



Clio@Themis

Revue électronique d'histoire du droit

22 | 2022

**Les juristes en voyageurs. Ce que les circulations
humaines font aux savoirs juridiques (xvi^e-xx^e siècle)**

Le jusnaturalisme en Europe et en outre-mer : Antonio Vieira face au droit naturel et à l'esclavage des Indiens de São Paulo (1694)

Antônio David et Carlos Zeron



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cliothemis/2154>

ISSN : 2105-0929

Éditeur

Association Clio et Themis

Référence électronique

Antônio David et Carlos Zeron, « Le jusnaturalisme en Europe et en outre-mer : Antonio Vieira face au droit naturel et à l'esclavage des Indiens de São Paulo (1694) », *Clio@Themis* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 30 mai 2022, consulté le 30 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cliothemis/2154>

Ce document a été généré automatiquement le 30 mai 2022.



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

Le jusnaturalisme en Europe et en outre-mer : Antonio Vieira face au droit naturel et à l'esclavage des Indiens de São Paulo (1694)

Antônio David et Carlos Zeron

Carlos Zeron remercie le CNPq pour la bourse de recherche qui lui a permis de réaliser ce travail. Les auteurs remercient également Victor Le Breton-Blon pour sa relecture attentive de la traduction de cet article.

Introduction

- 1 Antonio Vieira (1608-1697) est né au Portugal en 1608 et a déménagé au Brésil lorsqu'il avait sept ans. Il a fait toute sa formation au collège des Jésuites de Salvador de Bahia avant de revenir au Portugal à l'âge de 33 ans lors de la restauration monarchique. Il a servi le roi du Portugal en tant que diplomate auprès du royaume de France et de la république des Sept Provinces-Unies des Pays-Bas. Il y a traité notamment de questions telles que la domination du Pernambuco (situé au nord-est du Brésil), alors en litige avec les Hollandais, et la présence des juifs au Portugal et ses domaines, position qu'il défendait. Après avoir participé à une série de controverses sur ces questions, Vieira a été renvoyé sur le continent américain à 44 ans, mais cette fois-ci au Maranhão, dont la connexion avec Salvador de Bahia était impossible par mer et irréalisable par voie terrestre. Il y vécut entre 1653 et 1661 avant d'être expulsé avec les autres jésuites vers le Portugal pour ses positions concernant l'esclavage indigène et la tutelle politique que la Compagnie de Jésus entendait exercer dans la colonie portugaise. Dans les années 1660, isolé politiquement face aux nouveaux arrangements politiques au sein de la cour portugaise, Vieira revient dans le royaume pour se défendre devant l'Inquisition en raison de son œuvre messianique-millénariste. Condamné et emprisonné en 1667, il fut partiellement acquitté l'année suivante et pleinement seulement en 1675. Après de

nouvelles polémiques au Portugal, mais aussi à Rome, Vieira retourna en Amérique pour finalement s'installer à Bahia jusqu'à sa mort. Il ne cessa pourtant pas de s'impliquer dans des débats avec les colons, avec les autorités locales et avec ses coreligionnaires, ainsi que dans des sujets messianiques-millénaristes.

- 2 Tout au long de sa vie et de ses voyages entre l'Amérique portugaise et l'Europe, Vieira a été à la fois sur la scène principale de la politique internationale et en première ligne du travail missionnaire, prenant toujours des positions controversées (sur l'esclavage indigène, sur l'Inquisition et les juifs du Portugal, sur la concession du Pernambuco aux Hollandais, sur les alliances des rois de Portugal par mariage, etc.) et, en conséquence, faisant face à des dangers. À la fin de sa vie, déjà à Bahia, il s'est consacré à systématiser son travail original, à travers lequel les préceptes théologiques et philosophiques formulés dans le cadre de la seconde scolastique ont été reçus et réélaborés à la lumière de son expérience missionnaire et diplomatique dans laquelle résonne la « raison d'État » ou le primat de la pratique. Vaincu dans son projet de société coloniale et d'empire ultramarin, Vieira ne renonça pourtant pas à défendre ses positions jusque dans les derniers jours de sa vie, quand, déjà aveugle, il s'enferma dans sa chambre, craignant d'être empoisonné par ses collègues jésuites. Dans le présent article, nous éclairerons ce dernier moment de sa vie, en ayant comme fil conducteur un important écrit juridico-politique de 1694¹.
- 3 Antonio Vieira n'a jamais développé de théorie sur la liberté et sur l'esclavage des Amérindiens et des Africains dans l'Empire portugais². Il a écrit des textes propositionnels, à vocation juridique claire, avec comme références principales Luís de Molina, José de Acosta, Juan de Solórzano Pereira et Alonso de la Peña Montenegro – tous des auteurs qui, dans le cadre de l'École de Salamanque, ont adopté une position juridique systématique sur la situation historique concrète des conquêtes ibériques d'outre-mer. Vieira peut également être situé dans un courant dominant au sein de la province jésuite du Brésil, lequel avait le Père Manuel da Nóbrega comme initiateur et principal stratège. La ligne directrice de ce courant a été transmise jusqu'à Vieira par d'autres missionnaires qui ont occupé des postes hiérarchiques importants dans la province jésuite du Brésil, tels qu'Inácio Tolosa, José de Anchieta, Marçal Beliarde, Pero Rodrigues et Fernão Cardim. La Couronne a souvent suivi les propositions de lois indigénistes qu'ils ont faites, particulièrement pour céder le monopole des villages (*aldeamentos*) d'Indiens qui lui appartenaient aux Jésuites³. Vieira, lui-même, a souvent suggéré des lois sur les limites de l'esclavage indigène, au Brésil et dans le Maranhão, normalement acceptées par le roi et ses conseillers. Ce courant s'est rompu à la veille de la mort de Vieira, à cause d'une dissidence interne, lorsque le monopole susmentionné a également pris fin⁴. C'est à ce moment que, pressé par des circonstances hostiles, Vieira rédige un texte intitulé *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios* [Vote sur les doutes des habitants de São Paulo sur l'administration des Indiens] (1694), dans lequel il prend une nouvelle fois position sur le problème de la liberté et de la captivité indigène.
- 4 Nombreux sont les travaux sur la production de Vieira qui mettent en valeur cet écrit, en vue de soutenir la thèse selon laquelle il défendait la liberté totale des Indiens de l'Amérique portugaise⁵. Mais ce qui donne au *Voto* un intérêt particulier au sein de l'œuvre de Vieira, c'est moins la position qu'il prend que le fond théorique qui y est observé. La conceptualisation aristotélico-thomiste reçue de la seconde scolastique cède en effet la place à une conception jusnaturaliste sans précédent dans son œuvre.

- 5 L'objectif de cet article est, à travers l'examen de la construction conceptuelle et argumentative du *Voto*, et en tenant compte du contexte historique dans lequel il a été écrit, de discuter de l'utilisation par Vieira de la sémantique jusnaturaliste de la loi naturelle appliquée aux peuples amérindiens. Pour souligner l'originalité de son approche, nous ferons d'abord un examen de la construction du *Voto* ; nous ferons ensuite une contextualisation, à la lumière du diagnostic et de la proposition observés dans cet écrit, ainsi qu'une brève discussion sur la figure de l'Indien des Amériques chez les théologiens de l'École de Salamanque et chez les philosophes qui peuvent être identifiés au jusnaturalisme moderne (Hobbes, Locke et Pufendorf, mais, pour une perspective complémentaire, nous nous remettrons également à Spinoza qui n'est pas un jusnaturaliste). Finalement, nous clôturerons l'article par une conclusion, dans laquelle nous essaierons de situer le texte dans son contexte. Notre hypothèse est qu'en se servant des idées jusnaturalistes en circulation entre l'Europe et ses domaines coloniaux pendant la première modernité, dans des écrits philosophiques, juridiques et politiques, pour défendre l'obligation de soumission de l'Indien dans un cadre échappant à la notion d'« esclavage », Vieira mobilise des idées propres à une « situation coloniale ». Avec cela, le *Voto* a le plus grand intérêt, dans la mesure où il révèle à la fois la logique de l'entreprise coloniale (avec la primauté de l'intérêt privé sur la direction du processus de colonisation par le pouvoir d'État) et le rôle différentiel et spécifique que les idées originaires d'Europe, et circulant à l'international, acquièrent dans des contextes coloniaux. Dans ce cadre, le droit naturel ne sert pas pour décrire une condition de liberté, mais pour normaliser une condition d'esclavage voilée à l'image d'une logique européenne face à des populations dépourvues de moyens de subsistance.

I. Un texte « hors de la courbe »

- 6 Le *Vote sur les doutes des habitants de São Paulo sur l'administration des Indiens* (1694) doit être lu et interprété en tenant compte des différentes couches temporelles qui y sont inscrites. Sous la surface du texte – où se manifestent les polémiques posées au moment de sa production, les diverses prises de position et, en particulier, celle de Vieira –, les polémiques et les conflits de l'auteur resurgissent, tout comme les succès éphémères et les échecs qu'il a connus au cours de ses pérégrinations européennes et coloniales. De tels échos coexistent avec un dialogue intense entre plusieurs auteurs, dont certains étaient engagés dans des voyages globaux qui ont fortement inspiré Vieira, en particulier pour la période comprise dans la conquête et la colonisation des Amériques. Ce dernier aspect s'explique par les nombreux voyages de Vieira qui a lui-même traversé sept fois l'Atlantique en plus de ses nombreux séjours à travers l'Europe. La lettre à la reine Catherine d'Angleterre citée au début de ce texte, écrite à la fin de sa vie, en 1695, fait référence à ces périple aux ambitions politiques et économiques dans une perspective éminemment théologique. Le *Voto*, que nous commenterons ensuite, rédigé l'année précédente, est une proposition de loi appliquée à une situation concrète (la liberté et le travail des Indiens), dans le cadre théologico-politique plus large évoqué dans la lettre à la reine précitée ; il s'inscrit ainsi parfaitement dans le contexte et les inspirations observées précédemment.
- 7 Dans le texte de 1694, la confrontation a eu lieu non pas avec l'ingrat héritier du trône portugais, mais avec les colonisateurs luso-brésiliens d'Amérique. Cette confrontation

était plus difficile pour Vieira, car ces colonisateurs avaient également accumulé des connaissances résultant d'expériences de voyages et de pratiques. Si l'auteur ne manquait pas de critiquer ses interlocuteurs, il était aussi obligé de leur reconnaître cette expérience, que les membres de la cour au Portugal n'avaient décidément pas. Par exemple, il évoque l'un des voyages « les plus remarquables qui ait été fait dans le monde à ce jour ». La situation concerne plus précisément un périple de trois ans et deux mois, entre 1649 et 1652, avec deux cents Portugais et plus de mille Indiens armés pour « soit par la force, soit par la volonté, arracher [les Indiens] de leurs terres et les amener à São Paulo, et là les utiliser comme ils en ont la coutume »⁶. Cependant, Vieira considérait aussi que cette entreprise singulière était motivée par la « tyrannie » et la « cupidité » des intérêts privés, auxquelles il opposa des propositions juridiques qui conduiraient au bien commun et à la grandeur du Portugal. À la veille de sa mort, Vieira évalua les échecs de ses efforts auprès de la cour et des conseillers royaux. Comme il l'exprimait modestement dans sa lettre de 1695 à la reine Catherine, il espérait alors uniquement commuer son exil au Brésil en un purgatoire anticipé. Il avait malgré tout la conviction que le sort des colonisateurs serait pire que le sien, précisément à cause de leur cupidité et de leur tyrannie. Pour le dire autrement, l'expérience acquise dans les voyages des uns et des autres ne les conduirait pas tous au salut, car la grandeur du Portugal devenait incertaine en raison de la violence infligée par les colonisateurs aux vassaux indiens.

- 8 Le *Vote sur les doutes des habitants de São Paulo sur l'administration des Indiens* comporte quatre parties bien marquées, que nous allons décrire puis analyser⁷. Dans l'introduction, Vieira, précisant qu'il s'agit d'une « matière de conscience »⁸, commence par affirmer qu'il est « nécessaire, d'abord, de savoir de quels Indiens il s'agit, et de quels Indiens il ne s'agit pas »⁹. Les deux perspectives sont pertinentes : comme ils sont chrétiens et viennent des villages (*aldeamentos*), les Indiens en question doivent bénéficier d'un traitement juridique différent de celui des Indiens *tapuias*, considérés comme « barbares »¹⁰ – bien qu'en pratique, tous auront, finalement, sous la peine de Vieira, le même destin : faire office de pièces sur l'échiquier d'un projet de société coloniale¹¹.
- 9 Vieira présente également les deux thèses qui traverseront son texte. La première affirme que ces Indiens sont « seigneurs libres et naturels de leurs terres », dont ils ont été « déracinés [...] par une violence et une tyrannie extrêmes »¹². La seconde soutient qu'à de tels Indiens « sont dues deux satisfactions » : de la part des *moradores* (les « habitants », c'est-à-dire, les colons, majoritairement portugais), la satisfaction des dommages reçus par le paiement des services rendus, et de la part des rois, le non-consentement à une telle « tyrannie » et, par conséquent, le châtement de ceux qui l'ont perpétré¹³. Alors que la première proposition établit, sur des bases philosophiques et historiques, la condition politique de ces Indiens, la seconde traite des relations de pouvoir impliquant la Couronne, les habitants et les Indiens.
- 10 Après l'introduction, deux parties sont consacrées respectivement aux doutes des habitants coloniaux et aux fondements de ces hésitations. Au vu de cette analyse, sur la base de laquelle les écarts de la norme sont identifiés, Vieira présente dans une dernière partie le « remède », c'est-à-dire les propositions à adopter par la Couronne dans sa politique coloniale. Comme nous le verrons plus loin, la position de Vieira n'est pas exempte de tensions par rapport aux présupposés exposés dans les lignes qui l'ont précédée, et qui la soutiennent.

A. La condition politique des Indiens de São Paulo

- 11 Vieira a changé de position vis-à-vis de la captivité des Indiens tout au long de sa vie, ce qui lui donne un trait original par rapport à ses contemporains. De tels changements reflètent le poids du contexte et des circonstances sur le travail de l'auteur¹⁴. Dans le *Voto*, particulièrement, les thèses de Vieira sur la condition politique des Indiens de São Paulo sont, au moins dans leur partie initiale, différenciées par rapport à l'ensemble de son œuvre et même avancées pour la période. Il n'est pas surprenant que l'historiographie, pendant longtemps et en partie encore aujourd'hui, se réfère à ce texte pour construire l'image de Vieira comme un défenseur convaincu de la liberté des Indiens, laissant cependant dans l'ombre le « remède » prescrit dans sa partie finale¹⁵.
- 12 La première proposition de l'auteur signale deux dimensions différentes : le statut politique de droit de ces Indiens, et leur statut politique de facto. Sur le premier sujet, Vieira qualifie les Indiens de « libres et seigneurs naturels de leurs terres », et prétend qu'ils ne sont pas des esclaves, ni « *pas encore* des vassaux »¹⁶. L'adverbe donne le ton de ce qui apparaîtra dans les propositions à la fin du *Voto*. Le passage suivant est significatif :
- Ils ne sont pas des esclaves, car ils ne sont pas pris dans une guerre juste ; et ne sont pas de vassaux non plus, car de même que l'Espagnol ou le Génois captif à Alger reste néanmoins vassal de son roi et de sa république, l'Indien ne laisse pas non plus de l'être, quoique contraint et captif, en tant que membre du corps et tête politique de sa nation, étant également importantes pour la souveraineté de la liberté la couronne de plumes comme celle d'or, l'arc autant que le sceptre¹⁷.
- 13 Outre le présupposé selon lequel, s'ils étaient pris dans une guerre juste, ils seraient des esclaves – ce qui en soi contredit la lecture naïve qui fait de Vieira un défenseur inconditionnel de la liberté indigène¹⁸ –, la comparaison entre l'Indien, « l'Espagnol et le Génois » ne peut pas passer inaperçue. Avec elle, Vieira ne se borne pas à affirmer que les Indiens sont membres du « corps et tête politique de leur nation » ; il va d'ailleurs jusqu'à soutenir qu'ils sont ni plus ni moins que des chrétiens européens. La condition politique des uns et des autres est, donc, la même. L'analogie entre les symboles du pouvoir, qui importent « également » pour la souveraineté de la liberté, est le corollaire d'une comparaison dissonante pendant la première modernité.
- 14 Ces références peuvent être attribuées à Domingo de Soto (*Relectio de Dominio*, 1535, repris plus tard dans son traité *De iustitia et iure*, 1556) et Francisco de Vitoria (*Relectio de Indis*, 1539, 1^{re} édition en 1557), fondateurs de cette position – quand Nóbrega était étudiant à Salamanque, il faut l'observer¹⁹. Il est à noter que les fondements posés par ces théologiens de Salamanque seront relativisés par Vieira, à travers les distinctions évoquées plus haut et selon l'influence des circonstances et des expériences propres à l'auteur.
- 15 En fait, lorsqu'il examine l'administration et l'esclavage indigène tels qu'ils sont concrètement pratiqués chez les « *Paulistas* » (c'est-à-dire, les habitants de São Paulo), Vieira s'interroge sur la supposition ou la croyance que les Indiens « l'acceptent volontairement »²⁰. L'argument des *Paulistas* est que les Indiens en question seraient incapables de « se gouverner eux-mêmes », de « se conserver dans une vie en quelque sorte humaine et politique » et de « s'établir autrement dans la sainte Foi, s'ils sont laissés sans administrateurs » pour les gouverner²¹. Vieira, cependant, faisant observer à ce moment du texte que ces Indiens ne sont pas des « *tapuias* barbares », mais des

« Indiens des villages », fait valoir qu'ils ont non seulement des maisons et des fermes, mais aussi « leurs chefs, auxquels ils obéissaient et qui les dirigeaient, dans une vie en cette manière humaine, et à leur manière politique ». L'adverbe, marquant cette fois-ci la différence, dénote la reconnaissance que la condition politique de l'Indien des villages et des réductions est égale en statut à la condition politique du chrétien européen. Ici, la distinction faite par Vieira devient opérationnelle : les Indiens des villages et des réductions n'étaient plus seulement des Indiens, car, par l'intermédiaire des jésuites, ils avaient adhéré et/ou étaient soumis aux lois en vigueur dans ces villages et réductions ; des lois qui étaient supérieures et plus prudentes que leurs lois coutumières. Immédiatement après, se référant à un cas précis dans lequel ces Indiens ont été emprisonnés, Vieira informe et confirme qu'« ils étaient tous chrétiens », car provenant des réductions du Paraguay²².

- 16 Comme dans l'argument qui vient d'être décrit, face à l'affirmation des *Paulistas* selon laquelle, dans les villages, « si les Indiens fuient ou s'en absentent, ils sont obligés de revenir et d'y résider », c'est également la différence qui compte, à partir de laquelle Vieira établit la condition politique égale de ces Indiens des villages et réductions par rapport aux Européens : « la raison de la différence est très claire ». Selon Vieira, ces Indiens des villages « ont leur domicile et vivent comme dans leur propre terre et patrie, de leur nation, parents, grands-parents, et en tant que membres de la même communauté et membres du même corps politique, qu'ils doivent conserver et augmenter, et non diminuer ou défaire » ; raison pour laquelle ils n'ont « aucune obligation [...] envers cette ville et cette république [des Portugais *paulistas*], d'où sont sortis ceux qui, par une violence et tyrannie extrêmes, les ont arrachés à leurs terres et à leur patrie ». Il conclut alors par l'argument de l'égalité et par la comparaison entre de tels Indiens des villages et les Européens : « les forcer à conserver [la ville et la république] des Paulistes et ne pas s'en séparer, serait le même que si les captifs d'Alger étaient forcés de ne pas fuir, ni chercher leur liberté par tout autre moyen, en vue de conserver le même Alger »²³.
- 17 Cependant, celle que l'on peut considérer comme la condition politique de droit des Indiens contraste, dans le *Voto*, avec leur condition politique réelle. Tandis que la première correspondrait à l'ordre naturel et à l'action de Dieu dans le monde, l'autre viendrait de l'action des habitants de São Paulo. Il faut noter, toutefois, que la condition de facto des Indiens de São Paulo, comme le suggère le *Voto*, est une condition contestée et en dispute. Vieira la désignera comme leur « nouvelle fortune », tout en nommant également sa cause, soit « la nouvelle administration », qu'il entend contester²⁴.
- 18 Comme nous l'avons vu plus haut, Vieira soutient que les Indiens en question auraient été déracinés et arrachés à leurs terres, qu'il s'agisse des forêts de l'intérieur du continent américain ou des réductions du Paraguay où ils avaient librement consenti à habiter, « par une extrême violence et tyrannie », dans le but d'en faire des esclaves – pour Vieira, un esclavage injuste. Le diagnostic et « l'état présent » révèlent alors une « injustice » et une « misère »²⁵.
- 19 La caractérisation de la condition politique de facto des Indiens à São Paulo est effectuée en des termes qui accentuent l'inégalité entre habitants et Indiens. Par exemple, en énumérant les violences que les *Paulistas* commettent contre les indigènes, Vieira distingue entre la condition des premiers, qui jouissent de « tout ce qui est utile » et de « toutes les commodités », et la condition des seconds, sur qui « tout le pénible » retombe, ainsi que « toutes les violences ». À côté de cette affirmation, qui

combine antithèse et anaphore pour créer l'image d'une différence abyssale, Vieira souligne le fait que les administrateurs « ne sont tenus de fournir à l'Indien *que* nourriture, vêtements, médicaments contre les maladies et doctrine, et seulement cela, sauf des petites choses ou des cadeaux », comparant ces obligations à celles que « n'importe quel maître légitime a envers le *plus bas* esclave, et en ceci les Indiens restent égaux aux esclaves »²⁶.

- 20 L'accent mis sur le degré d'inégalité s'accompagne de l'accent mis sur les conditions de travail, dont l'antithèse tombe ici sur l'image péjorative qui se faisait (et se fait encore aujourd'hui) des Indiens comme « naturellement paresseux, et peu enclins au travail ». Contrairement à cette image, Vieira recourt au témoignage de « personnes très pratiques de cette terre, et très dignes de confiance », qui prétendent que « les *Paulistas* utilisent généralement lesdits Indiens du matin au soir, comme les Noirs au Brésil », et que « dans les caravanes de S. Paulo à Santos, ils sont non seulement chargés comme des hommes, mais surchargés comme des bêtes, presque tous nus ou ceints avec un chiffon, et avec un épi de maïs par ration chaque jour »²⁷.
- 21 Ainsi, Vieira construit dès l'introduction, et tout au long du *Voto*, une image en miroir de la condition politique de l'Indien de São Paulo : la condition de *facto* est l'antithèse de la condition de droit, elles s'opposent en tout l'une à l'autre. Cette image ne résistera cependant pas aux conclusions finales du *Voto*.

B. Le différend politique et le rôle de la Couronne dans la colonie

- 22 L'accent mis sur le *degré* d'inégalité, et non sur l'inégalité elle-même, apparaît déterminant pour comprendre pleinement le sens des propositions de Vieira. Cet aspect se révèle notamment dans la deuxième thèse de l'auteur, laquelle traite des deux « satisfactions » dues aux Indiens, et qui, *in fine*, concerne les rapports de force entre la Couronne, les habitants et les Indiens. Pour l'examen de cette thématique, prenons comme point de départ le passage suivant, tiré de l'introduction :

D'où il suit que les Indiens de S. Paulo, dans leur misère, bien qu'amenés sur des terres soumises à la domination du Portugal, ne sont en aucune façon soumis à la même domination, de telle manière que les rois à leur discrétion puissent les contraindre avec des lois, des pensions ou des impôts, ni limiter, diminuer ou altérer la plénitude de leur liberté ; plutôt, à cause de l'oppression qu'ils ont subie et souffrent, aux dits Indiens sont dues deux satisfactions, l'une de la part des rois, l'autre de la part des *Paulistas* : de la part des rois, qui, comme des princes justes, doivent les mettre tous dans leur liberté naturelle, ne consentant pas dans leurs États à une telle tyrannie, mais y punissant sévèrement les délinquants ; et de la part des *Paulistas*, qu'ils satisfassent les dommages qu'ils ont subis et remboursent et paient le prix de leur service, auquel ils les ont contraints²⁸.

- 23 Le lien entre les deux thèses – celle sur la condition politique des Indiens et celle sur les relations de pouvoir que la Couronne et les habitants établissent avec eux – est garanti par l'idée que, bien que ces terres soient « soumises à la domination du Portugal, [les Indiens] ne sont en aucune façon soumis à la même domination », puisqu'ils sont naturellement libres. *Pour cette raison* (notons : « de telle manière que »), les rois ont des obligations envers les Indiens et envers les *Paulistas*. Avec cela, Vieira énonce ce que nous considérons comme le noyau non seulement de la deuxième thèse, mais aussi du *Voto* lui-même. Si, comme nous l'avons souligné plus haut, Vieira envisage les relations de pouvoir impliquant la Couronne, les *Paulistas* et les Indiens, cela ne veut pas dire que chacun de ces acteurs a le même poids dans les préoccupations de Vieira. Ces

développements renvoient plus spécialement à la justice commutative (les *Paulistas* doivent aux Indiens, en tant que « satisfaction pour les dommages subis ») et de la justice distributive (les rois garantissent la liberté aux Indiens et punissent les *Paulistas*). Les deux ne peuvent se produire que par la Couronne, car même la justice commutative dépend de la loi et de l'action de la Couronne et de ses agents dans la colonie, l'action volontaire des habitants étant insuffisante²⁹. Ainsi, on voit ce qui occupe le centre de l'attention de Vieira : la présence de la Couronne dans ses domaines d'outre-mer. Ce constat mérite néanmoins une nuance importante, car la question n'est pas de savoir si l'action des particuliers sera libre ou non du contrôle de la Couronne, mais qui définira les termes dans lesquels ce contrôle sera donné. En effet, les *Paulistas* autant que Vieira disputent la politique de la Couronne, les « Doutes qui sont offerts par les habitants » susmentionnés, comme le *Voto*, en constituant des preuves documentaires.

- 24 La dispute pour obtenir la faveur de la Couronne dans l'entreprise coloniale et dans les formes de reproduction de la société coloniale a été au centre de l'attention de Vieira tout au long de sa vie – ce qui est une trace de cohérence dans ses écrits, malgré l'oscillation significative de ses positions en ce qui concerne le travail indigène. Dans le passage ci-dessus, en plus de l'idée que la Couronne ne devrait pas « consentir » à une telle « tyrannie » – des *Paulistas*, mais également de la Couronne consentante – ressort, également, l'utilisation du terme « rois », au pluriel. N'était-il pas attendu que Vieira écrive « roi », au singulier, faisant allusion au règne de Dom Pedro II ? L'utilisation du pluriel, à côté de la figure du « prince juste », suggère que Vieira fait allusion au rôle non pas de ce monarque, mais de la monarchie, et indirectement, seulement, au rôle de l'actuel roi du Portugal. À cet égard, Vieira n'a pas innové ; il a juste mobilisé une thématique largement répandue au XVII^e siècle.
- 25 Reconnaissant que les deux obligations étaient « si souvent recherchées par les rois castillans et portugais et toujours résistées par la rébellion des *Paulistas* », ainsi que la « grande difficulté à y parvenir », Vieira affirme que cette difficulté « peut uniquement faire licite aux-dites majestés la dissimulation de tolérer de telles injustices, mais elle ne suffit en aucun cas pour leur donner le droit ou l'autorité de les approuver en tout ou en partie, sous n'importe quel prétexte, commodité ou accommodement, tel que celui de l'administration actuelle »³⁰. Comme dans le passage précédent, Vieira dispute ici aussi l'action de la Couronne en délimitant, sur des bases théologiques, la légitimité juridique de ses actions.
- 26 Dans plusieurs passages du *Voto*, Vieira exige que la Couronne limite et régleme les actions des *Paulistas*. C'est le cas, par exemple, de la critique du « paiement suffisant », appellation donnée au paiement qui est reconnu par les *Paulistas* comme dû aux Indiens. En plus de cela, selon la proposition des *Paulistas*, ils pourraient, s'ils le voulaient, « donner quelque chose d'autre ou les gêner, de temps en temps ». Vieira demande : « est-ce que le *Paulista* lui-même doit en évaluer comme il veut, et l'exécuter s'il le veut ? », pour ensuite répondre : « le paiement doit être certain et déterminé, ou imposé par la loi, ou par l'accord du travailleur qu'il loue, d'après cela : *Nonne ex denario convenisti mecum ?* [N'étiez-vous pas d'accord avec moi au sujet de l'argent ?] Gêner signifie faveur, bienveillance ou grâce, non pas justice et obligation ». C'est aussi le cas du passage où Vieira met en lumière « l'arbitre » des particuliers, l'opposant à la « modération », qui ne peut être obtenue que par l'action de l'État : « Afin que nous puissions voir s'il est scrupuleux de laisser la subsistance, l'habillement et le travail

(même si beaucoup recommandent la modération en tout) à la discrétion des hommes qui, dans ladite subsistance, dans ledit habillement et dans ledit travail, traitent généralement ainsi les Indiens »³¹.

- 27 Nous voyons cette même orientation dans la critique à la proposition des *Paulistas* pour obtenir l'administration des Indiens déjà capturés « avec la condition et la promesse qu'ils ne retourneront pas au *sertão* pour en amener d'autres », ce qui, souligne Vieira, en plus de ne pas être plausible, impliquerait la soustraction, par des particuliers, du rôle du roi comme, « le plus grand partisan de la gentilité, de leur bonheur et de leur bien, tant spirituel que temporel ». De cette façon, Vieira estime qu'« en aucun cas on ne peut présumer qu'il veuille soumettre à un tel mode de captivité perpétuelle tant de milliers d'innocents »³². Enfin, compte tenu de la possibilité que les *Paulistas* soient reconnus comme administrateurs des Indiens, Vieira rappelle que cette demande était souvent faite par les habitants du Maranhão, à l'autre extrême de l'Amérique portugaise, « sous la forme et en similitude de ceux de Castille, non pas par des familles, mais par villages et communautés »³³, mais « ni le roi D. João, de glorieuse mémoire, ni S. M., que Dieu la préserve, n'ont jamais voulu l'accorder, pour l'occasion et le danger moral d'injustices infinies ». Pour ensuite conclure : « les mêmes modérations et prudences parmi cette multitude d'administrateurs constituent des démonstrations manifestes du danger qu'en pratique il ne sera pas possible de les observer ; plutôt, sous le nom spécieux d'*administration*, accordée par l'autorité royale, soient-elles licence et liberté publique pour captiver celle des Indiens »³⁴. La mention « en pratique » (*na praxe*) n'est pas sans contrepartie : le commandement de la Couronne tel que revendiqué par les *Paulistas* signifie, de fait, son consentement au contrôle par des particuliers. Vieira revendique, au contraire, le contrôle des actions des particuliers par la Couronne.
- 28 Ces observations soulignent la présence récurrente des notions de faveur, bienveillance, grâce, arbitre ou encore promesse. Pour Vieira, ces éléments préparent ce qu'il nommera dans le dernier des passages cités : la licence. Aux yeux de Vieira, c'est là l'expression de la prédominance des *Paulistas* dans les relations de pouvoir entre la Couronne, les habitants et les Indiens. Ces propos ignorent néanmoins la présence d'autres acteurs : des agents de la Couronne, d'autres nations avec leurs propres autorités, de multiples ordres religieux et, surtout, les Indiens eux-mêmes. Dans le *Voto*, Vieira prend part à une controverse sur ce sujet à un moment où lui-même et son groupe devient minoritaire au sein de son propre ordre, alors que la position de la majorité de ses coreligionnaires converge de plus en plus avec celle des *Paulistas*. Ces tensions issues du contexte se reflètent alors fortement dans les propositions de Vieira.

C. Le remède

- 29 Après avoir examiné les doutes des *Paulistas* et leurs fondements, Vieira annonce au lecteur qu'il « a commandé à Dieu le remède » « pour le soulagement et la vie tolérable et rationnelle des Indiens, mais bien plus encore pour les consciences de tant de Portugais, si risquées jusqu'à présent, dans la vie et la mort »³⁵. Le « bien plus encore » n'est pas seulement de la rhétorique. Si l'on prend en compte les positions de Vieira concernant l'esclavage tout au long de sa vie, il est clair qu'il ne s'est jamais opposé par principe à cette institution. Vieira a toujours défendu l'esclavage des Noirs africains, et sa position vis-à-vis de l'esclavage indigène a oscillé selon son analyse des rapports de force avec, surtout, les colons. En effet, le *Voto*, avec l'*Informação*³⁶ qui a précédé la loi

sur la liberté des Indiens de 1680³⁷, constituent les seuls deux textes qui se situent « hors de la courbe » de sa production écrite sur ce sujet, et, dans le cas du *Voto*, seulement en partie, comme nous le verrons montrer maintenant³⁸. Des limitations sur la portée de la « liberté naturelle » des Indiens de São Paulo apparaissent dans les propositions finales de l'auteur, ce qui peut conduire à voir une contradiction entre les propos introductifs, le diagnostic et les solutions prescrites. Toutefois, l'examen des « remèdes » offre quelques nuances démontrant largement la cohérence interne du texte.

30 Les propositions de Vieira reposent sur deux scénarios : l'un repose sur un lien d'amour entre les habitants portugais et les Indiens, alors que l'autre exclut une telle dynamique. Dans la première hypothèse, Vieira estime qu'il y aurait une union « naturelle » et « naturalisée » entre les familles portugaises et indiennes, telles qu'ils la « vivent depuis de nombreuses années ». Cette affirmation s'accompagne cependant de conditions : « Je dis donc que tous les Indiens et Indiennes qui ont tant d'amour pour leurs soi-disant maîtres, qui veulent rester avec eux de leur plein gré, peuvent le faire sans autre obligation que celle dudit amour, qui est la captivité la plus douce et la liberté la plus libre »³⁹.

31 D'une part, la condition que les Indiens doivent accepter « de leur plein gré » et « sans autre obligation » que celle provenant de « l'amour » semble leur donner l'autonomie pour rester, ou non, sous la tutelle des habitants, au sein de leurs propriétés. En revanche, les critiques que Vieira avait formulées quelques lignes plus tôt sur les conditions exigées par les mêmes habitants, dans lesquelles il ne voit qu'une dissimulation de la volonté de l'Indien⁴⁰, révèlent une proposition fragile et incohérente⁴¹. Vieira insiste malgré cela sur l'importance de cet amour volontaire lorsqu'il compare le cas des Indiens à celui des Hébreux dans le récit de l'Exode :

Si l'Indien regrette plus tard d'être dans la même maison, il peut le faire et déménager dans certains des villages d'administration desquels il sera ensuite question, et de cette limitation suivra deux grands effets : le premier, que de cette façon sera préservé la liberté des Indiens ; le second, que le seigneur ou maître, craignant de le perdre et qu'il parte de chez lui, le traitera avec tant de gentillesse et de satisfaction, qu'il conservera la même volonté et le même amour avec lesquels il a voulu se perpétuer en sa compagnie ; et par ce moyen d'une telle douceur, les hommes et les familles de S. Paulo resteront avec un grand nombre d'Indiens, et les meilleurs et les plus utiles, qu'ils pourront légalement aider et servir, sans autre paiement ou dépense que le bon et aimant traitement qui les contentera⁴².

32 En ces termes, Vieira entend créer un dispositif institutionnel, de nature normative, qui, profitant de l'intérêt pragmatique des habitants (pour ne pas perdre un bien) et des Indiens (pour ne pas subir ce que Vieira considère comme des mauvais traitements), incite les *Paulistas* à préserver la liberté des Indiens d'une part, et à donner aux Indiens la confiance de servir les habitants d'autre part, pour garantir un engagement mutuel entre les deux parties. Dans cet arrangement entre des particuliers, le bien de l'un ou de l'autre reste finalement en retrait au profit du « bien commun » qui, pour Vieira, dans ce contexte, est l'existence d'un « grand nombre d'Indiens, parmi les meilleurs et les plus utiles, desquels l'on puisse licitement se faire aider et s'en servir ». Ces considérations n'éliminent pas la fragilité du système à l'œuvre, à savoir la faculté de *garantir en pratique* la valeur de la volonté des Indiens.

33 Dans l'autre scénario, où il n'y a pas d'« amour » entre Indiens et habitants, Vieira propose que les Indiens soient répartis entre « de nombreux villages », avec « leurs

pasteurs et administrateurs, où dans le spirituel ils puissent être endoctrinés et vivre selon la loi chrétienne, et d'être gouvernés temporellement pour qu'ils se conservent et servent les Portugais par leur traitement »⁴³. La proposition s'avère tout à fait cohérente avec le reste du *Voto*, à l'exception de la volonté de mettre les Indiens au service des Portugais « par leur traitement ». Cette dernière position contredit la « liberté naturelle » des Indiens, alors que la pratique des habitants consistait justement à profiter de leurs prestations sans les payer et à les retenir loin des villages.

- 34 La réponse à ces questions et à la précédente est pragmatique ; elle passe par la répartition hiérarchique de rôles spécifiques aux curés, aux administrateurs et aux habitants, en vue du « bien commun ». C'est ce qu'il propose et développe à la fin de son texte. Des tensions apparaissent dans les rôles attribués aux administrateurs et aux habitants ou « Portugais ». Les premiers doivent être recrutés parmi « certains de ces habitants de S. Paulo qui étaient si timorés que, au moment de leurs expéditions dans le sertão, n'ont jamais voulu en faire partie, méritant ainsi cette confiance et ce prix »⁴⁴. Vieira entend ainsi les diviser politiquement ; c'est-à-dire que la procédure d'établissement des distinctions s'approfondit. Dans sa proposition, par la justice distributive. Les seconds, malgré les nombreuses réserves émises par l'auteur, bénéficie d'une importante concession :

[...] que les Indiens desdites administrations soient obligés [de servir les Portugais], alternativement, quatre à six mois par an, comme dans le Maranhão ils l'ont accepté avec les applaudissements de tous ; et que le salaire quotidien ou journalier soit ce qui est plus juste et accommodé au contentement des parties, le type de paiement étant en tissu de coton, comme il est d'usage, pour les Indiens, et plus pratique à S. Paulo, dans lequel tissu ils auront assez pour s'habiller, et à leurs femmes et enfants⁴⁵.

- 35 Cependant, la simple constatation que Vieira cède *aux habitants* serait précipitée. Qu'une concession a été faite, il est indéniable. Mais, derrière elle il y a un précepte qui est au cœur de la position de Vieira sur le sujet, à savoir que l'Indien doit toujours travailler (et travailler habillé). Cette concession n'est qu'un instrument occasionnel, approprié aux circonstances, pour que ce précepte soit efficace dans la pratique. Le paragraphe suivant ne laisse place à aucun doute :

Et quant à l'exercice des Indiens dans les mois libres, que les administrateurs ne les laissent pas oisifs, les obligeant, avec la modération des gens libres, à travailler et faire leurs récoltes, qui les nourrissent abondamment, avec la répartition actuelle, afin que licitement et en suavité les quatre saintes et vraiment réelles intentions de S.M. soient obtenues, à savoir : la liberté des indiens, la conscience des *Paulistas*, la conservation de leurs villes et le service et le remède de leurs familles⁴⁶.

- 36 Il est à noter que, malgré les diverses opinions qu'il a soutenues au cours de sa vie sur le travail indigène, Vieira a toujours défendu, en plus de la conversion, le travail de l'Indien. L'esclavage est, pour lui, un instrument parmi d'autres possibles. Surtout, dans la lignée de ce que nous avons vu dans sa seconde thèse, Vieira se positionne avant tout sur l'entreprise coloniale considérée comme un tout auquel l'Indien est intégré. Si le remède est « bien plus encore » pour la conscience des habitants – qu'il n'appelle d'ailleurs plus « *Paulistas* » mais « Portugais » dans la partie finale du *Voto* –, c'est avant tout parce que c'est avec eux que la Couronne doit traiter, *dans un sens conciliant*, pour imposer le projet de société coloniale tel que Vieira le conçoit.

- 37 Pour garantir que les arrangements institutionnels fonctionneront dans les deux scénarios, et en tenant compte du fait que, malgré la « suavité » de tels arrangements, « il n'y a pas de lois si justes et légères qu'elles n'aient pas besoin de celui qui les fasse

exécuter et les garder », Vieira recommande la visite annuelle d'un administrateur ecclésiastique « d'un zèle et d'une justice reconnus » qui « veille à ce que tout ce qui est dit soit observé, et dans les cas qui s'offrent, puisse et sache en décider »⁴⁷. Cela émule la solution adoptée précédemment à Pernambuco et à Rio de Janeiro. Quant aux Indiens, ils doivent travailler pour servir l'empire désormais comme vassaux du roi (Vieira consentant ainsi, il faut le noter, que les Indiens injustement emprisonnés dans les réductions du Paraguay et ailleurs fussent définitivement incorporés dans l'empire portugais) : « et je dis, en parlant de ces Indiens, *des vassaux qu'ils seront déjà*, car le style des pactes qui se font avec les exemptés⁴⁸ est qu'ils jurent ensemble la vassalité à S. M. »⁴⁹.

II. Sémantiques en contraste

- 38 « Volonté », « consentement », « pacte », « obligation », « souveraineté ». C'est la première et la seule fois que Vieira utilise une sémantique jusnaturaliste dans ses écrits sur les Indiens, laissant provisoirement de côté la sémantique dérivée du droit des gens, de matrice aristotélico-thomiste et élaborée chez les penseurs catholiques, tournée vers la justification de l'esclavage et de ses formes admissibles et légitimes⁵⁰. Si l'utilisation de cette sémantique éloigne Vieira de ses références théoriques habituelles⁵¹, elle ne le rapproche cependant pas des classiques du jusnaturalisme du XVII^e siècle (Thomas Hobbes, John Locke, Samuel Pufendorf) ; ironiquement, cela le rapproche de Spinoza. Pour approfondir cet aspect, et déterminer les raisons qui motivent Vieira dans l'utilisation *sui generis* de ce vocabulaire spécifique, il est avant tout indispensable de signaler l'influence du contexte colonial en cause.

A. Aspects du contexte colonial impliqués dans le Voto

- 39 Il ne s'agit pas ici du colonialisme esclavagiste qui fait la renommée du Brésil, fondé essentiellement sur la monoculture et l'exploitation d'une main-d'œuvre d'esclaves d'origine africaine, mais d'une région marginale, mal articulée à l'économie-monde, et dont la force de travail principale est indigène. Là prédominent certains principes de base du système colonial : l'appropriation de la terre par les colonisateurs, doublée d'une législation imposée qui légalise le vol, et la transformation des communautés en une poussière d'individus⁵² non seulement par l'assujettissement violent, mais aussi par le mélange des peuples et cultures. Les jésuites ont proposé une méthode alternative de conquête et d'assimilation des peuples autochtones, centrée sur la constitution d'un réseau de villages (*aldeamentos*) reliés à des collèges. Ces villages étaient habités presque exclusivement par des Indiens que l'historiographie appelle « Indiens des missions », car y prévalait le mélange des peuples et des cultures et la soumission à un régime de travail et à un code de lois déterminé par les prêtres.
- 40 La couronne portugaise a tenté de réglementer le fonctionnement de ces différents espaces coloniaux (moulins à sucre, villages et villes urbanisées), dans une optique de pacification (malgré le recours à la violence), notamment par une organisation spécifique de l'économie esclavagiste liée à l'économie-monde et à la mise en œuvre d'une fiscalité sur les activités et les productions. Cette orientation donna lieu à une profusion de lois, décrets, arrêtés et règlements casuistiques et périodiquement systématisés par des gouverneurs généraux. Souvent caractérisée par l'historiographie

comme « ambiguë et contradictoire », la législation coloniale a émergé essentiellement pour déléguer la résolution des conflits aux agents directs de la colonisation afin de soutenir les accords précaires et instables signés entre les acteurs locaux à travers les lois qui leur ont succédé⁵³.

- 41 À São Paulo, zone frontalière de l'empire luso-brésilien (ainsi que de l'État du Maranhão et Grão-Pará au nord), les formes de contrôle et d'intégration des indigènes ont suscitées de vives controverses dans la société coloniale émergente. Pendant environ deux siècles, les habitants de São Paulo ont exploré l'intérieur du continent américain, sur un immense rayon d'action qui balaie les basses-terres sud-américaines du Paraguay à l'Amazonie, dans une dynamique typique de conquête de terres et de gens qui a permis l'expansion de l'empire portugais dans ces régions. Les indigènes capturés dans ces « entrées » étaient amenés pour être exploités à São Paulo, ou vendus sur toute la côte du Brésil, en particulier dans les lieux articulés prioritairement avec l'économie-monde : du Rio de Janeiro voisin, au sud-est, à Recife et Olinda, dans le Nord-Est.
- 42 À São Paulo, au sud, comme au Maranhão au nord, la capture et l'exploitation ininterrompue des Indiens se justifiaient par les mêmes arguments, soit « l'usage et la coutume » du pays, très souvent couplé avec celui du « remède à la misère » de la terre et de ses habitants⁵⁴. « Les colons, soutenus par la justice ordinaire [locale], hébergée dans les conseils municipaux [où ils étaient eux-mêmes représentés], ont forgé les contours institutionnels du service obligatoire en tant que droits acquis, c'est-à-dire découlant des 'usages et coutumes' »⁵⁵. Ceci dit, comme l'avertit l'historien John Monteiro, il est à noter que la société coloniale de São Paulo, « loin d'être égalitaire, était plutôt marquée par de profondes inégalités dans la composition de la richesse », « résultat d'un processus dans lequel l'agriculture commerciale et l'expansion de l'esclavage indigène ont joué des rôles importants »⁵⁶. Après 1640, on assiste à une concentration des richesses dans les activités agricoles et de transport (sur le dos des Indiens), avec corrélativement un accès de plus en plus inégal à la main-d'œuvre captive et une propagation de la pauvreté rurale chez les autres colonisateurs : « à en juger par les listes de donations royales de 1679-1682, une grande partie de la population rurale de la région de São Paulo était caractérisée par la pauvreté, jouissant de conditions matérielles peu supérieures à celles de la masse des esclaves indiens »⁵⁷.
- 43 Les pressions exercées par les jésuites et par la couronne portugaise pour réglementer la mise en esclavage des indigènes selon des hypothèses reconnues comme légitimes par la tradition juridique césarienne⁵⁸ ont engendrées, notamment à São Paulo, une figure juridique qui masquait un asservissement effectif : l'« administration privée » (« *administração particular* ») des Indiens libres.
- En assumant le rôle d'administrateurs privés des Indiens – considérés comme incapables de se gérer eux-mêmes –, les colons ont produit un artifice dans lequel ils s'approprièrent le droit d'exercer un contrôle total sur leur personne et leurs biens sans que cela soit qualifié juridiquement d'esclavage.⁵⁹
- 44 C'est cette « administration privée » qui est l'objet du *Voto* de Vieira, écrit à un moment avancé de la crise que traversa l'économie de São Paulo, pendant la seconde moitié du XVII^e siècle.
- 45 Les concessions mutuelles apparentes faites par les groupes portugais en conflit, notamment les colons et les Jésuites, se sont souvent manifestées en désignant les « objets de valeur » des adversaires. Les colons ont ainsi justifié leur droit sur les

Indiens capturés dans le sertão sous prétexte de les amener au « sein de l'Église », tandis que les jésuites proposaient ou acceptaient la « répartition » du travail des Indiens des villages. Comme nous avons essayé de le montrer, Vieira dénonce et cautionne à la fois une telle politique de bénéfices mutuels⁶⁰.

- 46 Dans ce contexte, les Amérindiens ont réagi soit en se soumettant, puisque leurs communautés étaient détruites après des cycles répétés d'épidémies et de razzias ; soit en s'adaptant à la société coloniale et en négociant des formes de liberté dans les pratiques quotidiennes (forgeant ainsi des espaces de survie dans leur nouvelle réalité sociale, ou faisant appel à la justice institutionnelle à travers les pétitions de liberté) ; soit enfin par la rébellion (ainsi comme au début de l'occupation du plateau de São Paulo, au milieu du XVI^e siècle, dans les années 1650 et 1660 il y a eu une explosion de révoltes très violentes, qui ont remis en question la viabilité même de l'esclavage indigène et de la société coloniale dans cette région)⁶¹.

B. Tensions entre principes naturels (devoir être) et contingences (être)

- 47 L'analyse par Vieira de la tension existante entre autorité et expérience permet de comprendre la manière dont l'auteur appréhende les notions de principes naturels et de contingences. Ce que l'on observe, c'est que la position de Vieira souffre de la même faiblesse ou ambiguïté qui caractérise les auteurs de la seconde scolastique, notamment ceux des universités de Salamanca et d'Évora : des positions dogmatiques s'opposent de façon discontinue, voire sont contredites par des positions dérivées de l'analyse de faits contingents. Dans le cas de la séminale *Leçon sur les Indiens* de Francisco de Vitoria, par exemple, cela est clair dans le huitième titre par lequel « les barbares pourraient tomber sous la domination des Espagnols ». Cette partie de la leçon attribue des traits essentiels aux Indiens, qualifiés à la fois – et de manière confuse – d'esclaves par nature (« *quod isti videntur servi a natura* » ; « *sunt natura servi* »), d'amentes, des mineurs et d'animaux sauvages (dans un passage qui renvoie au contenu de sa leçon précédente, de 1537, sur la tempérance). Ces qualifications sont encerclées par d'autres considérations, contextuelles, sur les droits de communication et de prédication, ainsi que sur les bénéfices commerciaux, fiscaux et religieux obtenus depuis la conquête espagnole et la colonisation de l'Amérique⁶². Dans le cas de Vieira, il y a plus que la distinction entre la situation « de droit » et la situation « de fait » des Indiens retenus par les habitants de São Paulo. Les Indiens qui, de droit, seraient soumis à leur propre *dominium* et qui, de fait, devenaient soumis par l'esclavage à la domination des *Paulistas*, étaient porteurs d'une situation historique très complexe et hétérogène. En effet, parmi eux il y avait autant des Indiens « libres et seigneurs naturels de leurs terres », mais qui avaient été « amenés sur les terres soumises à la domination du Portugal », sans pourtant être formellement « soumis à la même domination », que des Indiens déjà « vassaux » du roi du Portugal, et, enfin, des Indiens « esclaves ».
- 48 Vieira ne parle pas du dernier groupe, c'est-à-dire des esclaves. L'esclavage auquel il se réfère, dans le *Voto*, est toujours celui indu, injuste, abusif, pratiqué par les *Paulistas* contre les deux premiers groupes. En ce sens, les Indiens libres et les vassaux sont « de fait » traités comme des esclaves sous l'action des *Paulistas*. Le groupe des Indiens libres « amenés sur les terres soumises à la domination du Portugal » concerne aussi bien les Indiens qui n'avaient pas de relations avec les Européens (sauf, occasionnellement, des

échanges), que ceux vivant dans des villages sur le territoire soumis à la domination de Castille⁶³, comme, enfin et plus rarement, ceux issus de groupes désorganisés à cause des maladies amenés par les Européens, ou rescapés des guerres de razzia et de capture, et qui vendaient librement leur force de travail dans la société coloniale. Il y a plusieurs situations possibles, donc, lesquelles ne sont pas expliquées dans le *Voto*. Une autre catégorie concerne les Indiens des villages appartenant au roi ou aux Jésuites, dans des territoires soumis à la domination des Portugais, qui étaient razzés ou spoliés par les *Paulistas* (c'est-à-dire lorsque les Indiens rendaient des services sur des propriétés privées et y étaient définitivement retenus). Ces individus qui étaient déjà des « vassaux » du roi du Portugal seraient alors libres « de droit » étant entendu que, contrairement aux premiers, les « vassaux » du roi du Portugal devaient obéir aux lois du royaume.

- 49 Les Indiens « amenés dans le fer » désignent spécifiquement les kidnappés dans deux réductions au Paraguay⁶⁴. Mais on sait que plusieurs Indiens ont été « amenés dans le fer » depuis d'autres réductions ou régions par les *bandeirantes* jusqu'en 1640 *ca.* lorsqu'ils affrontèrent une résistance armée et qu'ils furent excommuniés par le pape, ce qui entraîna l'expulsion des jésuites de São Paulo jusqu'en 1653. Il y eut d'autres expéditions après 1640, peu nombreuses et moins importantes. Ces Indiens « amenés dans le fer » sont devenus des esclaves « de fait » et ont continué à vivre comme des esclaves, même s'ils étaient issus d'une guerre injuste, ainsi que leurs enfants, puisque, en dépit des nouvelles conditions de vie, il y avait une reproduction végétative de cette population razzée au Paraguay.
- 50 Les Indiens « vassaux » du roi de Portugal, quant à eux, appartenaient à deux catégories. Ceux nommés « *administrados* » vivaient dans les maisons et dans les propriétés des habitants de São Paulo, « de fait » comme des esclaves, même s'ils *devaient* avoir le statut et la condition de vassaux libres. Après l'expulsion des jésuites de São Paulo en 1640, la responsabilité de gérer les villages de la région était passée aux habitants, ce qui entraînait le transfert des leurs Indiens sur les terres privées de leurs nouveaux administrateurs, d'où l'expression « *administração particular* ». Le retour des jésuites à São Paulo, en 1653, n'a pas pu intervertir cette situation ; au contraire, les négociations qui ont permis leur retour impliquaient le maintien des villages royaux sous la gestion des habitants qui utilisaient les Indiens à leur discrétion.
- 51 En tout, il y avait onze villages : six villages royaux (Pinheiros, Barueri, São Miguel, Guarulhos – relevant de la Chambre de São Paulo –, Escada – relevant de la Chambre de Mogi das Cruzes – et Peruíbe – relevant de la Chambre d'Itanhaém) et cinq des jésuites (São José, Itaquaquecetuba, Embu, Carapicuíba et Itapeperica). La Chambre de la ville de São Paulo rapporte, en 1685, que « les Indiens dépassent soixante mille âmes », tandis que le Provincial des jésuites, Alexandre de Gusmão, en compte, la même année, « plus de quatre-vingt mille »⁶⁵ avec seule une petite partie d'entre eux résidant encore dans les villages, le reste étant retenu entre les mains des habitants. Ces Indiens seraient venus vivre librement dans ces villages, convaincus par les jésuites, ou par leur propre volonté. À partir du moment où ils se trouvaient sur le territoire portugais, ils devaient obéir aux lois portugaises, bien que spécifiques pour les villages, ce qui incluait la prestation de services aux particuliers qui, alors, enfreignant ces mêmes lois, les renaient captifs.
- 52 Si les Indiens vassaux des villages étaient des Indiens libres qui avaient librement consenti, par une manifestation de volonté, à pactiser le déplacement depuis leurs

terres et l'incorporation dans les villages, ils ne pourraient être retenus dans les maisons des habitants et se voir traités comme des esclaves. En d'autres termes : le *Voto* de Vieira non seulement diffuse les notions de « volonté », « consentement », « pacte », « obligation », « souveraineté », mais essaye également de résoudre réellement et efficacement un problème qui remonte à 1653, lorsque la restitution des biens des jésuites ne s'étendit pas à la restitution des Indiens de leurs villages. Ces derniers avaient été alors maintenus retenus dans les maisons et dans les fermes des habitants de São Paulo. De plus, avec le temps, il ne semblait plus possible de les distinguer des autres Indiens et de les restituer aux villages. Il semble donc que Vieira souhaite créer un repère en 1694, à travers les deux remèdes proposés, le second étant un moyen de repeupler les villages vidés par les habitants⁶⁶. Plus encore, si Vieira est clair dans son accusation contre les *Paulistas* (ils ont tyranniquement volé la liberté des Indiens et se sont approprié abusivement leur travail), il ne l'est pas – affirmons-nous – en ce qui concerne l'origine des Indiens détenus par les *Paulistas* et le rôle des jésuites eux-mêmes comme de la Couronne dans cet imbroglio. Cette imprécision porte sur les remèdes servant à habilitier les jésuites et la Couronne à incorporer une situation de facto et à transformer à la fois les Indiens qui étaient libres sur « leurs terres », et ceux des territoires de Castille, en vassaux du roi du Portugal. Si les Indiens « amenés dans le fer », que ce soit depuis les forêts ou les réductions du Paraguay, étaient des esclaves illégitimes, ils devraient voir leur liberté restaurée, suivant le droit des gens et les lois portugaises elles-mêmes. Comme nous l'avons souligné plus haut, le *Voto* commence par vouloir différencier « de quels Indiens il s'agit, et de quels Indiens il ne s'agit pas » (p. 340). L'auteur déclare immédiatement après que les Indiens retenus par les *Paulistas* « ne sont pas des esclaves, ni pas encore des vassaux », mais il ne propose que deux remèdes pour livrer les Indiens soit aux *Paulistas*, soit aux villages, dans les deux cas comme vassaux du roi du Portugal.

53 Cette lacune a un impact sur la qualification du « remède » de Vieira. En acceptant l'irréversibilité des actions tyranniques commises par les *Paulistas* et en proposant des solutions qui conduisent au repeuplement des villages et à l'incorporation de vassaux sous le drapeau portugais, approuverait-il les « *honorifica latrocinia* »⁶⁷ tant des *Paulistas* que de la Couronne ? Autrement dit : retrouve-t-on ici la posture habituelle de Vieira, d'avancer ses pions même lorsqu'il est acculé et sur le point d'être vaincu ? On peut notamment s'intéresser au sens politique de la phrase « et je dis, en parlant de ces Indiens, *des vassaux qu'ils seront déjà*, car le style des pactes qui se font avec les exemptés est qu'ils jurent ensemble la vassalité à S. M. ». Quel est le sens politique du passage d'« exempté » à « vassal », à travers un « pacte » qui pourtant ne repose pas sur le libre arbitre et le droit naturel des Indiens, mais sur une situation de fait ? Un tel pacte avec les Indiens, dans de telles circonstances, ne serait-il pas un « vol honorable » ? Car, le droit n'aurait pas son origine dans un accord volontaire, mais dans une guerre qui les a « amenés dans le fer » ; c'est-à-dire que ce pacte aurait été fait à partir de la contrainte, et en situation de contrainte, soit la situation « de fait » décrite dans le *Voto*. Ce point est crucial, car Vieira concentre son argumentation sur l'expression d'une volonté, celle de vouloir rester ou non dans les propriétés des *Paulistas*, ce qui est le point de départ et de distinction entre les deux remèdes. En ce sens, il existe un pacte qui est établi. La volonté des Indiens est prise en compte, même s'il ne leur est proposé que deux options, à l'exclusion du retour à la forêt ou au Paraguay.

54 Ici réside la tension maximale entre une conception essentielle et une conception contingente de la situation des Indiens. Si ces Indiens ne devaient pas être soumis au

dominium privé des *Paulistas*, car illégitime, à quel *dominium* devaient-ils être soumis ? Comme Vieira se réfère à la « couronne de plumes », on pourrait en déduire qu'il devrait s'agir du *dominium* propre, sur soi-même, comme l'Européen à Alger. Plus spécialement, le projet de Vieira n'est pas de restituer les Indiens dans leur propre *dominium*, mais de les transférer du *dominium* illégitime des particuliers à la vassalité de la Couronne, *de droit et de facto*. Qu'en serait-il, alors, du *dominium* de droit des Indiens sur eux-mêmes ? Certes, la « vassalité » n'implique pas l'annulation complète du *dominium* sur soi, mais le texte laisse des lacunes et des silences éloquentes à l'égard de la contextualisation de ce concept, appliqué à ces Indiens, dans ces circonstances. En outre, Vieira propose aux vassaux dans une situation coloniale concrète d'appliquer ce qui était déjà prévu dans la législation portugaise, laquelle les oblige au travail « quatre à six mois par an » chez les particuliers, contre un salaire « en tissu de coton, comme il est d'usage », et « dans les mois libres, que les administrateurs ne les laissent pas oisifs, les obligeant, avec la modération des gens libres, à travailler et faire leurs récoltes », pour la subsistance des villages.

- 55 À ce titre, il faut rappeler que la littérature de l'époque affirme qu'un règne tyrannique peut être légitimé avec le temps et avec le manque de résistance de la population assujettie. Avec sa proposition, Vieira veut sans doute « régulariser » ou « normaliser » la situation, à travers un pacte qui ferait de ces Indiens des vassaux avec des droits, en dehors d'une condition d'esclaves de fait.
- 56 Par conséquent, le *dominium* des *Paulistas* est inacceptable dans la mesure où il est injuste à l'égard des Indiens, mais aussi de la Couronne qui subit une usurpation du droit du roi de légiférer dans son propre domaine. Les deux remèdes annulent la situation d'origine des Indiens et ne permet de les intégrer que dans une relation de vassalité à l'égard du roi du Portugal. Même si les Indiens étaient laissés à la disposition des *Paulistas*, ce serait par concession de la Couronne, à travers des « administrations » – réglementées par la loi de 1696, laquelle a incorporé plusieurs éléments du *Voto* de Vieira. De ce point de vue, on peut dire que Vieira légitime les *honorifica latrocinia* des *Paulistas* en les faisant des vassaux de la Couronne, quelles que fussent leur condition d'origine et les diverses contingences qui avaient conduit ces Indiens à tomber sous le domaine privé des colonisateurs.

C. Jusnaturalistes : dissonances et résonances

- 57 Le *Voto* est unique en comparaison avec la pensée des juristes du monde catholique, pour la façon dont il cherche à conduire et à résoudre les tensions entre les principes dérivés des lois naturelles et les contingences de la réalité concrète. Face au jusnaturalisme du XVII^e siècle, la position de Vieira est également dissonante. Prenons trois des classiques du droit naturel moderne : Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf et John Locke. Pour notre propos, il n'est pas nécessaire de procéder à un examen de la construction conceptuelle menée dans les travaux de ces auteurs ; il suffit de vérifier que, malgré les différences entre eux, tous les trois excluent la souveraineté et l'autonomie des Indiens d'Amérique, pour lesquels les notions de « volonté », de « consentement », de « pacte » et d'« obligation » ne peuvent s'appliquer.
- 58 Hobbes compare l'Amérique, où vivent des peuples sauvages de manière brutale, avec des monarchies ou des royaumes qui se font la guerre ; à la différence près que les monarchies au moins protègent la vie de leurs sujets⁶⁸. Dans le chapitre d'ouverture du

De Cive (1642), consacré à la condition de l'homme « without Civil Society », arguant que « it is easily judg'd how disagreeable a thing to the preservation either of Man-kind, or of each single Man, a perpetuall War is »⁶⁹, Hobbes offre le contre-exemple des Américains⁷⁰. À son tour, dans le chapitre du *Leviathan* (1651) consacré à la condition naturelle de l'humanité, il affirme que les Indiens d'Amérique « have no government at all »⁷¹. Selon l'analyse de Vincent Grégoire, le pouvoir illimité :

N'étant jamais effectif dans l'état de nature, et ne portant que sur les choses dans l'état civil, peut ici, c'est-à-dire en l'occurrence dans le Nouveau Monde, se donner libre cours sous sa forme prédatrice (droit de prise, *praedatio*) et destructrice : je suis propriétaire de ce que je prends et j'éprouve la radicalité de cette propriété en pouvant le détruire, c'est-à-dire, s'il s'agit d'hommes, en les exterminant ou en les transformant en marchandise ou les deux à la fois⁷².

- 59 Telle fut la pratique des conquérants et des colonisateurs ibériques, aux Amériques, des *Paulistas* en particulier (et même Hobbes, en tant que membre de la Compagnie de Virginie, fut un promoteur de cette logique pendant quelques années). Le pacte et le vasselage des Indiens proposés par Vieira entendaient leur épargner cette rapacité tolérée ou autorisée par l'État. En revanche, si Hobbes « ne voit aucune contradiction entre la peur et la liberté, pas plus qu'entre la nécessité et la liberté. Et la peur et la nécessité sont constitutives du rapport entre le souverain et les sujets »⁷³, Vieira part de « l'amour » et du « consentement » pour fonder le pacte de vassalité, même s'il a comme toile de fond et de fait la violence et la tyrannie des *Paulistas*.
- 60 Pufendorf, à son tour, désigne comme « communauté négative » la situation avant que les hommes n'aient quelque convention sur les biens, quand tout appartenait à tous, et affirme que l'abolition de ce type de communauté, ou « état primitif », et le passage à la « communauté positive » dépend d'un « accord mutuel entre les Hommes ». Dans *De jure naturae et gentium* (1672) il soutient qu'une telle communauté primitive « ne pouvoit pas durer un seul jour ; elle étoit contraire à la Nature Humaine, ou à une Nature Raisonnable et Sociable, et elle ne convenoit qu'aus Bêtes ». Cependant, peu de temps après, il émet cette réserve : « les Peuples sauvages de l'Amérique » auraient conservé « plusieurs traces de cette ancienne communauté »⁷⁴.
- 61 Au-delà de ces possibles inconsistances, il nous intéresse surtout de retenir ici son commentaire sur l'avantage d'être esclave⁷⁵, avec une garantie de subsistance. Selon son argumentation, l'abolition de l'esclavage dans les pays chrétiens a généré le vagabondage et la mendicité (il ne fait pas de référence aux *enclosures* et autres processus connexes). Certains pays ont remédié à cette situation par l'installation de « maisons publiques, qui sont comme une sorte de prison » dans lesquelles les mendiants sont contraints de travailler « bon gré mal gré qu'ils en aient ». Bien que les Indiens soient, pour lui, à la frontière entre l'état de nature et l'état civil, il semble mobiliser ici, par le thème de l'esclavage, des idées qui dépassent une situation spécifiquement coloniale. Après tout, ces « maisons publiques » en Europe et les villages d'Indiens en Amérique, où leurs populations respectives sont contraintes au travail⁷⁶, se développent simultanément, selon qu'elles étaient privées de leurs terres communales et de leurs moyens de subsistance.
- 62 Quant à Locke, le cadrage des Amérindiens en-deçà de l'état civil est plus subtil, puisque dans le *Second Traité du gouvernement civil* (1689-1690) il parle des « *Kings of the Indians in America* », qui, étant « *little more than Generals of their Armies* », « *exercise very little Dominion, and have but a very moderate Sovereignty* »⁷⁷. Cependant, tout en semblant reconnaître la vie civile parmi les Indiens d'Amérique, Locke se réfère à José de Acosta

pour affirmer que « *in many parts of America there was no Government at all* »⁷⁸. En fin de compte, comme le montre James Tully, l'organisation politique et le système de propriété amérindien servaient à Locke pour placer l'Amérique à l'état de nature⁷⁹.

- 63 L'état de nature est, pour lui, simplement la condition dans laquelle le pouvoir exécutif de la loi de nature reste exclusivement entre les mains des individus et ne revêt pas une dimension communautaire. C'est ici la condition originelle de toute l'humanité. L'état de nature rend chacun juge de sa propre cause ; il a la loi de nature pour guide, mais cette loi n'est pas écrite. Cela ne veut pas dire pour autant que l'état de nature soit un état de guerre : « *in the Beginning all the World was America* »⁸⁰. L'état de nature lockéen, avec sa sociabilité immanente et son acceptation de la dépendance humaine vis-à-vis de ses semblables, incarne, en un sens, l'attitude aristotélicienne.
- 64 Ces observations suffisent à démontrer que, de manières différentes (et ambiguës, dans le cas de Pufendorf et de Locke), les peuples amérindiens ont servi de « gardes-frontières » – l'expression est de Karena Shaw – au jusnaturalisme moderne ; c'est-à-dire, l'évidence de ce que serait la vie collective en deçà du pacte et du consentement nécessaires à la fondation de l'état civil⁸¹. Il apparaît au demeurant surprenant qu'un théologien jésuite fasse appel à la sémantique jusnaturaliste pour ramener les Amérindiens à l'intérieur de la frontière, ce qui ne signifie pas pour autant la reconnaissance de leur pleine émancipation politique.
- 65 Contrairement à ses contemporains, Vieira peut se rapprocher sensiblement de la pensée de Spinoza. Bien qu'il ne mentionne pas les Indiens d'Amérique dans son ouvrage, ce dernier soutient néanmoins que « [...] tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile »⁸². L'idée que tous les hommes ont une vie politique nous autorise sans doute de dire que, pour ce philosophe, les Indiens d'Amérique jouissent du même statut politique que les chrétiens européens. C'est un point de contact pertinent, mais la convergence entre Spinoza et Vieira va plus loin.
- 66 Écrivant contre les philosophes et les théologiens, qui prétendent que les hommes vivent uniquement selon la raison, et soutenant que le salut commun ne peut dépendre de la loyauté de personne, Spinoza argumente : « Pour qu'il [*l'imperium*] puisse durer [...], les affaires publiques doivent être ordonnées de telle sorte que ceux qui les administrent, qu'ils soient conduits par la raison ou par les affects, ne puissent être amenés à manquer de loyauté, ou à mal agir ». Il ajoute : « Et peu importe à la sécurité de l'État dans quel esprit les hommes sont amenés à administrer correctement les affaires, pourvu qu'elles le soient en effet »⁸³. Tout au long du *Traité politique* (1677), Spinoza montre la voie du bon ordre des affaires publiques : il s'agit d'accommoder l'intérêt privé – dont fait partie l'intérêt économique, mais qui ne se limite pas à lui – à l'intérêt commun. N'est-ce pas exactement ce que fait Vieira quand, dans le *Voto*, il propose un dispositif institutionnel où l'intérêt privé devient un moyen pour le bien commun ?
- 67 Des élaborations similaires constituent, pendant le xvii^e siècle, autant des points « hors de la courbe » : c'est là que se situe Spinoza, ironiquement accompagné de Vieira en 1694. Tous deux, n'étant pas des jusnaturalistes, mobilisent néanmoins la sémantique jusnaturaliste en faveur de leurs arguments. Malgré l'abîme qui les sépare, tous deux convergent vers la reconnaissance que le bien commun dépend de ce que l'intérêt privé soit garanti. C'est peut-être dans la géographie que l'on peut trouver l'explication d'une convergence aussi inattendue : tandis que Spinoza écrit en regardant sa patrie,

Amsterdam, l'un des centres du capitalisme mondial à l'époque, Vieira écrit depuis et sur l'Amérique, l'épicentre mondial de l'accumulation primitive. Cette différence soulève des thématiques et des objectifs différents, voire antagonistes. Spinoza, dans le cadre du républicanisme radical hollandais et des passions humaines, souhaite surtout indiquer les conditions indispensables à la démocratie. Vieira apparaît davantage imprégné d'idéaux messianiques-millénaristes en même temps que, dans le but de garantir la réalisation du cinquième empire du monde, le Portugal, ses élaborations théoriques témoignent également de la domination bourgeoise dans une économie-monde en mutation. En revanche, revenant au contraste entre les jusnaturalistes et Vieira, si ce dernier visait à ramener les Indiens à *l'intérieur de la frontière* (pour reprendre l'expression de Karena Shaw), il est plausible de faire l'hypothèse que les jusnaturalistes classiques, en les maintenant à *l'extérieur*, l'ont fait aussi en gardant à l'esprit leur place dans l'accumulation primitive. Tandis que chez les jusnaturalistes classiques la sémantique jusnaturaliste remplissait une fonction normative en vue d'établir l'étendue (et les limites) du pouvoir de l'État et la liberté (restreinte) des sujets et des citoyens – dont les Indiens ne jouissent pas –, Vieira utilisait cette même sémantique qui, appliquée aux Indiens, les maintenait comme des esclaves de fait même si elle les rendait libres de droit.

D. Dogme et expérience

- 68 Des dominicains Francisco de Vitoria (*consensus*) et Domingo de Soto (*consentiat*), aux jésuites Luís de Molina (*arbitrio ac beneplacito*) et Francisco Suárez (*ex consensu communitatis*), certains concepts sont clairement nommés. Malgré le processus historique manifestement en cours, dans le domaine de l'histoire des idées, de construction de l'idée de pacte, les champs sémantiques sont encore différents, inférieurs dans leur portée et dans leurs conséquences, par rapport au contenu qu'ils assumeront chez les jusnaturalistes, d'une part, et chez Vieira, d'autre part.
- 69 Comme il ressort de plusieurs écrits de Vieira, l'expérience américaine, qui implique notamment l'expérience missionnaire, s'avère décisive pour justifier les disloquements conceptuels opérés par l'auteur. Si la sémantique vient de la situation, l'autorité pour établir une lecture adéquate de la réalité (et la sémantique qui lui convient) dépend de l'expérience, c'est-à-dire d'une connaissance concrète de l'environnement colonial. Ainsi, des expressions telles que « parler avec fondement et clarté » et « après avoir longuement considéré »⁸⁴, typiques du discours du XVII^e siècle, ont un sens profond chez Vieira : celui de donner la plus grande autorité à l'expérience. Cette signification conforte la mention spéciale au *De Indiarum gubernatione*, de Juan de Solórzano Pereira, ainsi que la critique de ceux qui prétendent « mesurer tout le monde à travers l'assujettissement de purs mineurs » « avec plus de pitié que d'expérience »⁸⁵.

Conclusion : le texte et son contexte

- 70 Dans cet ensemble intellectuel complexe et composite, le *Voto* ne semble pas avoir sa place. Le texte semble en décalage avec la seconde scolastique par l'usage d'une sémantique jusnaturaliste, mais il apparaît aussi éloigné de la tradition jusnaturaliste en raison de l'influence singulière du contexte colonial, alors qu'il se rapproche de la position de Spinoza malgré la distance de ce dernier avec Vieira.

- 71 Les dispositions institutionnelles proposées par Vieira dans le *Voto* de 1694 ont été en partie rejetées⁸⁶. En dehors de la question de leur viabilité, elles montrent un projet de société coloniale à travers lequel un grand nombre d'Indiens sont mobilisés pour le travail et pour la défense et l'expansion de l'empire comme vassaux du roi. Vieira insiste particulièrement sur le caractère urgent de ce projet colonial pour l'avènement du cinquième empire⁸⁷ et pour combattre les rivalités européennes, en particulier avec les Néerlandais qui avaient maintenu des contacts et des alliances avec les nations autochtones du nord-est brésilien⁸⁸.
- 72 Pour faire valoir son programme, différentes formes de travail indigène apparaissent nécessaires. Dans le cas des Indiens chrétiens « administrés » de São Paulo, la proposition consistait à les contraindre au travail sans pour autant les réduire formellement en esclavage⁸⁹. C'était un moyen de rendre viable l'économie coloniale – « la conscience des *Paulistas*, la conservation de leurs villes et le service et le remède de leurs familles » dépendaient du travail indigène – et, en même temps, d'intégrer un énorme contingent de population à l'objectif théologique plus large de sauver les âmes dans l'Empire⁹⁰.
- 73 Dans toutes les propositions formulées par Vieira à différentes étapes de sa vie, y compris les dispositions légales qu'il a recherchées et obtenues, le travail indigène constitue le barycentre de l'argumentation. Mais, contrairement à d'autres situations, en 1694, Vieira céda presque entièrement aux habitants : l'instauration de la « loi la plus juste et la plus légère possible » signifiait que la loi s'appliquerait avec moins de résistance de la part des habitants. Cela supposait de ne pas aller à l'encontre des intérêts privés ; au contraire, ces intérêts devraient plutôt être pris en compte, ce qui impliquait en pratique que les habitants participeraient à la tutelle des Indiens et verraient ainsi garantie la disponibilité de la main-d'œuvre indigène. Il est possible que Vieira ait mobilisé une sémantique jusnaturaliste (et la notion d'Indien comme « libre par nature ») moins en faveur des personnes elles-mêmes que de l'idée d'appartenance à la Couronne au sens d'une véritable tutelle des Indiens⁹¹. En ces termes, la sémantique jusnaturaliste peut représenter un dernier recours chez Vieira, se voyant contraint de céder aux particuliers, pour justifier le rôle de premier plan de la Couronne dans le processus colonial par l'intermédiaire des autorités ecclésiastiques, conformément au cœur de son projet de société coloniale.
- 74 Le *Voto* traduit alors l'échec du projet que Vieira a défendu toute sa vie⁹², mais aussi la logique particulière de l'entreprise coloniale : la force des habitants par rapport à la Couronne et ses agents garantit aux premiers le rôle prépondérant dans celle-ci. Bien que la Couronne ait toujours cherché à contrôler le processus de colonisation, en pratique ce sont les particuliers qui en sont les agents effectifs, sur la base d'un partenariat entre Couronne et particuliers⁹³. Après tout, l'usage de la sémantique jusnaturaliste chez Vieira se plie et se subordonne à une logique typique d'une situation coloniale. Il adapte les idées de circulation internationale à un autre contexte que celui dans lequel elles sont nées et où elles remplissaient des fonctions différentes. Au lieu d'établir les conditions du pouvoir d'État et de la liberté des sujets, Vieira justifie une forme masquée d'esclavage – comme pour mettre en évidence, peut-être plus clairement, la logique globale présente dans toutes les sociétés dans lesquelles l'exploitation économique capitaliste a commencé⁹⁴ (ici, nous retrouvons Pufendorf, t. II, livre VI, chapitre III, § 10, cité).

- 75 Karl Marx a dévoilé cette logique dans *Le Capital*, lorsqu'il traitait de l'accumulation primitive (livre I, section VII, chapitre 24) au cœur de laquelle se trouve la violence. Alors que Vieira s'efforçait d'établir que la Couronne doit régler et diriger l'exploitation du travail indigène des esclaves en Amérique, notamment face à la pression exercée par les habitants, Marx a relevé un phénomène analogue en Angleterre pour ce qui concerne les enclos. À ce titre, certaines tentatives ont été menées par la Couronne pour réguler et même ralentir et freiner le processus historique de domination des intérêts privés, mais toutes ont succombé à la pression du capital qui a forcé la Couronne à servir les desseins des habitants. Tout comme la Couronne anglaise s'efforçait, à l'époque, de promulguer des lois contre le « vagabondage », Vieira a également sollicité, à plusieurs reprises, des réglementations qui, finalement, impliqueraient l'interdiction de ce qui apparaissait aux Européens comme la « paresse » indigène et, formellement esclaves ou non, l'obligation de travailler. Une telle finalité n'apparaît pas chez les classiques du droit naturel (et, même chez Pufendorf, elle est marginale), bien qu'elle soit *supposée* (ce dont constitue un indice sa présence chez Pufendorf). Dans l'économie-monde du XVII^e siècle, direction du processus de colonisation et assujettissement des subalternes sont les deux faces d'une même médaille au cœur de laquelle on voit *partout* l'effort de légitimation théorique de l'emploi de la violence – qui, pourtant, *apparaît de manière plus explicite* dans les contextes coloniaux.
- 76 Comme nous avons essayé de le montrer, malgré toute la rhétorique jusnaturaliste en faveur de la liberté des Indiens, le *Voto* a actualisé ce même objectif : soumettre les indigènes au travail obligatoire. Il est vrai que l'utilisation de la sémantique du jusnaturalisme dans le contexte où celle-ci a émergé, s'imposant comme une norme dans la circulation internationale des idées, fait *paraître* comme une erreur son utilisation par Vieira, lorsqu'il l'applique au contexte colonial⁹⁵. Mais si la violence nue et crue, dans la colonie, ironise l'emploi *apparemment* déraisonnable de la sémantique jusnaturaliste chez Vieira, cette même utilisation, *ayant été possible*, n'ironise-t-il pas en retour l'emploi de cette même sémantique dans le contexte européen, en révélant son véritable visage⁹⁶ ?

NOTES

1. Pour un aperçu de la vie et de l'œuvre de Vieira, voir J. L. de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, 2 vol., São Paulo, Alameda, 2008.
2. J. Viegas, « Le père Antônio Vieira et le droit des Indiens », *La mission d'Ibiapaba*, A. Vieira (auteur), étude, traduction et notes de J. Viegas, Préface d'Eduardo Lourenço, Paris, Chandeigne/UNESCO, 1998, p. 169-172.
3. C. 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)*, Collection Géographies du Monde, n. 10, Paris, Honoré Champion, 2009, chap. 3.
4. C. Zeron, « From Farce to Tragedy. Antônio Vieira's Hubris in a War of Factions », *Journal of Jesuit Studies*, 2/3, 2015, p. 387-420.

5. Outre le fait que Vieira a changé plusieurs fois de position au cours de sa vie sur la captivité indigène, une telle lecture n'est surtout pas soutenue par les propositions que Vieira présente à la fin du *Voto*, dont nous parlerons ci-dessous. Sur sa proposition de 1678, qui aboutit à la loi du 1^{er} avril 1680, voir les notes 36 et 37, ci-dessous. Concernant l'accent mis sur le *Voto* pour soutenir l'image de Vieira comme défenseur de la liberté des Indiens, on peut citer, parmi de nombreux auteurs, celui qui a peut-être le plus insisté sur cette clé de lecture, l'historien et philosophe Pedro Calafate ; et, parmi ses textes, par exemple, l'« Estudo introdutório » dans le recueil qu'il a dirigé, *A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)* (2v., Coimbra, Almedina, 2015), qui entend démontrer « la contribution spécifique des universités portugaises » de l'École de Salamanque. Dans cette étude, l'auteur se heurte au même problème existant dans le *Voto* de Vieira – et chez les auteurs de l'École de Salamanque – en n'analysant pas et en ne tirant pas les conséquences critiques de la distinction entre « être » et « devoir être » (voir notre point II. A, ci-dessous). Il valorise la sauvegarde du nécessaire « consentement » du peuple au pouvoir civil que prônent ces auteurs, mais ne commente pas le contexte de « peur et d'ignorance » qui conditionne la soumission des Amérindiens aux couronnes ibériques ; il met l'accent sur la reconnaissance de la souveraineté des « Gentils et des païens », mais ne tire pas les conséquences historiques de l'autre principe, qui affirme que « le pouvoir et l'autorité des princes chrétiens [sont] plus parfaits » ; il insiste sur le rejet du pouvoir universel du pape, « pierre angulaire de l'École ibérique de la paix », mais ne commente pas la pratique concrète de la protection militaire des prédicateurs (« *ius defendendi nos* »), ni la manière dont ces derniers entendaient inculquer chez les Indiens la « peur servile » de l'autorité divine par le biais de la menace ou d'une action militaire effective ; il ne veut pas voir, enfin, chez les auteurs de l'École de Salamanque, les défenses plus ou moins voilées de la qualification des Indiens à travers la catégorie aristotélicienne d'« esclaves par nature ». L'attitude, en général, est de ne pas voir les ambiguïtés et les contradictions qui imprègnent « l'École » de Salamanque, d'être condescendant aux « efforts de ces hommes », laissant place ainsi à des propositions qui reprennent, de nos jours, des principes de la seconde scolastique de Salamanque pour, dans un combat contre le droit positif, refonder le droit international sur des principes naturels essentiels et fonder les interventions humanitaires dans le monde contemporain.

6. « *Uma das mais notáveis que até hoje se tem feito no mundo* » ; « *ou por força ou por vontade, os arrancarem de suas terras e os trazerem às de S. Paulo, e aí se servirem deles como costumam* », A. Vieira, « Carta ao Padre Provincial, 1654 », *Cartas do Padre Antônio Vieira coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo*, tome I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 383-416 (citations aux p. 412 et 408-409, respectivement).

7. A. Vieira, « *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios* », *Obras escolhidas*, Prefácios e notas de A. Sérgio e H. Cidade, vol. 5, *Obras várias* (III), Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, p. 340-358.

8. « *Matéria de consciência* », *ibidem*, p. 340.

9. « *Necessário, primeiro que tudo, supor que índios são estes de que se trata, e que índios não são* », *ibid.*, p. 340 (c'est nous qui soulignons).

10. « *Bárbaros* », *ibid.*, p. 350.

11. C. Zeron, « *Vieira in movimento : dalla distinzione tra Tapuias, Tupis e Neri alla rottura nella dottrina cristiana sulla schiavitù e sulla legge naturale* », *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, dir. C. Zeron, E. Colombo, M. Massimi, A. Rocca, Roma, Bulzoni, Milano, ITL-Biblioteca Ambrosiana, 2018, p. 139-165.

12. « *Livres e senhores naturais das suas terras* » ; « *arrancados [...] por suma violência e tirania* », A. Vieira, « *Voto...* », *op. cit.*, p. 340.

13. « *São devidas duas satisfações* », *ibid.*, p. 342.

14. C. Zeron. « Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais », *A Companhia de Jesus e os índios. Curitiba*, dir. E. Barros Barcelos Fernandes, Editora Prismas, 2016, p. 235-262.

15. Outre ce qui a été exposé dans la note 6, c’est aussi le cas de A. Sérgio et H. Cidade, qui écrivent les préfaces et les notes de l’édition consultée ici. Ils y écrivent : « *O jesuíta mantinha [no Voto] o seu critério de sempre : o Índio é livre e como tal deve ser tratado, constituindo violência quanto com ele se pratica contra tal princípio - e é a norma do tratamento que se lhe dá* » [« Le jésuite a maintenu [dans le Vote] son critère habituel : l’Indien est libre et doit être traité en tant que tel, constituant une violence tout ce qui est pratiqué avec lui contre ce principe – et c’est là la norme du traitement qui lui est donné »], A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 341.

16. « *Livres e senhores naturais das suas terras* » ; « *nem ainda vassalos* », *ibid.*, p. 340-341 (c’est nous qui soulignons).

17. « *Escravos não, porque não são tomados em guerra justa ; e vassalos também não, porque assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade, tanto a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o ceptro* », *ibid.*, p. 341-342.

18. Un diagramme discernant les diverses possibilités de réduction en esclavage des Indiens d’Amérique, tel que proposé par Vieira en 1655 et enregistré dans le « *Direções a respeito das formas que se deve ter no julgamento e liberdade no cativo dos índios do Maranhão* » se trouve dans C. Zeron, « *Vieira em movimento : subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros* », *Estudos Avançados*, 33/97, 2019, p. 173.

19. Le Père Manuel da Nóbrega, premier supérieur et premier provincial de la Province jésuite du Brésil, fut étudiant à Salamanque de 1534 à 1538, c’est-à-dire à l’époque de la *relectio* de Domingo de Soto *De dominio* et, de Francisco de Vitoria, *De temperantia* (1537), ainsi que des cours de ce dernier sur la *Secunda Secundae*, de Thomas d’Aquin, qui concernaient les questions des vertus et de la justice (de 1534 à 1536), et encore des cours qui conduisirent à la *relectio De Indis* (développés au cours de l’année universitaire 1537-1538, avec la rédaction de la leçon dans les derniers mois de 1538, laquelle a été délivrée en janvier 1539). Il s’installa ensuite à Coimbra, où il obtint un diplôme en philosophie et en droit canon. La chaire de Prime de théologie était enseignée par Martín de Ledesma, un disciple de Vitoria, dont il a copié plusieurs passages, alors inédits. Il fut aussi l’élève de Martín de Azpilcueta, dit « Docteur Navarro », qui enseignait à Salamanque depuis 1524 et s’installa à Coimbra la même année que Nóbrega, en 1538, et qui répondit à plusieurs consultations venues du Brésil, et dont le *Manual de confessores & penitentes* a été cité à plusieurs reprises dans les écrits des missionnaires qui étaient au Brésil, en particulier par Nóbrega. Voir C. Zeron, « *Salamanca em contexto colonial : a teologia política de Manuel da Nóbrega (1517-1570)* », à paraître en 2022 chez éd. Sínderesis.

20. « *Aceitem voluntariamente* », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 345.

21. « *Se governarem por si* » ; « *se conservarem em uma vida de algum modo humana e política* » ; « *se estabelecerem de outro modo na santa Fé, se ficarem sem administradores sobre si* », *ibid.* Ces positions peuvent également renvoyer à Soto et à Vitoria, qui admettent et accordent ces mêmes qualifications et en tirent les mêmes conséquences ; même si de telles positions peuvent être ramenées à une autre matrice, qui, sur ce point, n’est pas loin de Soto et de Vitoria, à savoir Juan Ginés de Sepúlveda, lequel est seulement plus affirmatif que les théologiens dominicains, et livre à l’État ce que Vitoria, surtout, a l’intention de livrer – de manière voilée – à l’Église.

22. « *Seus maiorais, a quem obedeciam e os governavam, com vida deste modo humana, e a seu modo política* » ; « *todos eram cristãos* », *ibid.*, p. 350-351.

23. « *Obrigá-los a que conservem [a povoação e república] dos Paulistas e não se possam separar dela, seria o mesmo que se os cativos de Argel fossem obrigados a não fugir nem procurar sua liberdade por outra via, para conservarem o mesmo Argel* », *ibid.*, p. 353.

24. « *Nova fortuna* » ; « *a nova administração* », *ibid.*, p. 345. Après avoir énuméré les « violences » que subissent les Indiens à São Paulo, qui correspondent aux « manières dont l'administration actuelle est tenue pour licite » [« *modos com que se tem por lícita a presente administração* »] et dont « l'entendement n'est pas tranquille » [« *não se aquieta o entendimento* »], Vieira argumente : « Ce sont des clauses qui, avec le nom de licites et non de violences, la nouvelle administration entraîne avec soi, étant suffisante pour que les Indiens soient dans un état bien pire qu'ils ne le sont actuellement » [« *Estas são cláusulas que, com nome de lícitas e sem nome de violências, leva a nova administração consigo, bastando só a primeira, para que os índios fiquem em muito pior estado do que agora estão* »], *ibid.*, p. 344. Les Doutes qui sont offerts par les habitants de la ville de São Paulo à Sa Majesté et au Gouverneur général de l'État, sur la façon de maintenir l'ajustement de l'administration en matière d'utilisation des Gentils de la terre, dont la résolution est attendue ont été publiés par A. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugália/Civilização Brasileira, 1945, p. 328-330. Les seize points du document sont, en résumé, les suivants : 1) châtement des Indiens « administrés » pour les évasions ; 2) les Indiens « administrés » doivent accompagner les habitants dans les expéditions ; 3) la fugue et l'obligation de retour ; 4) paiement « suffisant » en tenue vestimentaire, « une ou deux fois par an », « selon le style commun » de la terre, en plus des remèdes et de la doctrine ; 5) transmission des Indiens « administrés » en héritage ; 6) idem ; 7) pourcentage du prix du « transfert de son administration » ; 8) idem ; 9) idem ; 10) « transfert par échange » ; 11) changement d'adresse avec transfert également des Indiens « administrés » ; 12) vente pour cause de changement d'adresse, et pourcentage sur le prix (« prendre un prix pour le transfert ») ; 13) attribution d'Indiens « administrés » en dot ; 14) pourcentage sur la vente pour permettre le mariage entre les Indiens ; 15) responsabilité de l'habitant pour les vols pratiqués par les Indiens ; 16) si le créancier peut mettre en gage ou saisir les Indiens « administrés » contre les habitants débiteurs.

25. « *Por suma violência e tirania* » ; « *estado presente* » ; « *injustiça* » ; « *miséria* », A. Vieira, « *Voto...* », *op. cit.*, p. 340. Vieira distingue donc trois catégories d'Indiens dans son texte : les *tapuias* barbares, les Indiens réduits et christianisés, et les Indiens « administrés », qui sont sous le contrôle des *Paulistas* (étant entendu que beaucoup de chrétiens réduits avaient été kidnappés et détenus sous « administration » ou franchement en esclavage, comme il le dénonce). La solution qu'il proposera dans son *Voto* concerne les deux dernières catégories.

26. « *Tem todo o legítimo senhor ao escravo mais vil, e até aqui ficam iguais os índios aos escravos* », *ibid.*, p. 344-345 (c'est nous qui soulignons).

27. « *Pessoas muito práticas daquela terra, e muito fidedignas* » ; « *os Paulistas geralmente se servem dos ditos índios de pela manhã até a noite, como o fazem os negros no Brasil* » ; « *nas cáfilas de S. Paulo a Santos não só vão carregados como homens, mas sobrecarregados como azêmolos, quase todos nus ou cingidos como um trapo, e com uma espiga de milho por ração de cada dia* », *ibid.*, p. 346.

28. « *Daí se segue que os mesmos Índios de S. Paulo, dentro desta sua miséria, ainda que trazidos às terras sujeitas ao domínio de Portugal, de nenhum modo estão eles sujeitos ao mesmo domínio, de tal sorte que os reis a seu arbitrio os possam obrigar com leis, pensões ou tributos, nem limitar, diminuir ou alterar a inteireza da sua liberdade, antes pela mesma opressão que têm padecido e padecem, lhes são devidas aos ditos índios duas satisfações, uma por parte dos reis, outra de parte dos Paulistas : da parte dos reis, que, como príncipes justos, os devem pôr a todos em sua liberdade natural, não consentindo em seus estados tal tirania, antes castigando severamente os delinquentes nela ; e da parte dos Paulistas, que lhes satisfaçam os danos recebidos e lhes restituam e paguem o preço do seu serviço, a que por força os obrigaram* », *ibid.*, p. 342.

29. Il faut aussi noter que, pour Luís de Molina, la loi s'introduit dans le monde pour garantir le *dominium*, qui la précède ; et qu'il appartient à la justice commutative de s'en occuper. Voir L. Molina, *De iustitia et iure*, I, 1-13 e II, 1-20.

30. « *Tantas vezes procurada pelos reis castelhanos e portugueses e sempre resistida pela rebeldia dos Paulistas* » ; « *grande dificuldade de o conseguir* » ; « *só pode fazer lícita às ditas majestades a*

dissimulação de tolerar semelhantes injustiças, mas de nenhum modo é bastante a lhes dar direito ou autoridade de as aprovar em todo nem em parte, debaixo de qualquer pretexto, conveniência ou acomodamento, como o da presente administração », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 342-343.

31. « Dar qualquer outra coisa ou mimo, de tempo em tempo » ; « o mesmo paulista há-de avaliar como quiser e executar, se quiser ? » ; « a paga deve ser certa e determinada, ou taxada pela lei, ou pela convenção do trabalhador com quem o aluga segundo aquilo : Nonne ex denario convenisti mecum ? O mimo significa favor, benevolência ou graça, e não justiça e obrigação » ; « Para que se veja se é matéria de escrúpulo deixar o sustento, o vestido e o trabalho (posto que muitos recomendam a moderação em tudo) ao arbítrio dos homens, que no mesmo sustento, que no mesmo vestido e no mesmo trabalho assim costumam tratar os índios », *ibid.*, p. 345-346.

32. « Com condição e promessa que não tornem ao sertão a ir trazer outros » ; « entre todos os príncipes do mundo, o maior favorecedor das gentildade e de seu bem, assim espiritual como temporal » ; « de nenhum modo se pode presumir que queira sujeitar a tal modo de cativo perpétuo tantos milhares de inocentes », *ibid.*, p. 352-353.

33. C'est-à-dire la encomienda.

34. « Nem o senhor rei D. João, de gloriosa memória, nem S. M., que Deus guarde, o quiseram nunca conceder, pela ocasião e perigo moral de infinitas injustiças » ; « as mesmas moderações e cautelas em tanta multidão de administradores são manifestas demonstrações de perigo de que na praxe se não poderão observar, antes debaixo do especioso nome de administração, concedida por autoridade real, sejam licença e liberdade pública para se cativar a dos índios », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 354.

35. « Encomendado a Deus o remédio » ; « não só ao alívio e vida tolerável e racional dos Índios, senão muito mais às consciências de tanto número de Portugueses, até agora na vida e na morte tão arriscadas », *ibid.*, p. 354-355.

36. A. Vieira, « Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão », *Obras escolhidas, op. cit.*, p. 324-339.

37. Pour autant, il faut considérer que la loi du 1^{er} avril 1680 ne reconnaissait plus les formes légitimes de réduction en esclavage que pour éviter les abus, « fermant ainsi la porte aux prétextes, aux simulations et aux tromperies avec lesquels la malice, abusant des cas où la captivité est juste, introduit les injustes » [« serrando a porta aos pretextos simulações e dolo com que a malícia abusando dos casos em que os cativos são justos introduz os injustos »], voir B. Perrone-Moisés (dir.), *Documentos de legislação indigenista colonial [livro eletrônico]: parte 1 : 1500-1700*, São Paulo : Centro de Estudos Ameríndios, 2021, p. 207.

38. Sur les changements dans la position de Vieira en ce qui concerne l'esclavage, voir C. Zeron, « Vieira em movimento ... », *op. cit.*

39. « Digo, pois, que todos os índios e índias que tiverem tal amor a seus chamados senhores, que queiram ficar com eles por sua livre vontade, o possam fazer sem outra alguma obrigação mais que a do dito amor, que é o mais doce cativo e a liberdade mais livre », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 355.

40. Par exemple : « [...] Et cette nouvelle fortune qui les lie et les force à l'administration étant bien pire, comment peut-on croire, présumer ou supposer qu'ils l'accepteront volontairement ? » [« [...] E sendo tanto pior esta nova fortuna a que os ata e obriga a administração, como se pode crer nem presumir nem supor que a aceitem voluntariamente ? »], *ibid.*, p. 344-345 ; « Et qu'est-ce que cela signifie, ou que reçoit l'Indien dans cette dite paye suffisante, laquelle le même Paulista évaluera à sa guise et exécutera s'il le souhaitera ? » [« E que significa, ou que recebe o índio nesta chamada paga suficiente, a qual o mesmo paulista há-de avaliar como quiser e executar, se quiser ? »], *ibid.*, p. 345 ; « Et étant une chose difficile de trouver un administrateur fidèle, comment peut-on supposer ou imaginer que le soient tant de centaines et de milliers d'administrateurs ? » [« E sendo coisa dificultosa achar um administrador fiel, como se pode supor ou imaginar que o sejam tantos centos e tantos milhares de administradores ? »], *ibid.*, p. 354.

41. Quoique la même réserve avait déjà apparue précédemment : « Cette impossibilité, cependant, ne peut rendre licite aux dites majestés que la dissimulation de tolérer des semblables

injustices, mais il ne suffit en aucun cas à leur donner le droit ou l'autorité de les approuver en tout ou en partie, sous quelque prétexte que ce soit, commodité ou accommodement, comme celui de la présente administration, sauf si c'est avec le consentement exprès, volontaire et libre desdits Indiens, sans force, tromperie ou aucune simulation ; et ce n'est que de la même manière que les *Paulistas* pourront être pardonnés pour les dommages susmentionnés et la satisfaction et le paiement de leur service ; où il convient de noter que, du moment que ledit consentement n'est pas totalement libre, sincère et vrai, et que les Indiens consentent à l'administration en question, uniquement pour racheter leur vexation, cela ne suffit pas pour que les auteurs de celle-ci ne seront pas en sécurité de conscience, ni pourront être absous des violences que dans ladite administration, ou sous tout autre nom spécieux, ils continuent » [« *A qual impossibilidade, porém, só pode fazer lícita às ditas majestades a dissimulação de tolerar semelhantes injustiças, mas de nenhum modo é bastante a lhes dar direito ou autoridade de as aprovar em todo nem em parte, debaixo de qualquer pretexto, conveniência ou acomodamento, como o da presente administração, salvo somente se for com expresso, voluntário e livre consentimento dos ditos índios, sem força, dolo ou simulação alguma ; como também só do mesmo modo podem ser perdoados por eles aos Paulistas os danos acima referidos e a satisfação e paga do seu serviço ; onde muito se deve advertir que, não sendo o dito consentimento totalmente livre, sincero e verdadeiro, e os índios consentirem na administração de que se trata, só por remir sua vexação, nem por isso os causadores dela ficarão seguros em consciência, nem poderão ser absoltos das violências que na dita administração, ou debaixo de qualquer outro especioso nome, se continuarem »], *ibid.*, p. 342-343.*

42. « [...] se o índio se arrepender pelo tempo adiante de estar na mesma casa, o possa fazer e passar-se para algumas das aldeias de administração de que logo se tratará, e desta limitação se seguirão dois grandes efeitos : o primeiro, que assim se conservará da liberdade dos índios ; o segundo, que o senhor ou amo, com receio de o perder e que lhe vá de casa, o tratará com tal benignidade e satisfação sua, que conserve a mesma vontade e amor com que se quis perpetuar em sua companhia ; e por este meio de tanta suavidade ficarão os homens e famílias de S. Paulo com grande número de índios, e os melhores e mais úteis, dos quais lícitamente se possam ajudar e servir, sem outra paga ou dispêndio que o bom e amável trato de que eles se contentem », *ibid.*, p. 356.

43. « Seus párocos e administradores, onde no espiritual possam ser doutrinados e viver à lei de cristãos, e temporalmente ser governados de modo que eles se conservem e sirvam por seu estipêndio aos Portugueses », *ibid.*, p. 356. Bernardo Vieira Ravasco, frère d'Antônio Vieira, a proposé un Régimento que hão de usar os administradores das aldeias dos Índios dêste Estado [do Brasil], le 29 juillet 1678 (voir B. Perrone-Moises, *op. cit.*, p. 198-201). Aucun indice ne permet d'affirmer que ce régime a été appliqué, mais il convient de se demander s'il a pu inspirer les propositions de Vieira.

44. « Alguns daqueles moradores de S. Paulo, os quais foram tão timoratos, que no tempo das entradas ao sertão nunca quiseram ter parte nelas, merecendo por isso esta confiança e prêmio », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 357.

45. « [...] que os índios das ditas administrações fiquem obrigados [ao serviço dos portugueses], alternativamente, quatro até seis meses no ano, como no Maranhão o aceitaram com aplauso de todos ; e que o estipêndio ou jornal de cada dia seja o que for mais justo e acomodado a contentamento das partes, sendo a espécie da paga em pano de algodão, como é costume, aos Índios, e de mais comodidade em S. Paulo, no qual pano terão suficientemente com que se vestir a si, a suas mulheres e filho », *ibid.*

46. « E quanto ao exercício dos índios nos meses livres, que os administradores os não deixem estar ociosos, obrigando-os, com a moderação de livres, a que trabalhem e façam suas lavouras, de que abundantemente se sustentem, estando a presente repartição, para que lícita e suavemente se consiga os quatro intentos santos e verdadeiramente reais de S. M., a saber : a liberdade dos índios, a consciência dos paulistas, a conservação de suas povoações e serviço e remédio de suas famílias », *ibid.*, p. 357-358. Notons, dans le passage cité, et en complément de sa critique du système adopté par la Castille (*ibid.*, p. 354), comment il distingue rigoureusement et convenablement la « répartition » de l'« *encomienda* ».

47. « Não há leis tão justas e leves que não necessitem de quem as faça executar e guardar » ; « de conhecido zelo e justiça » ; « tenha cuidado de que tudo o dito se observe, e, nos casos que se oferecem, os possa e saiba decidir », *ibid.*, p. 358.

48. Bluteau permet de comprendre qu'exempt est celui « exempté de juridiction supérieure » [« isento de jurisdição superior »], « qui réalise sa liberté sans aucune gêne » [« que logra a sua liberdade sem embarço algum »], D. R. Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, 1^{re} ed. Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, 1789, Tomo primeiro A-K, p. 739 (la publication originale date de 1712).

49. « E digo, falando destes índios, vassalos que já serão, porque o estilo dos pactos que se fazem com os isentos é jurarem eles juntamente vassalagem a S. M. », A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 357.

50. Il y a une exception, dans laquelle, cependant, l'utilisation de la sémantique jusnaturaliste n'a pas la même fonction qu'elle aura dans le *Voto*. Dans les *Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade do cativo dos índios do Maranhão* [Orientations concernant la forme à prendre dans le jugement et la liberté de la captivité des Indiens de Maranhão] de 1655, Vieira déclarait que « Si la guerre est offensive, elle ne sera légitime et juste que lorsqu'elle sera menée par l'autorité ou le consentement de toute la nation ou de tout le village et lorsqu'elle aura une cause légitime » [« Se a guerra for ofensiva, só será legítima e justa, quando for feita por autoridade ou consentimento de toda a nação ou de toda a aldeia e quando tiver legítima causa »], A. Vieira, « Direções a respeito da forma... », *op. cit.*, p. 30. Dans ces *Orientations*, le consentement n'est pas durable, mais ponctuel et circonstanciel, puisqu'il s'agit de consentir à la conduite d'une guerre. Dans le *Voto*, au contraire, il s'agit d'un consentement plus durable – le consentement d'une certaine catégorie d'Indiens à une domination – et qui aboutit à la reconnaissance de ces mêmes Indiens comme vassaux du roi. Bien que les implications pratiques de la proposition de Vieira puissent être remises en question, elles soulignent sans ambiguïté que le concept de consentement est loin de celui exprimé dans les *Orientations*. À son tour, dans un écrit intitulé *Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge de Sampaio* [Réponse aux chapitres que le procureur de Maranhão Jorge de Sampaio a donné contre les religieux de la Compagnie en 1662], Vieira reconstitue l'argument dudit procureur : si le roi ne détient pas la souveraineté, les prêtres la Compagnie la possèdent, ce qui est une indication de la difficulté de concevoir, dans ce contexte, la souveraineté des Indiens eux-mêmes.

51. Qu'il s'agisse des auteurs qui ont une expérience américaine, comme José de Acosta et Solórzano Pereria, comme de ceux qui n'en ont pas, comme Francisco de Vitoria, Domingo de Soto et Francisco Suárez. Quand Solórzano Pereira est cité à propos de la notion de « volonté » (A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 351-352), celle-ci ne le rapproche pas des jusnaturalistes, mais reste dans le giron de la conception de tutelle établie par Vitoria, qui associe les Indiens à des mineurs, et, par ailleurs, concerne strictement les rapports de travail et non pas la « volonté politique ».

52. J.-P. Sartre, « Le colonialisme est un système », *Situations, V*, Paris, Gallimard, 1964, p. 25-48.

53. C. Zeron, *Ligne de foi...*, *op. cit.*, chap. 3.

54. Il est à remarquer combien le sens de « remède » véhiculé ici contraste avec celui contenu dans le *Voto* de Vieira. Cela dit, il y avait un accord fondamental entre colonisateurs et jésuites, Vieira inclu : l'Indien, qu'il soit libre ou captif, devait être obligé de travailler. Dans le cas des colonisateurs, une telle obligation était le remède à l'économie coloniale et, par conséquent, à sa propre sustentation ; dans le cas des Jésuites, elle se justifiait comme un remède contre le péché de paresse et pour le soutien de la mission (activité improductive dans un contexte colonial et qui, alléguaient-ils, ne pouvait compter sur l'aumône ni des colons ni de la Couronne). Le jésuite Luigi Vincenzo Mamiani, en visite au collège de São Paulo quelques années après le « Voto » de Vieira, a ainsi conclu : si les compensations dues aux travailleurs indigènes étaient payées, le collège jésuite ne pourrait tout simplement pas soutenir ses activités et ses habitants. Voir C.

Zeron e G. Velloso, « Economia cristã e religiosa política : o 'Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo', de Luigi Vicenzo Mamiani », *História Unisinos*, 19/2, maio-agosto 2015, p. 120-137.

55. « Os colonos, amparados pela justiça ordinária, sediada aliás nas câmaras municipais, forjaram os contornos institucionais do serviço obrigatório a título de direitos adquiridos, ou seja, provenientes do 'uso e costume' », J. Monteiro, *Negros da terra : índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 216.

56. « Longe de ser igualitária, foi antes marcada por profundas desigualdades na composição de riqueza » ; « fruto de um processo no qual a agricultura comercial e a expansão da escravatura indígena desempenharam papéis de relevo », *ibid.*, p. 188-189.

57. « A julgar pelas listas do donativo real de 1679-82, grande parte da população rural da região de São Paulo caracterizava-se pela pobreza, desfrutando de condições materiais pouco superiores às da massa de escravos índios », *ibid.*, p. 207.

58. Soit, la guerre juste, l'extrême nécessité et la commutation de la peine de mort.

59. « Assumindo o papel de administradores particulares dos índios - considerados como incapazes de administrar a si mesmos -, os colonos produziram um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão », J. Monteiro, *Negros da terra...*, *op. cit.*, p. 137-138.

60. Ces convergences ont souvent été dénoncées comme de simples manipulations ou distorsions. C'est ainsi que Vieira s'exprimait, par exemple, l'année suivant à son Voto : « Les fables prétendaient que les loups faisaient la paix avec les chiens bergers, et maintenant l'apologie sacrée veut que les mêmes loups soient les bergers des brebis » [« As fábulas fingiram que os lobos fizeram pazes com os rafeiros, e agora quer a sagrada apologia que os mesmos lobos sejam os pastores das ovelhas »], A. Vieira, Lettre à Manuel Luís, S. J., le 21 juillet 1695, *Cartas...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 668.

61. Voir J. Monteiro, *Negros da terra...*, *op. cit.*, p. 154-187, qui discrimine les catégories adaptation, résistance et fuite.

62. C. Zeron. « The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery », *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*, à paraître en 2022 chez De Gruyter.

63. Où ils étaient « libres et seigneurs naturels de leurs terres », hors des domaines du Portugal ; raziés par les Paulistas, « en aucun cas ils ne [sont] soumis à la même domination ».

64. « Plusieurs milliers d'âmes ramenées de deux réductions au Paraguay » [« muitas mil almas que trouxeram de duas reduções de Paraguai »], A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 351.

65. Câmara de São Paulo ao Pe. Geral Carlos de Noyelle (17 de março de 1685), « Insistunt pro conservando Collegio quod centum iam annos subsistitiet in quo ven udicta es P. d'Almeida laborarunt », ARSI, Bras. 3(2), f° 189-190. Il y a une traduction en portugais dans par A. Serafim Leite dans son *História da Companhia de Jesus no Brasil*, *op. cit.*, vol. VI, p. 316-317. A. Gusmão, « Carta ao P. Geral », Rio de Janeiro, 18 mai 1685, ARSI, Bras. 3(2), f° 204v.

66. En 1689, le père Diogo Machado, dans une lettre au général de la Compagnie, rapporte sa visite aux maisons et missions du Sud, où il ne compte qu'environ 1 200 Indiens dans quatre villages jésuites. D. Machado, Lettre au P. Général, Bahia, 15 juillet 1689, ARSI, Bras. 3(2) : 270-271. Dans ses comptes ne figuraient ni les Indiens des fermes jésuites, ni ceux des villages royaux, ni ceux retenus dans les maisons des habitants.

67. L'expression est dans José de Acosta, principale source de Vieira, (*De procuranda Indorum salute*, V, 2), l'attribuant à saint Augustin, qui, cependant, ne l'utilise pas (*Civitate Dei*, V, 12 ; voir aussi XXII, 6). Acosta écrit : « A Sancto Augustino illorum imperia appellantur honorifica latrocinia » (« por San Agustín son llamados los imperios de los romanos honrosos latrocinios », suivant la traduction dans la même édition, citée). Environ deux décennies plus tôt, un autre théologien de Salamanque, Juan de la Peña (*De bello contra insulanos*, II, 10) affirme que « Sed isti infideles insulani, de quibus loquimur, sunt natura barbari. Ergo possunt debellari a quibuscumque utentibus ratione et

*servantibus legem naturalem, v. g. a nostris hispanis qui magis utuntur ratione naturali quam illi insulani qui non servant legem naturalem. Confirmatur haec eadem sententia ex romanis qui, quia magis utebantur ratione in politia, facti sunt omnium domini; et hoc imperium divina providentia a Deo dilatatum est, ait Augustinus, quia magis servabant legem naturalem quam aliae nationes; et ob id laudatur ab Augustino hoc imperium (lib. V De Civitate Dei cap. 12), et etiam a Thoma (lib. II De regimine principum cap 4, 5, 6). » (« Pues bien, los indios, de los que estamos hablando, son bárbaros por naturaleza. Luego pueden ser sometidos por los que usan de la inteligencia y guardan la ley natural, como nosotros los españoles que hacemos mejor uso de la razón natural que los indios que no cumplen la ley natural. Se justifica esa misma tesis con el ejemplo de los romanos que llegaron a ser dueños de todos por hacer uso de un mejor ingenio en la política. Por la providencia de Dios se dilató ese imperio, dice Agustín, porque cumplían mejor la ley natural que otras naciones. Y por esa razón, Agustín y Tomás alaban el imperio de los romanos. », suivant la traduction de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, J. Barrientos et F. Maseda, dans J. de la Peña, *De bello contra insulanos. Intervenciones de España en America*, Madrid, C.S.I.C, 1982, p. 204-205). La référence à Thomas d'Aquin est *De regimine principum ad regem Cypri*, III, 4. Voir aussi *De bello contra insulanos*, II, 29. Avant Acosta et de la Peña, Juan Ginés de Sepúlveda rappelle ces mêmes passages d'Augustin et de Thomas d'Aquin dans *Apologia* et dans *Democrates alter*.*

68. T. Hobbes, « Of the state of men without civil society », *De Cive*, the English version (The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v. 3), Oxford University Press, 1983, p. 31-50. T. Hobbes, « Of the natural condition of mankind as concerning their felicity, and misery », *Leviathan*, Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1996, p. 82-86.

69. T. Hobbes, « Of the state... », *op. cit.*, p. 49.

70. Le passage intégral de *De Cive* est : « *They of America are Examples hereof, even in this present Age : Other Nations have been in former Ages, which now indeed are become Civill, and Flourishing, but were then few, fierce, short-lived, poor, nasty, and destroy'd of all that Pleasure, and Beauty of life, which Peace and Society are wont to bring with them* » (*ibid.*, p. 34). La désignation dans la version anglaise est « *they of America* », alors que la version latine renvoie au terme « *americani* ». V. Grégoire, *Théories de l'État et problèmes coloniaux (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Vitoria, Bacon, Hobbes, Locke, Rousseau, Paris, Honoré Champion, 2017, p. 24, n. 41, commentant Carl Schmitt, note que, « De manière très significative, Schmitt s'emploie à établir que l'état de nature chez Hobbes, par-delà sa fonction théorique, renvoie à l'expérience des anglais livrés à eux-mêmes en Amérique. Il signale que le terme « *Americani* » sert à les désigner, eux et non les indigènes, dans la version latine du *Léviathan*. Ce faisant, il oublie les passages du *Léviathan* où les Indiens d'Amérique, et non les colons, sont pris en exemple de vie à l'état de nature ».

71. « *For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common power to fear; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civil war* » (T. Hobbes, « Of the natural... », *op. cit.*, p. 85).

72. V. Grégoire, *Théories de l'État...*, *op. cit.*, p. 248-249. Il est à noter que, pour l'auteur, Hobbes ne peut être qualifié de jusnaturaliste puisque, pour lui, « le droit de nature n'est pas un droit naturel » (*ibid.*, p. 251; voir aussi p. 253).

73. *Ibid.*, p. 245.

74. S. Pufendorf, *Le droit de la nature et de gens*, Traduction de Jean Barbeyrac, 2 vol., tome I, édition de Bâle (1732), Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, p. 496-499 et 509-510. Voir le schéma de Saidler dans S. Pufendorf, *On the natural state of men*, the 1678 latin edition and english translation, Translated, annotated, and introduced by Michael Seidler, *Studies in the History of Philosophy*, vol. 13, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990, p. 32. C'est ainsi que Pufendorf encadre les Amérindiens, malgré le fait qu'en 1759 le secrétaire d'État à la Couronne portugaise publie un document dans lequel il

s'appuie sur Pufendorf pour défendre, contre la Compagnie de Jésus, le droit des Indiens à la liberté et à la propriété foncière. Voir *Collecção dos Breves pontifícios e Leys regias que foram expedidas, e publicadas desde o anno 1741, sobre a liberdade das pessoas, bens e commercio dos Indios do Brasil* [...], Lisboa, Imprensa na Secretaria de Estado, 1759, p. 42-43.

75. S. Pufendorf, *Le droit de la nature...*, op. cit., tome II, livre VI, chap. III, « Du pouvoir des maîtres sur leurs serviteurs, ou sur leurs esclaves », § 10, p. 208-209.

76. Pour l'Angleterre, au XVI^e siècle, on peut penser aussi au *Vagrancy Act*, de 1547, qui prévoit que les vagabonds puissent être réduits en esclavage.

77. J. Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited with an Introduction and Notes by Mark Goldie, Oxford University Press, 2016, p. 55 (VIII, 108).

78. *Ibid.*, p. 51 (VIII, 102).

79. Selon Acosta, dans la citation faite par Locke, certains Indiens d'Amérique, dont ceux du Brésil, « *have no certain Kings, but as occasion is offered in Peace or War, they choose their Captains as they please* », *ibid.* Sur Locke et l'Amérique, voir C. Tully, *An approach to political philosophy. Locke in contexts*, Cambridge University Press, 1993, p. 151.

80. J. Locke, *Second Treatise of Government...*, op. cit., p. 26, (V, 49).

81. K. Shaw, *Indigeneity and Political Theory Sovereignty and the limits of the political*, New York, Routledge, 2008, p. 71. Dans le même sens, voir l'intéressante réflexion de A. Canessa, « Hobbes' Border Guards or Evo's Orinary Citizens? Indigenous People and the Sovereign State in Bolivia », *New Diversities*, 19/2, 2017, p. 69-84.

82. B. Spinoza, *Traité politique*, Traduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 93. Il n'est pas certain qu'en parlant de « barbares », Spinoza ait pensé aux Indiens d'Amérique – ils ne sont pas nommés dans son œuvre. Il est plus probable qu'il l'ait utilisé de manière abstraite et souple, comme un topos qui lui permettrait d'être compris par ses contemporains, ce qui justifierait un usage souple du terme dans l'œuvre. A propos de ce sujet, voir A. David, « Trabalho e história. Espinosa e a gênese do direito comum », *Cadernos Espinosanos*, 41, 2019, p. 78-79, n. 8.

83. B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., p. 93.

84. « *Falar com fundamento e clareza* » ; « *depois de muito considerado* », A. Vieira, « Voto... », op. cit., p. 340 et 354.

85. « *Medir a todos pela sujeição de puramente menores* » ; « *com mais piedade que experiência* », *ibid.*, p. 347-352.

86. A. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., vol. VI, p. 345-349.

87. Voir, entre autres références, P. Borges, « História e escatologia em Padre António Vieira », *Revista portuguesa de filosofia*, 45/1, 1989, p. 97-124 ; A. Pécora, « O reino do Vice-Cristo », *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*, São Paulo / Campinas, Editora da Universidade de São Paulo / Editora da Universidade de Campinas, 1994 ; *idem*, « Vieira, o índio e o corpo místico », *Tempo e história*, dir. A. Novaes, São Paulo, Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 423-461 ; A. Saldanha, *Da idéia de 'Império' na obra do Padre António Vieira*, S.J. *Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico-político hispânico de seiscentos*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1992.

88. M. Meuwese, *Brothers in Arms, Partners in Trade. Dutch-Indigenous Alliances in the Atlantic World, 1595-1674*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 139-47.

89. Avant, Vieira avait soutenu : « La définition de liberté, selon les lois, est la suivante : *Naturalis facultas ejus, quod de se et rebus suis quisque facere velit*. Et puisque la liberté consiste dans le droit et dans la faculté que chacun a de faire de lui-même, c'est-à-dire de sa personne et de ses choses à sa guise, réunissez maintenant tout ce qui dans l'administration susmentionnée est permis et accordé aux administrateurs, et jugez si avec plus de raison ils devraient être appelés captifs plutôt que libres : captifs dans les corps, captifs dans les actions, captifs dans les biens, dont ils étaient capables, s'ils travaillaient pour eux-mêmes » [« *A definição da liberdade, segundo as leis, é*

*esta : Naturalis facultas ejus, quod de se et rebus suis quisque facere velit. E consistendo a liberdade no direito e faculdade que cada um tem de fazer de si, isto é, de sua pessoa e de suas coisas o que quiser, combine-se agora tudo o que na sobredita administração se permite e concede aos administradores, e julgue-se se com mais razão se devem chamar cativos que livres : cativos nas pessoas, cativos nas ações, cativos nos bens, de que eram capazes, se trabalharam para si »], A. Vieira, « Voto... », *op. cit.*, p. 347. Malgré la réprimande, Vieira considère que ces Indiens n'ont pas accès à la liberté même s'ils en ont le droit. À ce stade, comme un juriste scolastique, il suit le canon suivant : nous sommes libres de servir et de nous subordonner à Dieu. L'obligation de travailler se justifie, pour lui, comme un moyen de contraindre l'Indien à exercer la liberté naturelle telle qu'elle est conçue dans les termes du dogme catholique.*

90. Quant à l'intégration, le témoignage de Vieira apparaît particulièrement évocateur lorsqu'il mentionne que beaucoup d'Indiens de São Paulo, étant baptisés, « ne viennent qu'une fois par an à l'église » [« *apenas uma vez no ano vêm à igreja* »], *ibid.*, p. 356-357.

91. Si auparavant nous avons attiré l'attention sur le fait que Vieira s'attaque non pas à l'inégalité elle-même, mais au degré d'inégalité, et s'attaque non pas à l'esclavage indigène en général, et encore moins au travail indigène lui-même, mais à l'esclavage de ces Indiens (chrétiens administrés), alors il n'y a aucune contradiction entre la thèse de la liberté naturelle de l'Indien et la proposition finale, ce qui se renforce quand on se rappelle que, bien que chrétiens, les Indiens en question sont considérés comme des mineurs. Bien qu'il s'oppose à l'argument des *Paulistas* selon lequel les Indiens devraient être soumis du fait d'être « purement mineurs », Vieira ne réfute pas le présupposé, mais seulement la conclusion : « Mais, puisqu'avec plus de pitié que d'expérience, il y a ceux qui veulent mesurer le tout par l'assujettissement de purement mineurs, les *Paulistas* doivent savoir que pour cette raison même, quoique les soi-disant Indiens veulent volontairement se soumettre et avoir ladite union perpétuelle, une telle soumission et une telle volonté sont nulles et non avenues » [« *Mas, posto que com mais piedade que experiência, haja quem os queira medir a todos pela sujeição de puramente menores, saibam os Paulistas que por isso mesmo, ainda que voluntariamente se queiram os ditos índios sujeitar e ter a união perpétua acima referida, que a tal sujeição e a tal vontade é nula e inválida* »], *ibid.*, p. 351.

92. La proposition que les curés « soient des réguliers ou des séculiers » [« *sejam regulares ou seculares* »] (*ibid.*, p. 356) est emblématique de cet échec, ce qui se heurte à ses écrits précédents. Isolé au sein de la Compagnie de Jésus, dont la faction majoritaire s'alignait sur les intérêts des colons, Vieira s'abstient de revendiquer pour son propre ordre, comme il l'avait toujours fait, la priorité ou, le plus souvent, l'exclusivité de la direction de l'entreprise coloniale au nom de la Couronne.

93. L'argument a été développé par R. Ricupero, *A Formação da Elite Colonial no Brasil (de 1530 a 1630)*, 2^e éd, São Paulo, Almedina, 2020.

94. Avec cela, nous utilisons le concept de « situation coloniale » non pas dans le même sens que l'anthropologue Georges Balandier, lorsqu'il traitait de la situation des sociétés colonisées à l'époque où il écrivait ; ici, le concept s'inspire du travail du critique littéraire brésilien Roberto Schwarz, pour qui les idées fonctionnent différemment selon le contexte, de sorte que les idées qui décrivent la réalité dans les contextes dans lesquels elles surgissent peuvent, une fois importées, ne plus décrire la nouvelle réalité auxquelles elles sont confrontées ; ce qui n'empêche cependant pas que ces idées (importées) remplissent d'autres fonctions au-delà de la description crédible (des fonctions allant de l'ornement rhétorique et du pur cynisme à l'utopie et à l'objectif politique réel). Voir R. Schwarz, « *Ideias fora do lugar* », *As ideias fora do lugar : ensaios selecionados*, São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2014, p. 47-64. R. Schwarz, « *Por que 'ideias fora do lugar'?* », *Martinha versus Lucrecia : ensaios e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 165-72 ; G. Balandier, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 1951, p. 44-79.

95. En occultant le fait qu'un tel usage remplissait d'autres fonctions par rapport à l'usage qu'en faisaient les auteurs considérés comme classiques du jusnaturalisme : par exemple, une fonction pragmatique, si l'on considère que Vieira justifie son intention en utilisant, à cette fin, une base conceptuelle cadre prétendument *acceptée dans le contexte* dans lequel la demande serait tranchée.

96. Telle est l'hypothèse formulée dans les années 1970 par Roberto Schwarz, en examinant la dialectique de la circulation des idées, des auteurs et des œuvres entre l'Europe et le Brésil, aux XIX^e et XX^e siècles. R. Schwarz, « Ideias fora do lugar », *op. cit.*

RÉSUMÉS

Bien que ce soit un lieu commun de dire que, durant la première modernité, le débat entre théologiens, philosophes et juristes a trouvé dans le jusnaturalisme un de ses moments les plus forts, le rôle décisif de l'expérience américaine dans l'élaboration des concepts qui l'ont nourri n'est pas toujours reconnu. Naviguant entre l'Ancien et le Nouveau Monde, Antônio Vieira s'est engagé de manière originale dans ce débat, en traitant des problèmes liés à l'administration coloniale, au Brésil et à la captivité indigène.

Although it is a commonplace to say that, in the first modernity, the debate between theologians, philosophers and jurists found in jusnaturalism one of its high moments, the decisive role of the American experience in the elaboration of the concepts that informed it is not always recognized. Navigating between the Old and the New World, Antônio Vieira engaged in an original way in this debate, when dealing with problems related to colonial administration in Brazil and indigenous captivity.

INDEX

Keywords : jusnaturalism, colonial administration, indigenous slavery, consent, freedom

Mots-clés : jusnaturalisme, administration coloniale, esclavage indigène, consentement, liberté

AUTEURS

ANTÔNIO DAVID

Universidade de São Paulo

CARLOS ZERON

Universidade de São Paulo