._Correspondance%20de%20Dom%20Afonso,%20roi%20du%20congo_1974.pdf)>.

80. Pour reprendre la conclusion de Joseph B Ballong-Wen-Mewuda, la lecture des lettres envoyées par Nzinga Mbemba « montre le grand décalage qui existe entre sa recherche naïve de l'aide portugaise pour développer son pays et la volonté affichée des Portugais de faire du Congo leur principale source de commerce d'esclaves ». Ballong-Wen-Mewuda, « L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance », *supra* note 78 à la p 313.

pas un rapport de force de s'exercer entre les deux royaumes — rapport qui profitera à terme aux Portugais — par l'entremise de requêtes mutuelles. En particulier, le roi congolais savait fort bien que le Portugal tirait du seul Congo « plus de profits que tous les autres rios [lieux de traite] réunis »⁸¹, raison pour laquelle il tenta d'obtenir des faveurs en retour. Lorsque Nzinga Mbemba fit part à ses partenaires qu'il voulait interdire la traite des esclaves, la cour portugaise lui opposa une fin de non-recevoir : le commerce était une pratique consacrée par le *ius gentium* auquel le Congo ne saurait s'opposer sans risquer de s'exclure de la communauté des États ou de s'effondrer lui-même.

La traite négrière est un sujet qui apparaît relativement tôt dans la correspondance. Les premières lettres envoyées par Nzinga Mbemba sont caractérisées par la demande d'envoi de missionnaires, de maîtres d'école et de chant, d'artisans et de médecins, le tout pour enraciner la foi chrétienne et la civilisation européenne dans son pays. En contrepartie de son assistance, le roi du Portugal exige du Congo des marchandises précieuses et — surtout — des esclaves. Par exemple, dans une lettre datée du 5 octobre 1514 adressée au roi du Portugal, Nzinga Mbemba nous apprend qu'il a remis, pour ce dernier, aux capitaines des navires en partance pour São Tomé et le Portugal, des milliers de manilles de cuivre et des centaines d'esclaves pour obtenir en échange des ornements, du vin et de la farine pour le culte, et en compensation aussi des frais d'envoi d'artisans et du personnel missionnaire⁸². Mais assez rapidement, en raison de l'escroquerie répétée des cadres portugais et de l'exploitation dont il se sent victime, Nzinga Mbemba tente de modifier les termes du trafic d'esclaves et la traite d'autres produits qu'il organise en faveur du roi du Portugal. En 1517, il songe notamment à acquérir sa propre flotte de manière à emmener des esclaves directement au Portugal⁸³. Manuel I^{er} le décourage fortement, rappelant tous les frais engagés par le Portugal pour venir en aide au Congo et

81. Lettre du roi Dom Afonso à Dom João III, 4 décembre 1540, doc 79, Jadin et Dicorato, *supra* note 79 à la p 215.

82. Lettre du roi du Congo à DManuel, 5 octobre 1514, doc 22, *ibid* aux pp 77–100. On apprend, dans cette lettre, que le gouverneur de l'île de São Tomé a détourné cet envoi à son profit (comme il a l'habitude de le faire). On apprend aussi que Nzinga Mbemba a remis à des missionnaires et cadres portugais des quantités importantes de manilles et d'esclaves. Toujours dans la même lettre, le roi congolais se plaint que l'argent qu'il paye aux missionnaires ne leur sert qu'à faire le commerce d'esclaves et à mener une vie dissolue; aussi « nous priâmes, par amour de notre Seigneur, de n'acheter que de vrais esclaves et aucune femme ». *Ibid* à la p 83.

83. Lettre du roi du Congo à Dom João III, 26 mai 1517, doc 37, *ibid* aux pp 125–26.

les dettes contractées⁸⁴. Le roi du Portugal entreprend néanmoins, sans doute pour apaiser son homologue congolais, de mieux encadrer les activités des négriers portugais; ainsi instaure-t-il, en 1519, un nouveau monopole royal sur le commerce des esclaves et autres produits de traite avec le Congo⁸⁵. Or, ces mesures n'ont aucun effet puisque la traite négrière continue de plus belle. Elle prend même des proportions inquiétantes dans la mesure où les trafiquants ne reculent plus devant aucune barrière juridique ni aucun statut social de l'individu : le Congo est devenu une terre de chasse à l'homme à laquelle Blancs et Noirs participent. La description qu'en fait le roi du Congo dans une lettre datée de juillet 1526 en dit long sur les menaces que fait peser la traite négrière sur les structures de l'État⁸⁶. Face à cette situation, Nzinga Mbemba menace, en octobre de la même année, d'interdire le trafic des esclaves dans son royaume : « C'est en effet notre volonté que ce royaume ne soit un lieu ni de traite ni de transit d'esclaves »⁸⁷.

La réponse du roi du Portugal est extrêmement instructive. En répondant, en 1529, à la volonté affichée du roi congolais d'interdire la traite négrière et tout commerce dans son royaume, João III lui fait savoir qu'une telle mesure, même si elle est légitime, irait à l'encontre de ce qui se pratique couramment dans tous les pays. Qui plus est, si l'on excluait les esclaves du commerce, le Congo n'aurait plus grand-chose à proposer dans les transactions avec les autres pays.

84. Lettre de Dom João III au roi Dom Afonso, fin 1529, doc 60, *ibid* aux pp 171–85.

85. Lettre du roi du Portugal aux autorités de la Mina et de São Tomé, 18 novembre 1519, citée par Ballong-Wen-Mewuda, « L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance », *supra* note 78 à la p 308.

86. Lettre du roi du Congo à Dom João III, 6 juillet 1526, doc 53, Jadin et Dicorato, *supra* note 79 aux pp 155–56 :

Ce qui nous cause beaucoup de dévergondages, c'est le fait que le chef de votre factorerie et vos officiers donnent aux marchands la permission de venir s'établir dans ce royaume, d'y monter des boutiques, d'y vendre des marchandises, même celles que nous interdisons. Ils les répandent à travers nos royaumes et provinces en si grande abondance que beaucoup de nos vassaux, que nous tenions jusqu'ici dans notre obéissance, s'en dégagent. [...] Il en résulte un grand dommage tant pour le service de Dieu que pour la sûreté et le calme de nos royaumes et de nous-mêmes [...] car les marchands enlèvent chaque jour nos sujets, enfants de ce pays, fils de nos nobles et vassaux, même des gens de notre parenté. Les voleurs et hommes sans conscience les enlèvent dans le but de faire trafic de cette marchandise du pays, qui est un objet de convoitise. Ils les enlèvent et ils les vendent. Cette corruption et cette dépravation sont si répandues que notre terre en est entièrement dépeuplée.

87. *Ibid* à la p 156. En automne de la même année, il revient sur sa position en instaurant un contrôle plus serré sur le commerce des esclaves pour éviter que les hommes libres soient attrapés, faits prisonniers et vendus comme esclaves. Lettre du roi du Congo à Dom João III, 18 octobre 1526, doc 57, *ibid* à la p 168.

Cette argumentation mérite d'être examinée de plus près. Le roi du Portugal commence par choisir minutieusement, parmi les arguments congolais, ceux auxquels il entend répondre. Ainsi reste-t-il silencieux sur la question de la dégradation des rapports sociaux et politiques à l'intérieur du Congo causée par la traite négrière. En revanche, il n'hésite pas à réfuter la crainte de dépeuplement exprimée par son homologue congolais, en niant la véracité de ses propos et en le renvoyant à sa propre responsabilité⁸⁸. C'est ensuite que João III se tourne vers la question (centrale) de la poursuite du commerce, qu'il divise en deux. En premier lieu, le Congo peut-il décider de limiter son commerce et de n'envoyer qu'une caravelle par an au Portugal? Oui, il le peut, mais cela générerait une telle perte d'honneur pour le Congo et pour son roi que João III lui déconseille de procéder ainsi⁸⁹. En deuxième lieu, le Congo peut-il interdire au Portugal d'y amener des marchandises? Sa réponse est catégorique : non, il ne le peut pas. « Le fait que vous ne vouliez pas que l'on envoie des marchandises au Congo va à l'encontre des usages de tous les pays »⁹⁰. João III suggère ainsi que la liberté de commercer relève du *ius gentium*, que c'est une pratique répandue à travers le monde (et qui profite au Portugal)⁹¹ et à laquelle nul ne peut s'opposer. Quant à la traite négrière, il serait absurde pour le roi du Congo de l'interdire, car c'est elle qui permet à son pays d'intégrer les échanges commerciaux internationaux. Comme l'observe l'historien Joseph B Ballong-Wen-Mewuda, le roi portugais laisse entendre à Nzinga Mbemba « que l'État moderne qu'il veut promouvoir chez lui ne peut pas se passer du commerce avec les autres

88. *Supra* note 84 à la p 175 :

Vous me dites aussi que vous ne voulez pas que l'on fasse dans vos royaumes le commerce des esclaves, parce que ce trafic dépeuple votre pays. Je crois plutôt que vous me dites ceci à cause des ennuis que vous occasionnent les Portugais. Ceux-ci, au contraire, m'ont dit combien le Congo est vaste et tellement peuplé qu'il semble qu'aucun esclave n'en soit jamais sorti. Ils disent aussi que vous faites acheter ces esclaves hors de votre royaume, que vous les mariez, les convertissez et, de cette façon, le pays est très peuplé. Avec les prisonniers que les armées amènent d'une part, et avec ceux que vous faites acheter aux *pumbos* [marchés d'esclaves] d'autre part, il me semble qu'il y ait maintenant encore, dans votre pays, beaucoup d'esclaves.

89. Jadin et Dicorato, *supra* note 79 à la p 176 :

J'ajoute que je suis d'accord avec vous pour qu'il n'y ait pas de commerce d'esclaves dans votre royaume et pour vous fournir seulement de la farine et du vin de messe. Pour cela une seule caravelle suffira chaque année. Si vous le jugez bon, il en sera ainsi, mais il ne me semble pas, quant à moi, que ce serait pour votre honneur ni celui de votre royaume.

90. *Ibid.*

91. « On vient au Portugal de tous les coins du monde pour y acheter et vendre ce que l'on veut. Aussi le pays est-il pourvu de toutes sortes de marchandises, que le Portugal vend ensuite dans toutes les parties du monde ». *Ibid* aux pp 176–77.

pays, notamment d'Europe, et que la seule marchandise que le Congo puisse offrir c'est l'homme-marchandise»⁹². C'est en effet sur ce commerce, insiste João III, que repose l'autorité du roi congolais⁹³. Renoncer à la traite négrière reviendrait à se tirer une balle dans le pied, à saper la souveraineté congolaise.

B. La traite négrière, un bien commun de la nation

Faisant écho à ce dernier argument, la deuxième variante de la position royale consiste à dire que l'on ne pouvait plus faire sans la traite négrière, car elle générerait des profits trop importants sur lesquels reposait l'autorité royale. Cette idée fut explicitement énoncée par une consulte de théologiens espagnols en 1553. La Couronne avait fait appel à leur service pour examiner les aspects financiers d'un contrat de traite (*asiento de negros*) en préparation avec Hernando de Ochoa, un riche banquier de la cour. Ce dernier s'engageait à livrer aux Indes occidentales 23 000 esclaves, dont 75 % seraient des hommes, en échange d'un versement unitaire de 184 000 ducats. Outre ce monopole du commerce, pour lequel il était convenu que la vente des esclaves s'effectuerait « à un prix modéré et fixe », Ochoa avait obtenu des conditions avantageuses, en particulier en ce qui concernait le contrôle de la *Casa de Contratación* de Séville⁹⁴. À la suite de plaintes déposées par les marchands de Séville qui considéraient le contrat comme étant illicite et préjudiciable à leurs intérêts, la Couronne espagnole convoqua une assemblée de théologiens — et non des

92. Ballong-Wen-Mewuda, « L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance », *supra* note 78 à la p 313.

93. C'est à la fin de sa démonstration que le roi portugais répond à la crainte du roi congolais voulant que les excès de la traite sapent son autorité. Inversant les termes du problème, João III souligne que l'autorité du roi congolais découle de la richesse générée par la traite. C'est donc sur le commerce des esclaves que reposerait, en fin de compte, la souveraineté congolaise. Lettre de Dom João III au roi D Afonso, doc 60, *supra* note 84 à la p 177. Voir aussi Malyn Newitt, *The Portuguese in West Africa, 1415–1670*, New York, Cambridge University Press, 2010 à la p 152 : « the king of Portugal pointed out that the authority of the King owing largely rested on the wealth he derived from the trade ».

94. Il était prévu que les navires de l'*asiento* pourraient quitter le port sans attendre la flotte royale, qu'ils ne seraient pas soumis aux ordonnances de la *Casa de Contratación* régissant les armes et les affrètements, et, alors qu'il était interdit aux étrangers de se rendre aux Indes, les partenaires étrangers des pays alliés pourraient faire partie de l'administration de l'*asiento*. Voir Feliciano Cereceda, « Un asiento de esclavos para América el año 1553 y parecer de varios teólogos sobre su licitud » (1946) 7 *Missionalia Hispánica* 580.

moindres⁹⁵ — pour qu'ils se prononcent sur la légalité de cet *asiento*. Tous les théologiens sans exception jugèrent l'*asiento* illégal et recommandèrent son annulation. Ils n'étaient pas préoccupés par la légitimité de la traite négrière, mais plutôt par le monopole et le taux de profit revenant à Ochoa. « Que le commerce des esclaves aux Indes soit nécessaire, c'est une chose notoire », peut-on lire, « car sans eux ni le Roi ni les particuliers de son Royaume ne pourraient retirer les profits qu'ils tirent des mines aux Indes, étant donné la grande liberté et oisiveté qu'ont tous les Espagnols aux Indes, selon ce que relatent les gens d'expérience qui en viennent »⁹⁶.

L'opinion la plus longue est celle du franciscain Alfonso de Castro (1492–1558). À l'instar de ses confrères, il part du principe que « l'envoi d'esclaves aux Indes n'était pas en soi un acte injuste ou illicite, mais qu'il l'est seulement par la loi du Roi interdisant le transport d'esclaves aux Indes sans son autorisation expresse »⁹⁷. Toute la question était de savoir si la décision de la Couronne de conclure un accord de monopole avec Ochoa avait été prise à la lumière du « bien commun de la nation »⁹⁸. Pour Castro, l'*asiento* constituait « un acte de tyrannie », car il avait été conclu dans le seul intérêt du roi; en effet, l'*asiento* fournirait de l'argent au roi, mais il mettrait en péril les marchands vivant en Espagne et les colons aux Indes qui n'avaient « aucun autre moyen d'acheter ou de vendre des esclaves »⁹⁹. Ce qui est implicite dans la réponse de Castro est sa représentation de la traite négrière, qui s'apparente à une pratique commerciale comme une autre¹⁰⁰. Il n'est pas le seul : les préoccupations de tous les membres de la *junta* sont de nature commerciale, comme le montre l'opinion de Fray Juan Belón, laquelle porte essentiellement sur la valeur de la marchandise et le juste prix. Il est clair, dit-il, que le monopole a été vendu au rabais. Pour compenser les pertes subies, la Couronne pourrait légitimement augmenter la taxe par tête d'esclave de huit à douze ducats. Cela aurait

95. Afonso de Castro était un théologien et juriste franciscain; il enseignait à Salamanque et participa au concile de Trente. Le dominicain Mancio de Corpus Christi enseigna à l'Université d'Alcalá, puis à Salamanque. Le cistercien Cipriano de la Huerga était également professeur à l'Université d'Alcalá. Quant à Pedro de Ibarra et Juan Belón, ils remplissaient la charge de gardiens des couvents franciscains de Valladolid et de Zamora.

96. Cereceda, *supra* note 94 à la p 594.

97. *Ibid* à la p 591.

98. *Ibid*.

99. *Ibid* à la p 592.

100. Celle-ci doit se faire dans le cadre de la libre concurrence et personne (surtout pas celui qui a reçu le « privilège princier ») ne peut s'enrichir au détriment du bien commun. *Ibid* à la p 593.

des répercussions sur le prix de vente, évidemment, mais Ochoa devrait être suffisamment diligent pour ne pas demander un prix trop élevé dans les colonies. Le prix demandé devrait être modéré pour que les colons puissent se permettre d'acheter sa marchandise. Au-delà de ces considérations, précise toutefois Belón, il est impossible et même indésirable que la loi fixe le prix de vente des esclaves, car le juste prix variera selon que les esclaves seront « vieux ou jeunes, faibles ou forts, malades ou en bonne santé »¹⁰¹.

Cette consultation suit de près, d'un point de vue chronologique s'entend, la fameuse controverse de Valladolid (1550–1551)¹⁰². Sur le fond, ces consultations sont diamétralement opposées : le ton adopté par les théologiens de 1553 est en tel décalage avec les réflexions passionnées sur le droit des Espagnols à réduire les Indiens en esclavage que de nombreux auteurs se sont enquis du fait que « *the men who laboured hard in defence of the Indians often had little concern for the fate of Africans* »¹⁰³. Pour les acteurs concernés, le contexte était différent : là où Bartolomé de Las Casas (1484–1566) et Juan Ginés de Sepúlveda (1489–1573) débattaient des conséquences de la *Conquista* et, notamment, de la soumission politique des nouveaux sujets (à savoir, les Indiens) par le travail forcé et leur conversion au catholicisme, les théologiens de 1553 étaient sommés d'évaluer la légalité d'un contrat monopolistique portant sur un commerce jugé indispensable pour maintenir et développer les nouvelles colonies. Autrement dit, le traitement des Indiens était tributaire d'une question de souveraineté, alors que celui des Africains l'était d'une question de propriété.

IV. L'ÉCOLE DE SALAMANQUE

C'est dans ces mêmes années que les premiers membres de l'École de Salamanque commencèrent à s'intéresser à la traite négrière. En 1546, alors qu'il était gravement malade, Francisco de Vitoria répondit à une lettre qu'il avait reçue d'un confrère dominicain, Bernardino de Vique. Ce dernier avait fait part à Vitoria de ses doutes de conscience concernant la traite. Vivant au Collège de San Gregorio à Valladolid,

101. *Ibid* à la p 595.

102. Sur la controverse de Valladolid, voir Bartolomé de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007.

103. Pagden, *The Fall of Natural Man*, *supra* note 71 à la p 32. Voir aussi Hans-Jürgen Prién, *Christianity in Latin America. Revised and Expanded Edition*, Leiden (Pays-Bas), Brill, 2012 à la p 134; Blackburn, *supra* note 75 à la p 156.

Vique avait très certainement été sollicité pour absoudre la conscience de marchands espagnols qui acquéraient des esclaves par l'intermédiaire des Portugais. La réponse de Vitoria, assez sommaire, débute en ces termes : « Quiconque entreprend d'examiner cette question du commerce [*contratación*] portugais ne manquera pas de choses à critiquer »¹⁰⁴. Un traitement plus systématique de la question fut proposé par Domingo de Soto (1494–1560) dans son imposant *De iusticia et iure*. Cet ouvrage, publié pour la première fois en 1553, fut réédité 27 fois en moins de 50 ans, ce qui témoigne de la popularité et de l'influence durable de la pensée de son auteur¹⁰⁵. En matière d'esclavage africain, les deux dominicains écartèrent (plus ou moins vigoureusement) les arguments existants (A) et énoncèrent leur propre cadre analytique pour évaluer la légitimité de la traite négrière transatlantique (B).

A. La mise à l'écart des arguments existants

Les trois justifications existantes ne reçurent pas le même traitement de la part de Vitoria et Soto. La dénonciation la plus vive fut faite à l'encontre de la justification religieuse qui, on l'a vu, avait été avalisée par le pape. Soto réfuta avec vigueur l'aspect positif de la servitude comme vecteur d'évangélisation, car c'était une injure pour la foi « qui doit être enseignée et dont on doit être convaincu dans la plus grande liberté »¹⁰⁶. Il faut laisser aux Africains l'usage de leur libre arbitre pour adopter la foi chrétienne. Rapidement, la formule selon laquelle « le salut de l'âme ne passe pas par l'asservissement du corps » devint une véritable antienne chez les théologiens salamanquais. Juan de Salas (1553–1612) écrira :

Qu'ils se convertissent au christianisme du fait de leur déportation en ces lieux ne la rend pas acceptable : non seulement ils n'ont pas vraiment la volonté de se convertir, mais on ne saurait commettre le mal en vue de faire le bien, et surtout il

104. Francisco de Vitoria, « Carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos que trafican los portugueses y sobre el proceder de escribanos » dans Anthony Pagden et Jeremy Lawrance, *Vitoria: Political Writings*, New York, Cambridge University Press, 1991, 329 à la p 334 [Vitoria, « Carta de Fray Francisco de Vitoria »].

105. Moins connu des internationalistes que Vitoria, Soto n'en fut pas moins un homme extrêmement important et influent : professeur de théologie à Salamanque, il présida la controverse de Valladolid ; il fut envoyé comme théologien impérial au concile de Trente ; il fut également le confesseur de Charles Quint.

106. Domingo de Soto, *De iustitia et iure. Libri decem. De la justicia y del derecho en diez Libros*, vol 2 — 1571, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968 à la p 289.

n'est pas nécessaire qu'ils soient esclaves pour qu'ils deviennent chrétiens, mais uniquement qu'ils soient emmenés en ces lieux, sans pour autant que leur liberté soit remise en question avant ou après le baptême¹⁰⁷.

Un traitement tout autre fut réservé à la position administrative : ni Vitoria ni Soto n'en firent mention. Il est évidemment difficile de savoir pourquoi elle fut ainsi ignorée ou passée sous silence, mais une hypothèse peut être émise. Il était devenu difficile de se contenter de la justification formelle selon laquelle les Espagnols rachetaient des esclaves qui avaient été précédemment capturés en territoire africain et rachetés par des Portugais selon le modèle méditerranéen. En effet, avec l'abandon par les Portugais du projet de conquête territoriale en Afrique, ainsi que la montée en puissance de la commercialisation des esclaves et leur déportation définitive aux Amériques, la fiction juridique du rachat des captifs était de plus en plus difficile à maintenir. Telle fut précisément la critique formulée par Fernão de Oliveira (1507–vers 1581), un dominicain portugais en rupture avec son ordre.

Dans son traité de guerre maritime (*Arte da guerra do Mar*) publié en 1555, Oliveira soutint que la traite était une affaire de commerce que ne justifiait aucune guerre : « Ils ne nous offensent pas, ils ne nous doivent rien, et nous n'avons pas de juste cause pour leur faire la guerre. Sans guerre juste nous ne pouvons pas les capturer ni les acheter à des gens auxquels ils n'appartiennent pas »¹⁰⁸. Encore faut-il préciser qu'Oliveira n'était pas contre le principe de l'esclavage, à condition qu'il soit justifié. Il admettait la réduction en esclavage des prisonniers au cours d'une guerre entre deux peuples ennemis, puisqu'il y avait identité de traitement. Lui-même avait été fait captif à deux reprises, d'abord par les Anglais puis par les Maures, et avait bénéficié d'un rachat. La captivité faisait partie des risques de la guerre maritime ou des voyages en mer que chacun était tenu d'assumer, maures et chrétiens confondus. Mais, contrairement au destin des captifs en Méditerranée, le sort de celui ou celle qui devenait esclave par la traite n'était pas transitoire et touchait toute sa descendance. Son seul et unique espoir était l'affranchissement, en fonction du bon

107. Juan de Salas, « De contractu lusitanorum ementium ethiophes in servos » dans Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América*, vol 2, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1982, 408.

108. Fernão Oliveira, *Arte da Guerra do Mar (1555)*, Lisbonne, édition de Henrique Quirino da Fonseca, 1937 à la p 24. Oliveira se garde de mentionner explicitement les Africains, mais ses références ne laissent aucun doute.

vouloir de son maître¹⁰⁹. « C'est cette forme d'aliénation, définitive et transmissible à la descendance », relève Colette Callier-Boisvert, « qu'il [Oliveira] condamne au nom de la raison »¹¹⁰. Aucune raison humaine ne justifie le commerce public de gens libres et pacifiques, comme s'il s'agissait d'animaux. « L'être humain, libre et pacifique, ne peut pas être l'objet d'un commerce »¹¹¹.

Cette position radicale ne fut pas adoptée par les membres de l'École de Salamanque. Vitoria se limita à examiner les cas de conscience soulevés par son confrère, dont celui des Africains réduits en esclavage à la suite de guerres inter-royaumes. Ces esclaves peuvent-ils être rachetés par les Portugais? Oui, répondit Vitoria, parce que « les Portugais ne sont pas obligés de découvrir la justice des guerres entre barbares. Il suffit qu'un homme soit esclave en fait ou en droit, et je l'achèterai sans scrupule »¹¹². Quant à Soto, il ne mentionna l'esclavage résultant de la guerre que pour illustrer l'esclavage légal, par opposition à l'esclavage naturel. Il n'en discuta pas l'application en Afrique noire. Sans doute était-il difficile pour Vitoria et Soto d'endosser la position d'Oliveira, qui préconisait ni plus ni moins l'arrêt complet de la traite négrière. Cette solution était impensable pour les deux théologiens espagnols qui ne voulaient pas s'opposer à l'expansion commerciale de l'Espagne. Par rapport à eux, Oliveira était un personnage hors norme : formé au couvent principal d'Évora « dans l'esprit des lois des théologiens juristes de Salamanque »¹¹³, il s'était transformé en un dominicain rebelle au carcan de la discipline monastique. Il était devenu un grammairien et rhétoricien apprécié de son vivant, ainsi qu'un spécialiste d'art nautique, « alliant les connaissances théoriques à l'expérience acquise au cours de ses aventures maritimes en Méditerranée, dans l'Atlantique et dans la Manche »¹¹⁴. Peu après la publication de son traité maritime, Oliveira fut emprisonné par l'Inquisition en raison de ses prises de position audacieuses¹¹⁵. Oliveira a donc payé

109. Oliveira n'emploie pas le même terme pour accentuer la distinction qu'il établit entre deux formes d'esclavage différentes par leur origine, la capture (*resgate*) ou le commerce (*trato*).

110. Colette Callier-Boisvert, « Captifs et esclaves au XVI^e siècle. Une diatribe contre la traite restée sans écho » (1998) 38:145 *L'Homme* 109 à la p 117.

111. *Ibid.*

112. Vitoria, « Carta de Fray Francisco de Vitoria », *supra* note 104 à la p 334.

113. Callier-Boisvert, *supra* note 110 à la p 121.

114. *Ibid* à la p 109.

115. Luis Nuno Sardinha Monteiro, « Fernando Oliveira's *Art of War at Sea* (1555): A Pioneering Treatise on Naval Strategy » (2015) 68:4 *Naval War College Review* 94 à la p 96 :

sa radicalité au prix d'une marginalisation — ce sort étant très certainement peu enviable aux yeux des deux professeurs de Salamanque.

Qu'en est-il de la position royale présentant la traite comme une activité commerciale hautement rentable, qui suppose la circulation internationale d'une main-d'œuvre servile? C'est de cette position que les membres de l'École de Salamanque furent les plus proches. Sans la reprendre *ipso facto*, ils récupérèrent l'idée que la liberté de commerce constitue un principe relevant du *ius gentium* et en déduisirent une série de conséquences. Ils évaluèrent la légitimité de la traite négrière selon une perspective théologico-juridique du commerce inspirée de saint Thomas d'Aquin et s'articulant autour de la notion romaine de *dominium* (c'est-à-dire le domaine ou la maîtrise d'une personne sur les choses).

B. L'optique d'une éthique ou d'un droit du commerce

Dans son ouvrage *De iusticia et iure*, Soto aborde la question de l'esclavage dans la section sur le *dominium*, celui-ci étant analysé dans le cadre de la justice commutative, c'est-à-dire la justice qui régit les relations entre individus, et non pas la justice distributive, qui régit les relations entre les individus et le souverain. Soto pose la question en ces termes : un être humain peut-il avoir un *dominium* sur un autre être humain? Sa réponse est positive et son raisonnement est le suivant : l'esclavage proprement dit n'existe pas en droit naturel, certes, mais depuis le péché originel, la liberté et l'égalité n'existent plus. L'esclavage est apparu en tant que nécessité économique et morale; il a été rendu possible par le *ius gentium*. Soto estime que la réduction en esclavage est licite dans deux cas : en cas de guerre juste et par convention, c'est-à-dire par choix.

Avant d'examiner plus en détail la réduction en esclavage par convention, il me semble important de répondre à une question liminaire : comment le *ius gentium* pouvait-il autoriser quelque chose par ailleurs interdit par le droit naturel, celui-ci étant immuable et s'imposant à tous? L'exemple le plus fréquent donné par Soto pour expliquer le fonctionnement du *ius gentium* est l'institution de la propriété privée. La

[Oliveira] was imprisoned again by the Inquisition four months after the book's dissemination; he remained in jail for two more years. Little is known about Oliveira's activities from 1557 until his death in about 1585, except that he continued to parlay his vast experience at sea to produce seminal treatises on nautical and naval warfare issues.

division des choses en propriétés privées est un ajout bénéfique au droit naturel (et non une déviation pécheresse de celui-ci), soutient Soto, car la division des choses garantit l'utilisation efficace des ressources et une juste répartition des charges entre les membres de la communauté. Il applique le même type de raisonnement utilitariste à l'esclavage en cas de guerre : « il est plus avantageux d'être emprisonné que d'être livré à la mort »¹¹⁶. Ce raisonnement permet de comprendre pourquoi un être humain peut, dans des cas extrêmes, renoncer à sa liberté par choix. En effet, explique Soto, « même si la liberté vaut plus que tout l'or, elle vaut moins que la vie, qui est plus précieuse que tout l'or »¹¹⁷. Ainsi l'esclavage légal n'était-il pas totalement incompatible avec le droit naturel¹¹⁸.

Penchons-nous maintenant sur la possibilité de renoncer à sa liberté par choix. Cette privation de la maîtrise de soi ou de sa liberté, c'est ce qu'Annabel Brett appelle l'*auto-dominium* dans la scolastique espagnole : dans des cas extrêmes, un être humain peut exercer sa liberté pour la perdre¹¹⁹. On est encore loin de la pensée de Luis de Molina (1536–1600) et Francisco Suárez (1548–1617), qui envisageront la liberté comme quelque chose sur quoi un individu a un *dominium*¹²⁰. Pour Vitoria et Soto, le *dominium* renvoie avant tout à l'empire que l'homme peut avoir sur lui-même s'il se gouverne par la raison. Dans sa leçon sur les Indiens (1539), Vitoria avait été très clair sur le fait que le *dominium* était inaliénable. Peu importait si les Indiens étaient en situation de péché mortel ou s'ils n'avaient pas les aides de la foi, ils étaient doués de raison et conservaient leur *dominium* privé et leur *dominium* public, c'est-à-dire la maîtrise de leurs biens et de leurs royaumes¹²¹. Quoi qu'il en soit, la brèche est désormais ouverte : un être humain peut renoncer à sa liberté naturelle dans des cas extrêmes, si sa vie est en jeu¹²².

116. Soto, *supra* note 106 à la p 289.

117. *Ibid.*

118. Soto soutient que l'esclavage est contraire à ce que Thomas d'Aquin appelait « l'intention première » de la nature, mais pas à sa « seconde intention ».

119. Annabel S Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 à la p 163.

120. Sur ces auteurs et leur conception de la liberté, voir Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 aux pp 53–54.

121. Pour un éclairage sur l'interprétation du *dominium* au XVI^e siècle, voir Marie-France Renoux-Zagaté, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1987.

122. Sur la dimension subjective du droit dans la Seconde scolastique, voir la critique de Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968 aux pp 326 et s.

À quel moment Soto aborde-t-il la question de la légitimité de la traite négrière? C'est justement lorsqu'il discute de l'esclavage par convention. Il mentionne la pratique coutumière qui consiste à se vendre ou à vendre ses enfants en tant qu'esclave(s). Après avoir souligné que cette pratique n'était plus tolérée chez les peuples chrétiens, mais qu'elle existait encore en Éthiopie, là où les Portugais allaient capturer des esclaves pour ensuite les vendre aux Espagnols, Soto dénonce les activités portugaises en des termes très durs. C'est que le commerce des esclaves ne se faisait pas dans des conditions acceptables :

S'ils [les Éthiopiens] les vendent [leurs enfants] librement, alors il n'y a aucune raison de considérer ce commerce comme criminel. Mais si ce qui est dit est vrai, nous devons penser autrement. Il y a, en effet, ceux qui disent que les pauvres gens sont séduits par des mensonges et des ruses, et emmenés dans les ports avec des cadeaux et des jouets sans valeur, et parfois obligés par la force et ainsi sans s'en rendre compte, ou sans savoir ce qu'ils vont devenir, ils sont mis à bord d'un bateau et vendus. Si cela est vrai, ni ceux qui les saisissent, ni ceux qui les achètent, ni ceux qui les possèdent ne peuvent jamais avoir une conscience tranquille, tant qu'ils ne les libèrent pas, même s'ils ne récupèrent pas leur prix¹²³.

Ce passage est habituellement applaudi par ceux et celles qui s'intéressent à l'abolition de l'esclavage et qui considèrent Soto comme l'un des premiers critiques de la traite négrière transatlantique¹²⁴. Je voudrais ici proposer une autre lecture. Ce qui me semble le plus frappant dans ce passage, c'est le fait qu'une coutume locale dite « barbare » n'est plus un prétexte pour mener une guerre juste ou pour évangéliser les infidèles, mais bien un motif légitime pour commercer¹²⁵. Si l'on essaie de reconstruire le schéma de pensée de Soto, il en irait ainsi : les

123. Soto, *supra* note 106 à la p 289.

124. Voir Tardieu, *supra* note 77 aux pp 95–97; José Andrés-Gallego et Jesús Maria García Año-veros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pampelune (Espagne), EUNSA, 2002 aux pp 26–28; Miguel Anxo Pena Gonzalez, « La lucha por la libertad de naturales y africanos en las Indias occidentales (siglos XVI y XVII) » (2014) 71:176 *Revista española de derecho canónico* 369.

125. Vitoria avait déjà fait allusion aux gains à réaliser lorsque l'on s'engageait à faire du commerce plutôt que la guerre. À la toute fin de sa *relectio* sur les Indiens de 1539, Vitoria évoque l'exemple portugais pour réfuter l'argument selon lequel le commerce — et donc les bénéfices pour la Couronne — devait cesser si les Espagnols quittaient les Indes occidentales. « Regardez les Portugais », dit-il, « qui font un grand et profitable commerce avec le même genre de peuples sans pour autant les conquérir ». Francisco de Vitoria, « On the American Indians » dans Pagden et Lawrance, *supra* note 104, 231 aux pp 291–92.

Éthiopiens sont certainement des barbares, mais ils n'en sont pas moins des êtres humains doués de raison et, à ce titre, ils jouissent d'un *dominium* sur eux-mêmes, sur leurs biens et sur leurs royaumes. Ils peuvent s'asservir s'ils le veulent — après tout, c'est autorisé par leurs lois — et les Portugais peuvent les acheter grâce à l'application universelle du *ius gentium*, qui autorise le commerce partout dans le monde.

Le fait que Soto aborde l'esclavage des Africains de cette manière précise subordonne sa légitimité à une question bien précise, à savoir : le commerce des esclaves, tel qu'effectué par les marchands portugais, constitue-t-il un exercice légitime du *dominium*? Parce que la pratique des Portugais était entachée de ruses, de mensonges et de violence, la réponse de Soto, en 1553, est négative. La traite négrière ne répondait pas aux exigences de la justice commutative, lesquelles sont posées par le *ius gentium*. Si la traite avait rempli ces exigences ou ces conditions, il y a fort à parier que Soto n'aurait plus eu d'objection.

Les réserves exprimées par Soto concernant la légitimité de la traite négrière s'inscrivaient dans un ensemble beaucoup plus large de questions relatives à la gestion d'un empire colonial et à l'essor de nouvelles pratiques commerciales. L'Espagne était devenue un centre de commerce important dans un monde en pleine mutation, en raison de l'afflux de métaux précieux provenant des Amériques, bien évidemment, mais aussi à cause de la traite négrière elle-même. En plus de rendre possible l'exploitation économique des Amériques, le recours massif aux esclaves africains avait généré ses propres activités commerciales et financières (conclusion de contrats, de prêts, d'assurances, etc.). Toutes ces activités se déroulaient « *in a moral-legal grey zone that theologians could not ignore* »¹²⁶, pour reprendre les termes de Martti Koskenniemi. Comment les chrétiens pouvaient-ils être impliqués dans ce genre d'activités sans risquer leur salut? Cette question fut au cœur des préoccupations des théologiens salamanquais, qui n'y répondirent pas tous de la même façon.

L'un d'eux est le dominicain Tomás de Mercado (vers 1520–1575), qui avait rejoint l'Université de Salamanque après avoir vécu de nombreuses années au Mexique. À la demande du puissant consortium de commerçants sévillans, dont il était le conseiller moral, il écrivit un traité des contrats qui fut publié pour la première fois en 1569 à

126. Koskenniemi, *supra* note 17 à la p 17.

Salamanque, puis réimprimé en 1571 à Séville sous forme d'édition augmentée; une version abrégée fut également imprimée et traduite en italien. En bref, la *Suma de tratos y contratos* de Mercado fut un livre très lu et largement diffusé. Son objectif était de rationaliser le monde des affaires et d'offrir une vision systématique de la justice des échanges commerciaux¹²⁷. Il s'agit donc d'un manuel d'économie morale, à la fois descriptif et normatif: en plus de brosser un tableau détaillé (et parfois cru) de la vie commerciale, Mercado entend dicter aux hommes d'affaires quand ils peuvent s'engager dans le commerce et quand ils ne le peuvent/doivent pas¹²⁸.

À cette fin, Mercado examine avec soin les pratiques en cours pour déterminer si elles faussent ou non les relations d'égalité que la justice commutative cherche à maintenir — tel est l'objectif premier de la justice entre individus. L'esclavage apparaît occasionnellement comme une illustration des transactions commerciales dont Mercado veut vérifier la légitimité. L'esclavage est également utilisé pour expliquer les exigences fondamentales de la justice commutative. Imaginez qu'un acheteur et un vendeur s'entendent pour échanger un esclave contre 200 escudos: si l'acheteur donne ce montant au vendeur, il y a égalité de traitement; s'il ne donne que 150 escudos, il y a inégalité. Par cet exemple, Mercado laisse entendre que l'égalité et la réciprocité des échanges étaient des exigences relativement simples à satisfaire dans le passé, mais que depuis la découverte des Amériques, de grandes transformations ont eu lieu en ce qui concerne les institutions mercantiles et financières¹²⁹.

127. Wim Decock, «Collaborative Legal Pluralism. Confessors as Law Enforcers in Mercado's Advice on Economic Governance (1571)» (2017) 25 *Rechtsgeschichte* 103 à la p 105:

[I]t is of no surprise to find theologians such as Mercado discussing economic issues in early modern Spain. Spanish scholastic theologians are well known for having responded to some of the most pressing social, political and economic needs of their time. Drawing upon medieval scholastic economics, but adapting it to the new times, they refined the normative, contractual framework to deal with challenges such as the rise of global trade and international financial networks.

128. Tomás de Mercado, *Suma de tratos y de contratos* (1571), édité et introduit par Restituto Sierra Bravo, Madrid, Ed. Nacional, 1975 à la p 123:

Je n'écris pas ce livre en tant que prédicateur mais en tant que docteur, pas en tant que rhétoricien savant mais en tant que théologien moral, clair et bref. Ainsi, je n'écris pas pour persuader et exhorter ce qui est le meilleur et le plus sûr, mais pour enseigner ce qui est licite et illicite. Pour le reste, chacun peut consulter son confesseur.

129. Tels les contrats, les lettres de change, les modes de crédit et de prêt, les entreprises et les banques. Voir Louisa Brunori, «Ventes à crédit et spéculation au *Siglo de Oro* à travers le regard d'un des premiers juristes du marché globalisé: Tomás de Mercado et sa *Suma de tratos y contratos* (1569)» (2016) 3 *Revue des contrats* 521.

« *Todo es diferentísimo* »¹³⁰. Déterminer le juste prix, en particulier, était une entreprise beaucoup plus compliquée (et pourtant nécessaire) du point de vue de la justice commutative, car elle dépendait désormais de multiples facteurs tels que le temps qui passe, le changement de lieu, l'abondance ou la rareté des produits, ainsi que de la valeur subjective des choses dans différents coins du monde — pensez à la soie et aux brocarts que les Européens aimaient tant et que les Éthiopiens détestaient¹³¹.

Cela étant dit, l'essentiel des remarques de Mercado sur l'esclavage se trouve au chapitre XXI intitulé « De la traite des nègres aux îles du Cap-Vert ». Ce chapitre lui sert à illustrer son enseignement, dans la mesure où le commerce des esclaves représente tout ce qu'il ne faut pas faire¹³². On aura compris que ce n'est pas tant l'esclavage qui est critiqué que les circonstances dans lesquelles s'effectue la traite et qui sont contraires aux exigences de la justice commutative. Mercado reprend les deux modes légitimes de réduction en esclavage posés par Soto, à savoir : la captivité en temps de guerre et la vente de soi ou de ses enfants en cas d'extrême nécessité. Il en ajoute un troisième, d'application locale : dans ces contrées barbares, dit-il, certains délits publics d'une gravité particulière sont passibles de la perte de la liberté ; il faut considérer les auteurs de ces crimes comme étant licitement vendus. Quel est alors le problème pour Mercado ? Le problème est qu'aucun des trois modes n'est correctement appliqué. Non seulement les agissements des Africains ne sont pas mus par la raison, mais les Portugais les trompent¹³³. Les marchands portugais ne respectent pas les exigences de la justice commutative. Dans un passage qui rappelle celui de Soto, Mercado dénonce le fait que les Portugais « les attirent jusqu'aux ports où, leur offrant bonnets, grelots, perles et autres pacotilles, ils les font monter à bord de navires qui prennent le large sans

130. Mercado, *supra* note 128 à la p 55.

131. *Ibid* à la p 76.

132. « The chapter on the slave trade serves to highlight Mercado's message ». Blackburn, *supra* note 75 à la p 154.

133. Prenons le premier titre admis comme justification de l'esclavage, celui de la guerre. Encore faut-il, rappelle Mercado, qu'il s'agisse d'une guerre juste, ce que l'on peut déterminer grâce à l'usage de la raison. Or, en Guinée, les peuples barbares ne sont pas mus par la raison, mais par la passion ; dès lors, ils ne se posent à aucun moment le problème de savoir si le droit est de leur côté. Quant aux Portugais et aux Espagnols, ils attisent leur convoitise pour les inciter à la guerre. Dans ces conditions, « un nombre infini de captifs se fait contre toute justice ». Mercado, *supra* note 128 à la p 126.

aucun avertissement»¹³⁴. Sa conclusion est claire : étant donné la forme prise par ce commerce, l'achat-vente d'esclaves noirs aux îles du Cap-Vert est un « péché mortel »¹³⁵.

CONCLUSION

Les réflexions de Vitoria et Soto auront des répercussions durables : c'est par leur reformulation du *dominium* et du *ius gentium* que l'on parlera désormais de l'esclavage des Noirs. La traite négrière sera considérée comme une activité commerciale dont la légitimité reposera essentiellement sur le respect des modes légitimes de réduction en esclavage. C'est en cela que le discours des « experts » salamanquais s'est imposé ; ils ont réussi à faire usage du pouvoir d'articulation (*articulative power*)¹³⁶ de manière convaincante et déterminante. Ils ne disposaient pourtant pas d'une très grande marge de manœuvre. D'un côté, Vitoria et Soto ne pouvaient pas rejeter l'argument de la captivité en temps de guerre sans saper la politique expansionniste portugaise ainsi que la politique espagnole. De l'autre côté, ils ne pouvaient pas non plus accepter l'argument de la conversion défendu par un pape agissant comme le *dominus mundi* : l'Église devait se subordonner au pouvoir temporel, à la souveraineté et aux objectifs de ce dernier (dont le monopole commercial et l'esclavage). Par ailleurs, Vitoria et Soto ne pouvaient pas simplement souscrire à la raison d'État sans apparaître comme les marionnettes du pouvoir, ce dont Luther avait toujours accusé les membres du clergé catholique. Vitoria et Soto avaient besoin d'un vocabulaire qui avaliserait la souveraineté, la propriété privée et la guerre, mais qui ne contredirait pas le point de vue du droit naturel (ou droit divin), selon lequel aucun homme n'est supérieur à un autre. « *This* », explique Martti Koskenniemi, « *was provided to [them] by the twin vocabulary of dominium and ius gentium, the former covering a particular theory of forms of lawful human power, the latter extending that theory to be applicable everywhere* »¹³⁷.

134. S'indignant contre les traitements imposés aux Noirs dans les navires négriers, Mercado les qualifie de plus cruels que ceux dont usent les Turcs envers les captifs chrétiens. « Cette comparaison fit florès ». Tardieu, *supra* note 77 à la p 98.

135. Mercado, *supra* note 128 à la p 132. Mercado nuance un tout petit peu sa conclusion lorsqu'il examine la responsabilité des marchands espagnols impliqués dans la traite à Séville. Tout porte à croire que l'illicéité ou l'immoralité du commerce les touche eux aussi. « Pour tout le reste, chacun peut consulter son confesseur ». *Ibid* à la p 133.

136. Kennedy, « Law, Expertise », *supra* note 16 à la p 114.

137. Koskenniemi, *supra* note 17 à la p 14.

En inscrivant l'esclavage dans une économie morale, les premiers membres de l'École de Salamanque ont durablement changé la façon de parler de la traite négrière. Cela ne veut pas dire que les théologiens et juristes qui suivront et qui seront affiliés à cette École adopteront exactement la même position. Dans son étude sur la Compagnie de Jésus et l'esclavage au Brésil, Carlos Zeron a montré tout le travail de construction et d'élaboration que menèrent les jésuites portugais dans les universités de Coimbra et d'Évora pour penser et, finalement, justifier l'esclavage colonial¹³⁸. Ils étaient extrêmement bien informés de ce qui se passait en Afrique et aux Amériques, notamment grâce à la présence de missionnaires jésuites en Angola et au Brésil, et étaient certainement nourris par les réflexions de ceux-ci¹³⁹. Qui plus est, à la suite de la réunification de l'Espagne et du Portugal sous une même couronne en 1580, des nuances seront apportées au régime juridique de l'esclavage et les exceptions rendues possibles par la casuistique se multiplieront — il était d'autant plus important de trouver un fondement légitime à la traite négrière qu'elle était maintenant menée au seul nom du roi espagnol¹⁴⁰. Cela revient à dire que le vocabulaire formulé par Vitoria et Soto a conduit à des positions contraires, ambivalentes et évolutives. Si l'on en croit David Kennedy, cette pluralité des positions n'est pas dramatique, bien au contraire. L'un des messages de cet auteur n'est-il pas précisément d'encourager les experts à assumer « l'expérience de la liberté et de la responsabilité »¹⁴¹ ? Il faudra néanmoins attendre encore un siècle avant que cette expérience ne se concrétise en une critique virulente de la traite.

138. Recevant des nouvelles détaillées de la part de leurs confrères envoyés comme missionnaires en Afrique et au Brésil, ils procédèrent en considérant les circonstances particulières qui entouraient chaque cas de conscience : « C'est dans la prise en considération des aspects historiques liés aux aspects concrets posés par chaque question [...] qu'ils innovent et introduisent des variations ». Carlos Alberto Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVI^e–XVII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2009 à la p 260.

139. Pour la thèse selon laquelle les théologiens salamanquais sur la péninsule ibérique n'auraient fait que reprendre des arguments déjà élaborés par les missionnaires jésuites dans les terres de mission, voir José Eisenberg, *Theology, Political Theory and Justification in the Jesuit Missions to Brazil, 1549–1610*, thèse de doctorat, New York, University of New York, 1998.

140. Blackburn, *supra* note 75 à la p 156.

141. David Kennedy, « Challenging Expert Rule: The Politics of Global Governance » (2005) 27 *Sydney Law Review* 5 à la p 24.