



HAL
open science

Le mariage des infidèles au XVIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale

Charlotte de Castelnau-L'Estoile

► To cite this version:

Charlotte de Castelnau-L'Estoile. Le mariage des infidèles au XVIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale. Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée, 2009, 121/1, pp.95-121. hal-02025674

HAL Id: hal-02025674

<https://u-paris.hal.science/hal-02025674>

Submitted on 19 Feb 2019

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

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

Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale

Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE

LA RÉACTUALISATION
D'UNE ANCIENNE QUESTION : LE MARIAGE
DES CONVERTIS AU XVI^e SIÈCLE¹

Des sept sacrements, le mariage est probablement celui qui a posé le plus de difficultés à l'institution ecclésiastique. Sa nature et son pouvoir de conférer la grâce restent longtemps en débat et ce n'est qu'au Concile de Florence en 1439 qu'il est définitivement reconnu comme sacrement par l'Église. Tout au long des XII^e et XIII^e siècles, moment d'élaboration de la doctrine classique du mariage, théologiens et juristes cherchent à expliciter comment le mariage est signe « d'une chose sacrée »². À la différence des autres sacrements (le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la confession, l'extrême onction et l'ordination), le mariage n'est pas considéré par l'Église seulement comme une institution divine. Le mariage est aussi reconnu comme une institution humaine, un lien

qui unit un homme et une femme pour s'assurer une descendance légitime au sein de la société des hommes. L'Église dans la construction et l'application de sa théorie du sacrement de mariage a été ainsi obligée de tenir compte de la société laïque et de sa conception du mariage. Les logiques des familles, de la société ou du pouvoir n'ont pas toujours été dans le même sens que l'Église. Le contrôle ecclésiastique sur les pratiques sociales liées au mariage est à l'origine d'une intense activité juridique dont les archives ecclésiastiques portent la trace³.

Le fait que l'Église tienne compte d'autres logiques que la sienne est très manifeste dans la question du mariage des infidèles convertis qui se pose dès les origines de l'Église. Comme le souligne Jean Gaudemet dans son livre sur *Le Mariage en Occident*, « L'Église naît dans le monde romain. Dans cet immense Empire, où sont réunis des peuples de traditions très différentes, les

1. Je remercie vivement l'École française de Rome qui m'a accordée une année de recherches en 2004-2005 pour travailler sur les questions missionnaires depuis Rome ainsi que la possibilité d'organiser deux rencontres sur le thème des *dubia circa sacramenta* (mai 2005 et février 2007). Au cours de cette année de recherches, j'ai exploré la dimension romaine d'un dossier sur les mariages indiens au Brésil, travaillé en partenariat avec l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha. La partie commune de notre travail sur le sujet sera publiée prochainement. La prise en compte de la dimension romaine de ces questions de doutes sur les sacrements s'est faite dans un constant dialogue avec mes collègues italiens, Giovanni Pizzorusso et Paolo Broggio que je remercie ici pour leur générosité intellectuelle. Mes remerciements vont aussi à Jacqueline Gréal pour sa précieuse aide pour les traductions du latin, à Isabelle Poutrin et Pierre-Antoine Fabre pour leur relecture attentive. Les erreurs restent néanmoins de mon entière responsabilité.

2. Pour une approche synthétique et d'une grande clarté sur la question du mariage et l'élaboration juridique et théolo-

gique de la doctrine classique du lien matrimonial, il faut se reporter au livre de J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987. Sur la question du sacrement, voir p. 188-191. Voir également R. Naz, *Mariage en droit occidental*, dans Id. (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VI, Paris, 1957, p. 740-787. A. Vacant et E. Mangenot, *Mariage*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX-2, Paris, 1927, p. 2044 -2335.

3. Pour l'Italie de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne, on peut se reporter aux volumes, *I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani* dirigés par S. Seidel Menchi et Diego Quaglioni, et notamment au second volume S. Seidel Menchi et D. Quaglioni (dir.), *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, t. II, Bologne, 2001. Pour une présentation générale de la question des doutes sur le sacrement avant et après Trente, voir S. Seidel Menchi, *Percorsi variegati, percorsi obbligati. Elogio del matrimonio pre-tridentino*, p. 17-60 et D. Quaglioni, « Sacramenti detestabili ». *La forma del matrimonio prima e dopo Trento*, p. 61-79.

usages matrimoniaux varient selon les lieux, les peuples, les groupes sociaux»⁴. Dès les origines, l'Église reconnaît que le mariage peut exister sous des formes différentes dans les diverses sociétés humaines, mais elle considère que seul le mariage chrétien accomplit la loi divine. Le mariage des nouveaux convertis au christianisme est une question classique pour la théologie et le droit canon. Il s'agit de concilier les unions infidèles et la conversion au christianisme; ce qui pose de nombreuses difficultés. De Saint Paul à Saint Thomas d'Aquin, il existe une tradition d'autorités qui ont donné des réponses à ces questions. L'ouverture missionnaire du XVI^e siècle marque une nouvelle étape; la tradition est alors repensée et formulée par les théologiens et les juristes à partir des problèmes posés par ces nouveaux infidèles que l'Église cherche à convertir. Au fur et à mesure de l'expansion européenne, les interrogations sur le sujet du mariage des convertis se multiplient depuis les différents espaces missionnaires (Mexique, Pérou, Brésil, Japon, Philippines, Paraguay, Nouvelle-France etc...) ⁵.

Selon la doctrine classique de l'Église telle qu'elle est formulée par Saint Thomas au milieu du XIII^e siècle, le mariage (*matrimonium*) qui se distingue de l'union sexuelle passagère (*coniunctio sexuum*) est reconnu comme une institution à la fois humaine et divine, qui existe au regard des trois catégories de loi, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine⁶. Le mariage est une institution naturelle liée au penchant naturel qu'ont les hommes de vouloir s'assurer une descendance

et donc des unions stables. Saint Thomas précise cependant qu'à certaines époques de l'histoire de l'humanité, on ne connaissait pas le mariage et il cite Cicéron : «les hommes à l'origine étaient des sauvages (*sylvestres*), personne ne connaissait ses propres enfants, ni d'unions certaines»⁷. Le mariage est donc une réalité naturelle qui ne découle pas directement de la nature humaine, mais il est le résultat d'une inclination de la nature humaine que réalise le libre arbitre. Cette nuance importante explique que l'on puisse dire que certains peuples ne connaissent pas l'institution naturelle du mariage mais seulement des unions passagères. Le mariage lorsqu'il existe, est une institution humaine soumise à la législation civile, aux coutumes de chaque société. Le mariage par la volonté du Christ est devenu une institution supranaturelle, un sacrement destiné à perpétuer l'Église qui est constituée de l'assemblée des fidèles⁸. Un mariage infidèle qui est donc un mariage selon la loi naturelle et selon les lois d'une société humaine particulière, reste valide après la conversion au christianisme. Par le baptême des conjoints, il devient un sacrement, un mariage selon la loi divine.

Cette conception du mariage a ainsi obligé les religieux à s'intéresser aux coutumes matrimoniales des autres peuples. La méthode de la *tabula rasa*, – ce mirage missionnaire qui consiste à vouloir détruire toute trace du passé païen –, n'est en effet pas envisagée dans le cas des mariages. Pour pouvoir implanter le mariage chrétien dans ces sociétés, les missionnaires doivent tenir compte des règles des unions matrimoniales des païens.

4. J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 21.

5. Sur le cas mexicain, voir l'ouvrage de P. Ragon, *Les Indiens de la découverte Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, 1992 qui montre bien l'élaboration de la doctrine théologique et juridique du mariage des infidèles. Il est complété par une autre étude du même auteur, Id., *Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI*, dans D. Robichaux, *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, unas miradas antropológicas*, México, 2003, p. 55-73. Pour l'Amérique, voir l'ouvrage de D. Ripodas Ardanaz *El matrimonio en Indias realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977, qui s'intéresse plus largement au droit religieux et civil du mariage aux Indes et qui est très précieux, à cause du grand nombre de sources qu'il brasse. Pour le Japon, voir J. López Gay S. J., *El matrimonio de los Japoneses. Problema, y soluciones segun un ms. Inédito de Gil de la Mata, S J (1547-1599)*, Rome, 1964.

6. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, 1986. Sur les

différents types de loi *Summa* II-I, q. 91-95.

7. Le traité sur le mariage de saint Thomas d'Aquin se trouve dans le Supplément à la troisième partie de la *Somme Théologique* connu comme le *Supplementum* (Suppl.). Il a été écrit par un des compagnons de Saint Thomas qui a repris les idées de son maître sur le mariage qui sont exposées dans le *Commentaire du IV^e Livre des Sentences de Pierre Lombard* et dans la *Somme contre les Gentils*, C.G. III-cap. 122-127 et C.G. IV cap. 78. Nous nous appuyons ici sur le traité sur le mariage qui est la base à partir de laquelle les théologiens du XVI^e siècle réfléchissaient. J'ai consulté l'édition S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae, Supplementum tertiae partis*, Ottawa, 1945.

8. *Suppl.*, 41, 1-2 : *Utrum matrimonium sit naturale. [...] Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia sicut dicit Tullius, in I Rhetoric. «homines a principis sylvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos nec certas nuptias», in quibus matrimonium consistit.*

Il ne s'agit pas tant de leur part, de respect des autres, mais de respect de soi : la conception occidentale du mariage implique qu'on s'intéresse à la conception du mariage que les autres ont. La réflexion sur le mariage des Infidèles inclut ainsi une attention aux coutumes indigènes que l'on ne retrouve pas dans la réflexion sur les autres sacrements. Dans le cas du sacrement du mariage, on ne doit pas seulement adapter un rituel chrétien à une réalité différente (l'utilisation comme saint chrême d'un matériau local, ou la traduction de la formule de baptême dans une langue barbare), mais il faut conserver au maximum une réalité indigène (le mariage des infidèles) en la transformant en mariage chrétien et, pour ce faire, assouplir les règles chrétiennes. Cette attention aux coutumes des autres n'est pas une fin en soi, mais une étape dans le processus de diffusion d'un modèle relativement strict et rigide, le modèle chrétien et occidental.

Dans l'effort de l'Église missionnaire, l'imposition du mariage chrétien est un moment fondamental et difficile. En période d'évangélisation et de conversion, le mariage n'est pas le «dernier» des sacrements, place qu'il occupe dans la liste des sacrements de l'Église. En effet, le mariage est alors indissociablement lié au baptême des adultes. Les missionnaires doivent avoir réglé la question du mariage du converti en même temps qu'ils le baptisent, sinon le néophyte se retrouve immédiatement en situation de péché mortel. Les missionnaires hésitent ainsi à baptiser les catéchumènes à cause de leur situation matrimoniale qu'ils jugent non conforme aux règles de l'Église. Quant aux infidèles, ils répugnent également à demander le baptême à cause des conséquences matrimoniales que la conversion au christianisme implique. Après le baptême, le néophyte devra renoncer à la polygamie, pratique sociale très

importante chez les élites de la plupart des peuples amérindiens, et il ne pourra plus contracter le type d'alliance traditionnellement privilégiée, qui se trouve souvent être dans des degrés de parenté interdits par l'Église. Ce double obstacle pour la conversion que représente l'imposition du mariage chrétien, tant aux yeux des missionnaires, qu'aux yeux des convertis potentiels, est bien exprimée par le père jésuite Francisco Pinto, missionnaire au Brésil, à qui sa hiérarchie a commandé un avis sur le mariage des indigènes : «Les déterminations des mariages sont très laborieuses pour celui qui s'occupe de la conversion et elles scandalisent les Indiens et empêchent leur conversion»⁹.

Il est important de souligner que les missionnaires ont immédiatement recours à la papauté pour tenter de résoudre les difficultés qu'ils rencontrent. En 1524, l'année même de leur arrivée au Mexique, les missionnaires franciscains adressent une demande de clarification à la papauté sur cette question de la transformation des mariages indigènes en mariages chrétiens¹⁰. Ces questions sont, du point de vue du droit canon, des doutes sur le sacrement du mariage des infidèles convertis, des *dubia circa sacramenta*¹¹. Le doute se situe à l'intérieur de l'orthodoxie, il est soit une question sur un point de doctrine que le religieux cherche à éclaircir soit une demande d'éclaircissement sur l'étendue de ses pouvoirs ecclésiastiques. Les doutes des franciscains mexicains portent sur le fait de savoir si les unions des indiens mexicains sont des mariages selon la loi naturelle et sur la manière dont on peut concilier les règles des mariages mexicains et les règles du mariage chrétien, notamment sur la question de la polygamie.

Les missionnaires du Mexique s'abstiennent de marier les Indiens tant qu'ils ne reçoivent pas de

9. *As determinações dos casamentos são muito trabalhosas pera quem anda na conversão e dão aos Índios escandalo e impedimento à conversão.* L'information de Francisco Pinto (1552-1608) simple missionnaire d'Indiens au Brésil sur les mariages se trouve dans le manuscrit intitulé *Cousas do Brasil*, à la Bibliothèque Publique d'Évora (dorénavant BPE) CXVI/1-33, fol. 133-134 Francisco Pinto Informação dos casamentos dos Índios do Brasil. Elle a été publiée dans S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. II, Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938, p. 625.

10. P. Ragon, *op. cit.*, p. 21 et également J. Ignasi Saranyana, *Teología en América latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* Vol. 1, Madrid-Frankfurt, 1999. Dans les deux ouvrages, la source de cette information du recours à la papauté dès 1524 sur le point précis du mariage est l'Historia eclesiástica de Mendieta.

11. Sur la notion de doute, voir R. Naz, *Doute*, dans Id., *Dictionnaire de droit canonique*, vol. IV, Paris, 1949, p. 1437 et «Le temps des doutes» par P. Broggio, Ch. de Castelnaud et G. Pizzorusso.

réponses du pape, réponse qui leur parvient sous la forme de la bulle de Paul III de 1537 *Altitudo Divini Consilii* qui, outre la question des baptêmes de masse des Indiens, règle en principe celle des mariages des Indiens convertis. La papauté intervient cependant une nouvelle fois sur les mariages des Indiens polygames en 1571 avec la bulle de Pie V *Romani Pontificis* qui est exclusivement dédiée à ce sujet. En 1585, est proclamée une bulle de Grégoire XIII *Populis ac Nationibus*, consacrée uniquement au mariage des esclaves convertis, africains et indiens, au Brésil. Ces bulles pontificales sont les trois textes pontificaux les plus importants sur le sujet du mariage chrétien des infidèles convertis au XVI^e siècle¹². Leur importance se poursuit bien au-delà du XVI^e siècle; ces textes deviennent les références incontournables pour le mariage des infidèles pour toute la période moderne et contemporaine et ils ne s'appliquent pas aux seules régions explicitement nommées, mais sont étendues à toutes les régions comparables. Ils sont parmi les rares bulles citées *in extenso* dans le *Code de Droit Canon* de 1917, preuve de leur importance pour l'Église¹³.

Les papes du XVI^e siècle interviennent aussi pour dispenser les néophytes des empêchements d'affinité et de parenté au troisième et quatrième degré : Paul III en 1537, Pie IV en 1563¹⁴, Pie V en 1567¹⁵ et enfin Grégoire XIII en 1576¹⁶. Ils donnent également des pouvoirs spirituels étendus (*facultates*) aux religieux qui ne sont pas forcément

curés pour qu'ils puissent marier les indiens. Ainsi, tout au long du XVI^e siècle, la papauté est-elle intervenue sur la question des mariages en terres missionnaires, de deux façons complémentaires, en distribuant des « facultés » aux évêques, curés et ordres réguliers, notamment aux jésuites, pour faciliter le labeur missionnaire et, en faveur des néophytes, par l'octroi de « dispenses » et de « privilèges » censés rendre plus souples les règles du mariage chrétien. Comme le dit le jésuite Acosta en 1576 ce serait une forme d'incompétence « d'obliger ces faibles Indiens à respecter ce que les chrétiens forts et anciens ne respectent qu'avec peine »¹⁷. Les textes pontificaux redisent « le manque de fermeté de tels hommes », leur incapacité à supporter la continence et la volonté de l'Église que les convertis ne se détournent pas de la foi à cause du mariage. Les mesures pour rendre plus facile le mariage chrétien des Infidèles convertis, sont présentées comme le résultat du sentiment d'amour paternel des papes à l'égard de ces populations nouvellement chrétiennes – Pie V parle de *paterno affectu*, Grégoire XIII de *paterna pietate*.

Cette importante activité législatrice sur le mariage des infidèles de la part de la Papauté tout au long du seizième siècle a été peu prise en compte par les historiens du catholicisme¹⁸. Cette série de bulles a été plutôt étudiée par les spécialistes de droit canon dans une perspective interne de jurisprudence missionnaire¹⁹. Les historiens qui

12. On les trouve dans J. Metzler, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Cité du Vatican, 1991, 2 vols. *Altitudo Divini Consilii*, dans vol. I, doc. 83, p. 361-364, *Romani Pontificis* dans vol. II, doc. 263, p. 894-5, *Populis ac Nationibus* dans vol. II, doc. 430, p. 1228-30.

13. Dans le Code de 1917, can. 1125. *Ea quae matrimonium respiciunt in constitutionibus Pauli III Altitudo, 1 Iun. 1537; S Pii V Romani Pontificis, 2 Aug. 1571; Gregorii XIII Populis, 25 Ian. 1585, quaeque pro peculiaribus locis scripta sunt, ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur*. Dans les annexes du Code de 1917, on trouve huit constitutions pontificales citées *in extenso*, parmi elles, les trois bulles du XVI^e siècle sur le mariage des infidèles sont transcrites comme documenta VI, VII et VIII. *Codex Iuris Canonici*, Rome, 1918. Dans le code révisé de 1983, les can. 1148-1150 renvoient aux mêmes points de droit, mais les bulles ne sont plus citées.

14. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 191, p. 731 : *Euberans et indefessus*, 15 juin 1563.

15. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 211, p. 777 : *Cum gratiarum omnium*, 15 décembre 1567.

16. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 342, p. 1065 : *Provisionis nostrae*, 28 novembre 1576.

17. J. de Acosta *De Procuranda Indorum Salute*, CSIC, Madrid, 1987, vol. 2, p. 467.

18. Les historiens jésuites des missions se sont intéressés à l'histoire de ces bulles. Citons d'abord l'article de L. Lopetegui S. J., *La Constitución «Romani Pontificis» de San Pio V del 2 de agosto de 1571*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, p. 487-511, qui propose une analyse historique du contexte de la bulle. Son article a eu un rôle déterminant dans ma réflexion, notamment parce qu'il révèle la dimension polémique de cette affaire (les critiques d'Acosta à la bulle), dimension qui est le plus souvent camouflée dans les études faites par les ecclésiastiques. Il faut citer également les documents publiés par J. Wicki S. J., *Einige dokumente zur vorgeschichte der Konstitution Pius V «Romani Pontificis» (2 aug 1571)*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 26, 1957, p. 212-217, qui ne vont pas dans le même sens que l'article de L. Lopetegui que, curieusement, J. Wicki ne cite pas.

19. P. Puhota Rayanna SI, *De constitutione S Pii Papae V «Romani Pontificis» (2 Augusti 1571)*, Rome, 1938. G. Oesterle O.S.B. présente cette perspective canoniste dans l'article privilège paulin, dans R. Naz, *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280.

ont étudié la question des mariages en terre de mission, se sont moins intéressés au volet pontifical de l'affaire²⁰. Les trois bulles n'ont pas été mises en perspective les unes par rapport aux autres et elles n'ont pas été décryptées du point de vue romain. Il faut aussi souligner le caractère très méconnu de la bulle de Grégoire XIII sur le Brésil. Sa titulature très spécifique a fait que beaucoup ont pensé qu'elle ne prenait sens que par rapport au Brésil considéré comme une terre marginale. Les historiens du Brésil ne la citent pas beaucoup, notamment le père Serafim Leite, auteur d'une classique histoire de la Compagnie de Jésus au Brésil qui la commente de manière très succincte car elle témoigne à sa façon de l'engagement esclavagiste des jésuites de la province qu'il cherche à camoufler²¹. On doit se demander pourquoi et dans quelles circonstances la papauté du XVI^e siècle est intervenue à trois reprises sur le mariage des infidèles.

Cette activité législatrice est d'autant plus notable qu'elle intervient à un moment de relatif effacement de la papauté sur les questions de mission et d'évangélisation. En effet, le cadre du Patronage royal, en germe dans les bulles de découverte du XV^e siècle et clairement redéfini au début du XVI^e siècle pour la Castille et le Portugal, rend toute intervention pontificale, dans les terres de mission, difficile. Le recours à la papauté semble néanmoins évident dès 1524 pour ces questions de mariage qui relèvent du dogme. Il faut donc mettre en perspective ces bulles pontificales sur le mariage des Infidèles avec le relatif silence de la papauté à l'égard des missions au

XVI^e siècle et son manque de moyens d'action face aux monarchies ibériques et aux ordres religieux²².

Enfin, la réflexion sur le mariage des infidèles n'a pas non plus été articulée, par les historiens, avec la réflexion plus générale sur la crise du mariage au XVI^e siècle, or elle est contemporaine. Dans son ouvrage classique sur *Le mariage en Occident*, Jean Gaudemet ne mentionne pas la question du mariage des infidèles lorsqu'il aborde la « Crise du XVI^e siècle » qui est provoquée à la fois par les Réformateurs qui contestent la doctrine classique du mariage (formation du lien, théorie des empêchements, introduction du divorce) et par les États laïcs qui cherchent à concurrencer l'Église dans le droit du mariage. La quasi absence de références à l'Amérique au Concile de Trente est ainsi toujours soulignée par les spécialistes comme la preuve de la faible importance, pour la hiérarchie centrale de l'Église au XVI^e siècle de l'expérience évangélisatrice et missionnaire. Pourtant, les bulles sur le mariage des infidèles émanent des papes qui ont réuni le Concile, ou qui en ont appliqué les décrets. Inversement, le mariage est l'un des champs de réforme importants du Concile. La XXIV^e session lui est consacrée en novembre 1563 et l'historiographie considère qu'il y a une véritable coupure entre l'avant et l'après concile en ce qui concerne le mariage²³. Le plus célèbre des canons sur la réforme du mariage, connu sous le nom *Tametsi* est ainsi une tentative de limiter les mariages clandestins. Avant le concile, régnait le triomphe de la conception du mariage comme pur contrat

20. P. Ragon, *op. cit.*, ne s'intéresse dans son ouvrage qu'à la bulle de Paul III qui concerne le cas mexicain (voir p. 110 sq). L'ouvrage de D. Ripodas Ardanaz, *op. cit.*, s'intéresse à la série des mesures pontificales, mais ne centre pas son étude sur la papauté elle-même.

21. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil...* cit., p. 291-298.

22. Sur la question du pape et des missions au XVI^e siècle, l'historiographie est en voie de renouvellement ainsi que le montre ce volume. Pour une présentation de l'état de la question et des nouvelles perspectives, je renvoie aux nombreux articles de Giovanni Pizzorusso. Entre autres, L. Codignola et G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle : Rome sur la voie de la centralisation*, dans L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris, 1996,

p. 489-512. Voir également G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, dans J. Martinez Millan (dir.), *Felipe II (1527-1598) Europa y la monarquía Católica*, vol. III, Madrid 1998, p. 321-333. Et enfin, G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo : tracce di una ricerca*, dans P. Broggio et al. (dir.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, 2007, p. 55-85.

23. Le décret *Tametsi* est publié dans G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques*, t. II-2, Paris, 1994, p. 1530. Sur les effets de ce décret, voir S. Seidel Menchi, *Percorsi variegati, percorsi obbligati. Elogio del matrimonio pre-tridentino...* cit., p. 17-60 et D. Quagliani, « *Sacramenti detestabili* »... cit., p. 61-79. La coupure tridentine est néanmoins parfois surestimée, dans certains pays, les décrets du Concile ne furent pas proclamés et nombre de pratiques préconciliaires se maintinrent.

consensuel entre les deux époux. Le décret émet de nouvelles règles précises pour solenniser la célébration des mariages (avec proclamation de bans préalables à trois reprises, célébration dans l'Église, avec la présence du curé) qui, de fait, rendent les mariages clandestins (sans autorisation parentale) difficiles. Il faut alors se demander comment la réflexion théologico-juridique sur le mariage des infidèles s'inscrit dans la réflexion plus générale de l'Église sur le mariage au XVI^e siècle. Les sources plaident dans ce sens : tout traité sur le mariage comporte des réflexions sur le mariage des infidèles. Ainsi, en 1531, le dominicain Francisco de Vitoria, dans sa leçon *De Matrimonio* prononcée à Salamanque, à propos de la dissolution du mariage de Henri VIII et de Catherine d'Aragon ajoute un corollaire sur le mariage des infidèles convertis²⁴.

Tels sont les différents axes d'analyse pour comprendre la résolution par la papauté du XVI^e siècle des doutes sur le mariage des infidèles. Dans le cadre de cet article qui est une étape dans un parcours de recherche plus large sur la question du mariage dans la construction d'un catholicisme mondial à partir du XVI^e siècle, je souhaiterais présenter un moment précis de cette histoire. En 1571, le pape Pie V prononce la bulle, *Romani Pontificis*, sur le remariage des Indiens polygames sans précision de lieu – ce nouveau texte est censé mettre fin à des difficultés non résolues par la bulle *Altitudo Divini Consilii* de Paul III de 1537 –. Ce texte suscite beaucoup de critiques de la part des théologiens, qu'on ne peut comprendre qu'à la lumière de la tradition de l'Église qui vient d'être reformulée à partir du cas mexicain. En 1585, le successeur de Pie V, Grégoire XIII prononce une bulle, *Populis ac Nationibus*, sur le mariage des esclaves indiens et africains convertis au Brésil. Ce texte est certes une réponse à des doutes des missionnaires du Brésil mais il est aussi une forme de réponse aux critiques suscitées par la bulle de 1571 et un point d'aboutissement de la réflexion sur le mariage des infidèles convertis au XVI^e siècle. Quel lien établir

entre les deux bulles de 1571 et 1585? Quels enjeux représentent-elles pour les terrains missionnaires mais aussi pour la Curie romaine? Pourquoi une nouvelle intervention pontificale sur le remariage des infidèles convertis semble nécessaire à la fois aux jésuites du Brésil et au pape Grégoire XIII en 1585?

J'utilise comme sources principales pour cette enquête sur les doutes à propos du mariage des infidèles, l'ouvrage du père jésuite José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, écrit au Pérou entre 1572 et 1576 et publié en Espagne en 1588, qui commente la bulle de 1571²⁵. L'autre source est moins connue, il s'agit d'un manuscrit inédit que nous présenterons plus loin : provenant de la bibliothèque de l'université jésuite d'Evora, ce manuscrit contient différents avis, écrits entre 1572 et 1584, qui sont des commentaires de la bulle *Romani Pontificis* de 1571, à la lumière du contexte brésilien. À travers l'exemple précis du remariage des infidèles, il s'agit de voir comment fonctionnent les interventions de la papauté sur les mondes extraeuropéens au XVI^e siècle.

LA SCIENCE DU MARIAGE DES INFIDÈLES : THÉOLOGIE, DROIT CANON ET ETHNOGRAPHIE

Le *De Procuranda Indorum Salute* du père José de Acosta est un manuel à l'usage des missionnaires du Nouveau monde, il contient ce qu'un missionnaire bien formé doit savoir pour pouvoir œuvrer efficacement au salut des Indiens. Le livre VI porte sur l'Administration des Sacrements et comporte quatre chapitres sur l'administration du mariage aux Indiens où Acosta présente la tradition théologique à l'égard du mariage des infidèles convertis et donne son avis sur les doutes qui persistent et sur leur résolution par la papauté²⁶. Le premier chapitre consacré au mariage (Livre VI, ch XX), intitulé «Rites matrimoniaux parmi les Indiens» s'ouvre ainsi :

Sur la question du mariage, le curé devra posséder un vaste champ de connaissances. Non seulement il

24. F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1960, p. 936.

25. Le *De Procuranda Indorum Salute* présente un bilan critique de l'expérience de la première évangélisation du Pérou et le nouveau programme d'évangélisation de l'Église tridentine en Amérique, qui, selon Acosta, doit être menée par les jésuites nouvellement arrivés au Pérou. Voir J. C. Estens-

oro-Fuchs, *Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*, Lima, 2003, p. 184-194.

26. Le livre IV sur l'administration des sacrements comporte trois chapitres sur le baptême, un sur la confirmation, quatre sur l'eucharistie, sept sur la confession, un sur l'extrême-onction, un sur le sacerdoce et quatre sur le mariage.

doit savoir qu'il s'agit d'un sacrement de l'Église nécessaire pour surmonter et remédier à la faiblesse de la plupart des hommes. Mais aussi il doit savoir que les infidèles ont aussi leurs unions dont il faut connaître l'usage, le rituel, l'abus et aussi les erreurs, afin, comme il arrive souvent, de ne pas annuler des mariages véritables ou de ne pas considérer comme des mariages des turpitudes²⁷.

Par ces quelques mots, Acosta résume la pensée riche et complexe de l'Église sur le mariage des infidèles, héritage d'une longue tradition qui vient d'être repensée à la lumière des difficultés des missionnaires de la Nouvelle Espagne. L'ouvrage *Speculum Conjugorum*, de l'augustin Alonso de la Veracruz, titulaire de la chaire de théologie de l'université de Mexico, écrit en 1546, publié en 1556 et traduit en espagnol en 1572, est alors la référence de la pensée sur le mariage des Indiens dont Acosta présente une forme de *compendium* à l'usage des missionnaires.

Pour marier chrétiennement les indiens, il faut d'abord savoir si leurs unions antérieures étaient de « véritables mariages ». La définition du mariage donnée par Pierre Lombard au milieu du XII^e siècle, était considérée comme une définition universelle du mariage : « Par conséquent, les noces, ou le mariage, sont l'union maritale d'un homme et d'une femme, entre des personnes légales qui maintiennent une vie commune »²⁸. Le mariage de droit naturel était en principe monogame (deux personnes). Les deux personnes devaient pouvoir légalement (selon les règles de la société à laquelle elles appartenaient) s'unir charnellement. Leur cohabitation devait être de type marital (entraide entre les époux, éducation des enfants) et résulter d'un consentement exprimé par des paroles ou des signes. L'union devait être considérée comme indissoluble afin que l'acceptation de la vie commune ne soit pas conditionnelle.

La notion de mariage naturel renvoyait en fait à une norme, à un modèle précis qui, malgré sa prétention à être universel, reflétait les conceptions occidentales²⁹. D'autres formes d'union sexuelle pouvaient exister (*coniunctio sexuum*) mais elles ne constituaient pas des mariages véritables selon la loi naturelle.

Les missionnaires sont donc invités à évaluer les unions matrimoniales indiennes pour mesurer si elles entrent dans la catégorie de mariages selon la loi de nature. Acosta évoque alors cette science particulière qu'il qualifie de « très coûteuse » (*molestissimi negotii est*) et qui consiste à s'intéresser à ce « déluge de barbares » (*in tanta barbarorum illuvie*), à « l'infinité de cérémonies et de lois très diverses ». Le jésuite parle de « l'érudition » des spécialistes des régions et des peuples infidèles. On a là la description négative d'une ethnographie des mœurs matrimoniales dont l'Église ne peut faire l'économie mais qu'elle ne valorise pas. Science de l'observation, du détail, du particulier : il s'agit de scruter au plus près les coutumes pour voir si ces unions sont des mariages naturels. Deux types d'expertise sont sollicités : celle des hommes du terrain, les missionnaires, spécialistes en langues et coutumes indiennes qui décrivent les coutumes et celle des spécialistes du mariage (les professeurs de théologie et les canonistes) qui vont évaluer les coutumes en les comparant à la norme du mariage naturel³⁰. Acosta propose d'ailleurs une description des coutumes matrimoniales des seuls Indiens qu'il connaît directement, les Indiens du Pérou. Ceux-ci ont selon lui des mariages selon la loi naturelle mais ils ont aussi des unions qui sont des abominations au regard de cette loi comme par exemple les unions incestueuses des empereurs incas.

Les textes de description des coutumes ne sont pas considérés par Acosta comme ayant un intérêt savant. Ils ont seulement un usage pratique : il

27. De Procuranda Indorum Salute... cit., p. 458 : *In matrimonio tractando latior campus occurrit, in quo parochio multa necessario cognoscenda erunt non solum quod sit Ecclesiae sacramentum excipiendae et sanandae multorum infirmitati necessarium, sed quod infideles quoque sua coniugia habeant, quorum usum et ritum, abusum quoque et errores cognoscere oporteat, ne, quod non raro contingit, aut vera matrimonia dirimantur aut pro matrimoniis flagitia teneantur.*

28. *Sunt ergo nuptiae vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.* P. Lombard, *Sententia*, vol. 192 col. 910, P. Lombard, *Sententiae*, dans J.-P. Migne, *Patrol. Lat.* t. 192,

col. 910.

29. La loi naturelle a été imprimée par Dieu dans tous les hommes selon Thomas d'Aquin (*Summa* II-I, q. 91). L'expérience des sauvages américains va provoquer « la chute de l'homme naturel » pour reprendre le beau titre du livre de Anthony Pagden consacré aux conséquences intellectuelles de la découverte, de la résurgence du thomisme à sa remise en cause. A. Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, 1986.

30. Ce type de savoir nécessaire au missionnaire est décrit dans le livre IV du *De Procuranda Indorum Salute*.

s'agit de déterminer la « validité du mariage de ces infidèles », de dire en quoi ces unions se rapprochent du mariage naturel. Ces textes ethnographiques n'ont pas été suscités par la curiosité des missionnaires mais ils ont été faits dans un objectif très précis d'évaluation des unions indigènes³¹.

Quel que soit le terrain missionnaire (Mexique, Japon, Pérou, Brésil...), le modèle de description est le même car il s'agit toujours de ramener au même universel, le mariage naturel. Les missionnaires abordent la question par une approche linguistique : le mot mariage existe-t-il ? Y a-t-il une différence entre le mot épouse et le mot concubine ? Les missionnaires décrivent ensuite les rituels qui marquent ces unions durables pour tenter de repérer un échange de consentement. La question de l'intention et de la durée de ces unions est essentielle : combien de temps durent-elles ? La répudiation se fait-elle sur un motif futile ? Le conjoint délaissé ou sa famille se sentent-ils lésés ? S'ils ne se sentent pas lésés c'est la preuve qu'il n'y a pas d'obligation maritale.

Cette grille de lecture assez stricte dicte la perception par les missionnaires des pratiques matrimoniales indiennes. Les descriptions de coutumes qui existent pour les différents terrains missionnaires, sont d'une grande précision, mais elles sont limitées à cet objectif d'évaluation à l'aune du mariage naturel. L'étude de la parenté faite par les missionnaires permet de pénétrer dans la culture ou l'organisation sociale des sociétés indigènes, mais elle est faite dans la perspective rappelée par Acosta « de conserver » ou « d'annuler » les unions des infidèles.

Si les unions indigènes ont été évaluées comme un mariage véritable selon la loi naturelle, alors l'Église doit les respecter et les nouveaux convertis doivent rester mariés avec leur conjoint du temps de l'infidélité. Si les unions indigènes ne sont pas considérées comme de mariages véritables, il n'est pas nécessaire d'en tenir compte et le nouveau converti peut se remarier avec qui il veut.

Chaque solution présente ses difficultés

propres pour les missionnaires. Quand on détermine qu'il faut respecter le mariage indigène comme ce fut le cas en Nouvelle Espagne, se posent beaucoup de problèmes pratiques, nés de formes d'incompatibilité entre ces unions indiennes considérées comme véritables et les règles du mariage chrétien.

La polygamie qui était pratiquée par nombre d'élites indigènes en Amérique est la principale difficulté. Il existait un long débat dans l'Église pour savoir si la monogamie était de droit naturel. D'un côté, on soulignait qu'Adam et Eve n'étaient que deux, mais de l'autre, il fallait pouvoir rendre compte de l'exemple des Patriarches de la Bible qui pratiquaient la polygamie. Thomas d'Aquin avait proposé une solution de compromis en distinguant les principes premiers et les principes seconds³². La polygamie n'est pas une interdiction divine de premier ordre car elle ne va pas à l'encontre de la fin première du mariage (la procréation et l'éducation des enfants) mais elle va à l'encontre de la fin seconde du mariage (l'association et la collaboration des époux). La polygamie des Indiens n'empêche donc pas que leurs unions soient des véritables mariages selon la loi naturelle. Par conséquent, un indien polygame qui se convertit doit demeurer avec son épouse. Se pose alors la difficile question du choix de l'épouse que l'Église mariera avec l'infidèle polygame converti.

La deuxième difficulté est le non respect des interdits de parenté et d'affinité de l'Église. Les unions indigènes étaient à la fois nombreuses (ce qui multipliait les interdictions par affinité) et largement endogames (ce qui posait des problèmes pour les interdits de parenté). En effet souvent le mariage préférentiel dans ces sociétés est un mariage interdit dans le mariage chrétien (chez les empereurs incas, frères et sœurs se marient légalement, chez les Tupi du Brésil, le mariage préférentiel est l'oncle utérin et sa nièce). Certaines pratiques tout à fait licites selon les règles des sociétés indigènes étaient sous le coup d'interdits dans le droit de l'Église. Comme le précisait Vitoria dans sa leçon sur le mariage de 1531, Thomas d'Aquin avait clairement affirmé

31. Sur la catégorie de curiosité missionnaire, voir Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Entre curiosité et édification : le savoir des missionnaires jésuites du Brésil*, dans *Science et Religion. De Copernic à Galilée (1540-1610)*, Rome, 1999 (Collection de l'École

française de Rome, 260), p. 131-157.

32. St Thomas d'Aquin Somme Théologique, *Suppl.*, 65, *De bigamis*. Art. 1 « *Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.* ».

que le droit divin positif (celui de l'Église) ne devait pas obliger les Gentils avant leur conversion. Chaque société humaine avait ses propres lois et les unions indigènes ne pouvaient être jugées légitimes qu'au regard des propres lois de la société où elles avaient été contractées. Il fallait avoir recours à des dispenses pour autoriser, pendant un certain temps, des mariages en principe interdits par l'Église³³.

Enfin, une autre difficulté à résoudre dans la transformation d'une union païenne en un mariage chrétien qui s'était plus posée dans les premiers temps de l'Église que dans le cas de l'Amérique, était la disparité de culte : si deux conjoints infidèles ne se baptisaient pas en même temps, leur union restait-elle valide?

Toutes ces questions n'étaient pas fondamentalement nouvelles, mais elles se posent de manière urgente à l'Église du XVI^e siècle qui puise dans la tradition théologique et juridique pour trouver des solutions.

Malgré les difficultés pratiques induites par la solution de considérer les unions indiennes comme valides, les missionnaires y étaient attachés, pour des raisons théologiques d'abord, mais aussi pour des raisons politiques. Cette solution était en accord avec la tradition théologique et il était important d'inscrire l'expansion missionnaire du XVI^e siècle dans une histoire millénaire. Dans le contexte de la Nouvelle Espagne des années 1530 et 1540, défendre les unions indigènes c'était également affirmer que les Indiens étaient aptes à la conversion et que l'on devait maintenir l'ancien édifice social indigène dans le nouvel ordre colonial chrétien où les missionnaires auraient eu un rôle primordial. L'idéal politique des missionnaires était que les communautés indiennes soient maintenues sur leurs terres à l'écart des colons et protégées par les missionnaires. Pierre Ragon parle de parti pris évident des missionnaires, celui

d'affermir la thèse de la validité des unions préhispaniques³⁴. Les coutumes indiennes sont décrites à partir de ce postulat. Au Mexique, les missionnaires insistent sur le rituel indigène des vêtements noués pour exprimer le consentement des époux qui apparaît ainsi comme un topos du discours missionnaire destiné à montrer qu'il y a une intention d'engagement matrimonial dans les unions indigènes.

Au début des années 1570, le missionnaire Acosta, dans le contexte de la réorganisation du Pérou indigène sous le gouvernement du vice-roi Toledo, partage aussi cette volonté d'affirmer la validité des unions matrimoniales indiennes. Les rites matrimoniaux des Incas et de leur noblesse qu'il décrit sont aberrants du point de vue de la loi naturelle, mais, selon lui, il s'agit d'abus nés de la tyrannie inca qui a perverti la loi naturelle. Acosta conclut sa description par la validité des unions indigènes car les gens du commun ont, dit-il, des unions conformes à la loi naturelle.

Le résultat des expertises de coutumes matrimoniales dépend ainsi des projets de sociétés coloniales. S'ils veulent maintenir un édifice social indien, les missionnaires insistent sur l'existence de mariages indiens considérés comme la base de la société. Au contraire dans un monde colonial où les institutions indigènes préeuropéennes ne sont pas considérées comme utiles, comme ce fut le cas au Brésil, prouver l'existence de mariages indiens n'a pas le même enjeu comme on le verra plus bas. Les réponses de terrain montrent que cet exercice de comparaison entre ce que les missionnaires perçoivent des unions indigènes et leur conception du mariage naturel reste finalement toujours une affaire d'opinion³⁵. La réponse est rarement tranchée, elle consiste, selon la méthode scolastique, à exposer des arguments contradictoires et proposer une décision argumentée. Souvent le doute persiste tant l'exercice de comparaison est difficile; les théologiens hésitent

33. La formule de Vitoria s'appuyant sur l'autorité de Saint Thomas d'Aquin est très claire : *omnes infideles contrahentes in gradibus ab Ecclesia prohibitis, si non constet esse iure naturali prohibitum, vere contrahunt et est ratum matrimonium* (« tous les infidèles contractant à l'intérieur des degrés interdits par l'Église, s'il n'apparaît pas qu'ils sont interdits de droit naturel, contractent véritablement »), in F. de Vitoria, *op. cit.*, p. 936. Cette logique du respect des règles matrimoniales des sociétés indigènes a été loin. Dans le cadre du Pérou révolté

des années 1560 un évêque a pu autoriser (pour des raisons politiques) le mariage incestueux des princes incas (entre frère et sœur), ce qui a provoqué la répréhension du pape Paul IV comme le raconte J. de Acosta, *De procuranda...* cit., p. 282-283.

34. C'est toute la thèse de l'ouvrage de P. Ragon, *op. cit.*, plus particulièrement p. 46-59 et 101-124.

35. Comme on le verra pour le cas du Brésil dans les avis des théologiens Manuscrit d'Évora, BPE CXVI/1-33.

cependant à dire que les Indiens n'ont pas de mariage naturel. Ils optent donc pour la solution de juger les unions indiennes comme des mariages véritables mais ils se trouvent alors confrontés aux conséquences de ce choix, qui est de devoir conserver des unions faites selon des règles appartenant à d'autres sociétés humaines pour les transformer en un mariage selon les critères chrétiens.

Toutes ces difficultés n'étaient pas fondamentalement nouvelles, mais elles se posaient de manière urgente aux missionnaires du XVI^e siècle, surtout dans la période où ils se trouvaient face à une population à convertir. En effet, elles concernaient avant tout la phase de transformation des unions préchrétiennes en mariage chrétiens. Pendant cette phase plus ou moins longue selon la configuration de la mission et la structure de la société coloniale, il avait donc fallu recourir à la tradition théologique et juridique pour trouver des solutions et à la papauté pour obtenir des privilèges, des dispenses et des facultés pour appliquer ces solutions. De manière significative, après avoir exposé la science nécessaire aux mariages des Indiens dans son chapitre *De ritibus matrimoniorum apud Indos*, Acosta intitule le chapitre suivant *De privilegiis per sedem apostolicam datis in matrimoniis indorum* (Des Privilèges accordés par le siège apostolique pour le mariage des Indiens).

PUISSANCE PONTIFICALE ET TRADITION THÉOLOGIQUE FACE À LA DISSOLUTION DU MARIAGE DES INFIDÈLES

Les questions sur le mariage chrétien des infidèles convertis affluent des terrains missionnaires vers Rome dès les années 1520. Face à ces demandes d'éclaircissement, la marge de manœuvre de la papauté est limitée. Elle ne peut pas en principe ignorer ou contourner la longue tradition théologique concernant le mariage des infidèles que nous allons présenter rapidement. Dans un passage célèbre de la *Première épître aux Corinthiens*, Saint Paul avait affirmé que la conversion au christianisme ne rendait pas caduc le mariage des Gentils et que l'Église ne devait pas

défaire les unions antérieures à la conversion (1 *Cor.7*, 12-15).

Au moment de l'élaboration de la doctrine classique du mariage, le mariage des infidèles avait fait cependant l'objet de débats importants dont le *Décret* de Gratien, somme de l'ancien droit compilé à Bologne, vers 1140, qui se présente comme une « concordance des canons discordants », porte la trace. La Cause 28 (q.1) qui traite du mariage des infidèles s'ouvre ainsi « Selon de nombreuses autorités, il n'y a pas de mariage entre infidèles » mais le dictum poursuit que « l'on trouve d'autres autorités par lesquelles il est prouvé qu'il y a mariage entre les infidèles ». Parmi ces autorités en faveur de l'authenticité du mariage entre infidèles, figure Augustin dont le *De adulterinis conjugiiis* est longuement cité. Dans son dictum final (post. c. 17) Gratien reprenant les différentes classifications qu'il vient de proposer pour les diverses étapes du mariage chrétien précise que le mariage des infidèles est un mariage légitime (*matrimonium verum*), parce qu'il est conclu selon les règles légales ou les usages de la région. Définir les mariages infidèles comme des mariages véritables impliquait que les mariages infidèles soient considérés par l'Église comme indissolubles. Cependant le mariage des infidèles ne pouvait pas être tout à fait égal au mariage des chrétiens promu au rang de sacrement. Le mariage des infidèles n'est pas un *matrimonium ratum*, parce qu'il n'est pas « ferme et inviolable ». Il était donc admis que les infidèles pouvaient contracter un mariage véritable et légitime (*matrimonium verum*) mais pas tout à fait achevé (*sed non ratum*), que seule la conversion, transformait en mariage *perfectum*, mariage qui réalisait pleinement « le sacrement du Christ de l'Église. » (dictum post c. 39). Cette distinction entre *matrimonium verum* et *matrimonium ratum* formulée par Hugues de Saint Victor († 1141) dans son traité *De Sacramentis* et reprise par Gratien était appelée à être abondamment utilisée par les théologiens du XVI^e siècle car elle permettait d'en certains cas de dissoudre les mariages infidèles³⁶.

Dans le cas des unions polygames, la question s'était posée de savoir quelle était parmi toutes les

36. Pour ce qui concerne la doctrine classique de l'Église voir J. Gaudemet, *op. cit.*, troisième partie « L'apogée classique », p. 133-272. Pour la nouvelle terminologie utilisée par Gratien dans les étapes du mariage voir p. 175-176 et sur le

mariage des infidèles, p. 202-203. Jean Gaudemet souligne que *ratum* a deux acceptions chez Gratien, le sens de consommé (l'union charnelle parfait le mariage), et le sens d'indissoluble (un mariage *ratum* est indissoluble).

unions, la véritable. La solution avait été donnée par Innocent III au début du XIII^e siècle en réponse à un doute provenant de l'évêque de Tibériade en Palestine : la première union était la véritable union, celle que l'Église devait respecter. La règle est intégrée dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), compilation des décisions juridiques des papes; elle est connue sous le nom *Gaudemus in Domino*³⁷. Ce principe de la primauté de la première épouse était peu propice aux conversions car il impliquait des situations concrètes douloureuses : le converti devait abandonner la femme avec qui il vivait au moment de son baptême pour retrouver la femme qu'il avait épousée en premier.

La papauté du XVI^e siècle doit en principe respecter toutes ces autorités. Elle doit cependant aussi répondre à la nouvelle situation d'ouverture missionnaire. Dans les années 1530, l'Église vit à l'heure des baptêmes de masse des Indiens de la Nouvelle Espagne et non plus à celle des conversions individuelles et rares des musulmans des royaumes latins d'Orient. La papauté ne peut donc pas ignorer la tradition, mais elle l'assouplit néanmoins en accordant des privilèges (des lois privées à destination d'un public particulier), des dispenses (des exemptions de la loi générale) et des facultés (des pouvoirs particuliers justifiés par des circonstances exceptionnelles).

La première intervention pontificale sur le sujet est contenue dans la célèbre bulle *Altitudo Divini Consilii* de Paul III en 1537³⁸. Le texte s'adresse à tous les évêques des Indes occidentales et méridionales et traite de la cure des âmes chez

les Indiens à qui le pape vient de reconnaître le statut d'hommes suivant la loi naturelle. Il aborde longuement le baptême pour reconnaître la validité des baptêmes de masse et fixer de nouvelles règles. Sur le mariage, Paul III tout en rappelant la règle selon laquelle le polygame qui se convertit doit épouser sa première femme, autorise le mari à épouser celle qu'il veut, s'il a oublié qui fut sa première épouse.

À propos de leur mariage, nous décidons qu'il faudra observer cela : ceux qui, avant leur conversion, avaient plusieurs femmes selon leur coutume et qui ne se souviennent plus de celle qu'ils ont épousé en premier, une fois convertis à la foi qu'ils gardent celle qu'ils veulent et qu'ils contractent mariage avec elle *per verba de praesenti* comme c'est la coutume. Mais ceux qui se souviennent de celle qu'ils ont épousée en premier, qu'ils renvoient les autres et retiennent celle-là³⁹.

Il s'agit donc d'un privilège, permettant de contourner l'obligation faite d'épouser la première épouse. Dans cette première intervention pontificale du XVI^e siècle sur le mariage des infidèles, le pape rappelle à la fois la règle de la validité des unions des Gentils, celle de la prééminence de la première union et autorise les missionnaires et les Indiens à les contourner, grâce à un motif relativement facile à évoquer, l'oubli. Le pape adoucit les règles de l'Église dans l'espoir de favoriser la conversion des Indiens qui n'auront pas l'obligation de retourner à leur première épouse. Il autorise d'ailleurs dans la suite du texte, les infidèles

37. Décrétales de Grégoire IX (1234), X-4-19-8 (*Liber IV, Titulus XIX De divortiis, capitulum VIII*) : les principes sont exposés dont celui-ci : *Si paganus prius plures uxores habebat, post fidem susceptam adhaerebit primae. Et si repudiata uxore cum secunda contraxerit, etiam post baptismum dimiter secundum et adhaerebit primae repudiatae.* (« Si un païen avait auparavant plusieurs femmes, après la conversion il restera avec la première. Même si, après avoir répudié son épouse, il en a épousé une seconde, après le baptême, il renverra la seconde et reprendra sa première épouse répudiée »). Puis vient la longue réponse de Innocent III à l'évêque de Tibériade qui commence par *Gaudemus in domino* et qui redit ce principe malgré les difficultés liées à son application en terrain missionnaire. On trouve les Décrétales sur le site de la Bibliotheca Augustana : www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre-4t19.html (mars 2009).

38. J. Metzler, *op. cit.*, vol. I, document n° 83. Pour le contexte

d'élaboration de cette bulle très importante voir J. Ignasi Saranyana, *Teología...* cit., p. 101 et P. Ragon, *op. cit.*, p. 110-113. La curie a été informée de la situation de la Nouvelle Espagne et notamment de la polémique qui oppose franciscains et dominicains sur la question des baptêmes collectifs, par envoi d'une lettre de l'évêque dominicain Julián Garcés au Pape Paul III, *De habilitate et capacitate gentium sive indorum Novi Mundi nuncupati ad fidem Christi apessendam et quam diligenter suscipiant.*

39. *Super eorum vero matrimonii, hoc observandum decernimus, ut qui ante conversionem plures iuxta illorum morem habebant uxores, et non recordantur quam primo acceperint, conversi ad fidem unam ex illis accipiant quam voluerint, et cum ea matrimonium contrahant, per verba de praesenti, ut moris est. Qui vero recordantur, quam primo acceperint, aliis dimissis, eam retineant.* J. Metzler I, *op. cit.*, document n° 83, p. 361. J'utilise ici la traduction in R. Naz, *op. cit.*

devenus chrétiens à faire des mariages dans le troisième degré d'interdiction de consanguinité et d'affinité, qui est en principe interdit par l'Église. Il s'agit d'une dispense (*concedimus*) valable pour un temps limité (*donec huic Sanctae Sedi super hoc aliud visum fuerit statuendum*).

Sur la question du mariage, la bulle de 1537 est un compromis. Elle prend clairement position sur le fait que les unions indigènes aux Indes sont des mariages selon la loi naturelle, mettant ainsi un terme à des années de débat qui avaient opposé les religieux et les colons de Nouvelle Espagne⁴⁰. Mais elle laisse une large liberté de manœuvre aux religieux et aux convertis dans le choix de la nouvelle épouse. Du point de vue de la tradition de l'Église et du principe d'Innocent III de la primauté absolue de la première épouse, le texte de Paul III innove. En ne condamnant pas la polygamie, il s'inscrit dans le courant thomiste rénové dont le théologien Thomas de Vio, connu comme Le Cajetan était le plus illustre représentant et qui avait été interpellé directement par les missionnaires du Mexique⁴¹. Le pape, selon Pierre Ragon, «mariait ouverture et fidélité à la tradition. Il acceptait ainsi de laisser agir un petit groupe d'hommes, tout à la fois soucieux de pragmatisme et fortement marqués par un courant évangéliste qui les invitait à la mansuétude»⁴².

Cette «générosité» du pape se retrouve également dans les facultés accordées aux ordres religieux pour dispenser *in utroque foro* les naturels des Indes qui avaient contracté au temps de l'infidélité des mariages jusqu'au second degré de parenté. En octobre 1549, alors que les jésuites portugais sont présents en Inde, au Japon et au Brésil, Paul III leur accorde de nombreuses

facultés, dont celles de dispenser dans des degrés illicites mais non prohibés par le droit divin⁴³.

Malgré ces premières interventions pontificales sur les questions missionnaires, l'Amérique et le monde extra-Européen sont largement absents au concile convoqué par Paul III dès 1537, et qui ne s'ouvrit à Trente qu'en 1545. En effet, Charles Quint, soucieux de faire respecter les prérogatives du Patronage, obtient en 1538 un bref de dispense pour les évêques des Indes. On invoqua la grande distance et le fait que les évêques étaient plus nécessaires en Amérique qu'à Trente. Il y eut néanmoins des «échos» de l'Amérique au Concile, notamment lors des discussions sur le mariage, même si les questions européennes étaient beaucoup plus centrales⁴⁴.

Lors de la discussion de la XXIV^e session sur les mariages clandestins (le décret sur les mariages est proclamé en novembre 1563), le général franciscain Fray Francisco de Zamora fit une intervention sur le mariage secret des Indiens de Nouvelle Espagne qui se mariaient clandestinement deux, trois, quatre fois. On a d'autres indices que ces questions sur le mariage des néophytes ont pu circuler pendant le Concile. Pendant son séjour à Trente, le général des jésuites Lainez reçoit des lettres sur le sujet, comme celle en provenance du Brésil écrite par le père Nóbrega le 12 juin 1561, lui demandant si les dispenses concernant les mariages concernent également les métis, fils de chrétiens c'est-à-dire de Portugais qui, dit-il, ont peu de différence avec des Indiens⁴⁵. De Trente, le secrétaire du général Polanco renvoie la lettre aux jésuites à Rome pour qu'ils demandent au Pape d'étendre les dispenses aux métis⁴⁶.

40. Les religieux de la Nouvelle Espagne au premier rang desquels, Alonso de la Veracruz, vont continuer à écrire sur le sujet, pour confirmer la décision pontificale et montrer que les unions indigènes sont des mariages légitimes, malgré les différences avec le mariage chrétien.

41. Ange de Clavasio et Sylvestre Mazolini, deux figures du thomisme rénové des tournants des XV^e et XVI^e siècles défendaient par contre la thèse d'Innocent III.

42. P. Ragon, *op. cit.*, p. 113

43. J. Metzler, *op. cit.*, vol I, document n° 152, p. 607 : 18 octobre 1549 *Licet debitum*.

44. F. Mateos, *Ecos de América en Trento*, dans *Revista de Indias*, 22, 1945, p. 559-605. Pour une révision de cette historiographie, E. Tánacs, *El Concilio de Trento y las Iglesias de la América española : la problemática de su falta de representación*, dans *Fronteras de la Historia*, 7, 2002, p. 117-139.

45. S. Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. III, doc. 52, Manuel da Nóbrega à Diogo Laynez, de São Vicente 12 juin 1561, § 22 : «Las gratias y facultades recibimos, de que usamos. Una duda nos quedo, y es si avran tambien las dispensaciones circa matrimonia contrahenda con los hijos de los christianos mestizos, porque algunos dellos son tales que dellos a los mismos gentiles ay poca differentia» («Nous avons reçu les grâces et les facultés et nous les utilisons. Un doute nous reste qui est de savoir si les dispenses concernent également les fils de chrétiens métis, parce que certains d'entre eux sont tels qu'il y a peu de différence entre eux et les Gentils eux-mêmes»).

46. *Ibidem*, cf la réponse de Polanco en marge : *Eadem ratio videtur; pero pidase en Roma que se estienda a los mestizos* (que l'on demande à Rome qu'on l'étende aux métis).

Il n'y eut peut-être pas au Concile d'évocation explicite du mariage des Infidèles convertis, mais on peut cependant lire des renvois implicites à la question des néophytes, dans les décrets dogmatiques et de réforme sur le mariage⁴⁷. Le mariage y est défini comme une institution de droit naturel : le premier canon sur le mariage rappelle que c'est le père du genre humain qui a décrété le lien perpétuel et indissoluble du mariage, transformé en sacrement par le Christ et Saint Paul. L'interdiction de la polygamie constitue le deuxième canon sur le sacrement. Le troisième canon rappelle la possibilité pour l'Église de décider ou d'annuler les causes d'empêchement. Ces grands principes (importance du mariage naturel, rejet de la polygamie, pouvoir de dispenser) sont aussi au cœur des discussions autour du mariage des convertis qui sont exactement contemporaines.

En juin 1563, Pie IV reprecise les facultés des «prêtres de la Compagnie de Jésus» en évoquant «les pieuses pétitions» qu'il a reçues des missionnaires de toutes les parties du monde qu'il énumère. La plus grande partie du texte concerne les mariages et les dispenses de parenté; Pie IV amplifie ainsi la sphère d'application des dispenses tout en restreignant la liberté des jésuites par rapport aux évêques⁴⁸. La primauté épiscopale réaffirmée avec force à Trente doit aussi concerner les terres de mission. Cette bulle de facultés quasiment contemporaine de la session du concile sur le mariage, est mue par une double volonté, réaffirmer le caractère exceptionnel des terres de mission et l'indulgence pontificale à l'égard du mariage des naturels, tout en commençant à affirmer les règles tridentines dans les régions les plus éloignées.

La papauté sort renforcée du concile de Trente. Aux lendemains de la clôture du concile, la primauté de l'évêque de Rome sur tous les

évêques de la chrétienté est affirmée et c'est la papauté qui est chargée de veiller à la mise en application des décrets du concile. Cette nouvelle puissance pontificale peut également être perçue dans la résolution des doutes concernant le mariage des Infidèles. Le pape prend en effet de plus en plus de liberté par rapport à la tradition théologique, sans doute aussi parce que les enjeux missionnaires prennent d'avantage d'importance. Les dispenses de Pie IV et Pie V autorisent des mariages dans des degrés de consanguinité et d'affinité proches. Mais c'est la bulle «*Romani Pontificis*» de Pie V en 1571 qui porte sur le remariage des polygames, qui est une véritable déclaration de la toute puissance pontificale⁴⁹. En effet, la bulle de Pie V s'inscrit dans la lignée de la bulle de Paul III car elle traite de la polygamie et du mariage des Infidèles convertis, mais elle va beaucoup plus loin.

Dans sa déclaration, Pie V commence par évoquer les difficultés que le mariage des infidèles convertis posent :

Nous avons appris qu'il est permis aux infidèles d'avoir plusieurs épouses, qu'ils répudient d'ailleurs pour les motifs les plus légers. Il en est résulté qu'il a été permis aux hommes recevant le baptême de rester avec l'épouse qu'ils avaient à ce moment et qui a été baptisé avec eux. Or il arrive souvent que celle là n'est pas leur première épouse en date. Il en résulte pour les prêtres et les évêques des scrupules qui leur font penser qu'un tel mariage n'est pas un véritable mariage. Mais il serait très dur de séparer [les infidèles] de la femme qui a reçu le baptême en même temps qu'eux, et il serait très difficile de retrouver leur première épouse⁵⁰.

Par ces propos préliminaires, le pape précise que la polygamie est autorisée selon les lois civiles des infidèles. En soulignant la futilité des causes de

47. G. Alberigo (éd.), *Les conciles œcuméniques...* cit., t. II-2, p. 1530 et sq.

48. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 191, p. 731 : *Euberans et infidelis*, 15 juin 1563 Pie IV. Commenté dans Ripodaz, *op. cit.*, p. 181.

49. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 263, p. 894 : *Romani Pontificis*. Je reprends ici la traduction de la bulle que l'on trouve dans G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280.

50. *Cum itaque sicut accepimus Indis in sua infidelitate manentibus*

plures permittantur uxores, quas ipsi etiam levissimis de causis repudiant, hinc factum est quod recipientibus Baptismum permissum sit permanere cum ea uxore quae simul cum marito baptizata existit, et quia saepenumero contingit illam non esse primam conjugem unde tam Ministri quam Episcopi gravissimis scrupulis torquentur, existimantes illud non esse verum matrimonium, sed quia durissimum esset separare eos ab uxoribus cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt maxime quia difficillimum foret primam conjugem reperire. Dans J. Metzler, *op. cit.*, II, doc. 263, p. 894-5.

répudiation qui est toujours l'élément décisif pour prouver que les unions indigènes ne sont pas des mariages véritables, il remet implicitement en cause l'existence des mariages naturels des Infidèles. Il rappelle la décision de Paul III qui a autorisé de fait les mariages avec l'épouse qui se baptisait en même temps que le nouveau converti. Il est intéressant de noter que les scrupules des prêtres et des évêques, qu'il évoque, ne sont pas provoqués par les unions infidèles mais par ces nouveaux mariages chrétiens qui découlent de la déclaration de Paul III. Ces prêtres et ces évêques qui sont attachés au principe d'Innocent III de la primauté de la première épouse, considèrent que ces mariages chrétiens qui ne tiennent pas compte de la première épouse de l'époque de la gentilité ne sont pas de véritables mariages.

C'est donc à la fois pour faciliter la conversion des néophytes et mettre fin aux doutes des religieux que le pape a décidé d'intervenir dans cette nouvelle déclaration.

C'est pourquoi nous avons voulu par une affection paternelle, pourvoir à la situation de ces Indiens avec bienveillance, et en même temps arracher les évêques et leurs ministres à leurs scrupules⁵¹.

Voici la décision pontificale elle-même précédée de tous les attributs de la puissance et de l'autorité pontificale :

Motu proprio et ex certa scientia nostra ac apostolicae potestatis plenitudine, Nous décidons que les Indiens baptisés dans le passé ou à baptiser dans l'avenir peuvent rester avec l'épouse qui a été ou sera baptisée avec eux, comme avec leur épouse légitime, après avoir renvoyé les autres, et en vertu de l'autorité apostolique, Nous déclarons que les mariages de

cette sorte intervenus entre eux doivent être tenus pour légitimes⁵².

Pie V autorise ainsi les Indiens polygames qui se convertissent, à épouser la femme qui se baptise avec eux, sans tenir nullement compte des unions antérieures et il déclare du fait de son autorité et de sa science que ces mariages chrétiens qui ne tiennent pas compte de la première épouse du temps de l'infidélité sont des mariages légitimes. Contournant toute la tradition théologique de la primauté de la première épouse, le pape déclare que c'est le mariage chrétien avec la femme qui se convertit qui est le mariage légitime.

Le pape étant sans doute conscient du caractère nouveau de sa déclaration, la fin de la bulle est entièrement consacrée à disqualifier tous ceux qui chercheraient à la remettre en cause :

et ainsi nous décrétons contraires au droit et sans fondement les cas qu'auraient résolus les juges et les commissaires exerçant quelque autorité que ce soit, en usant de quelque faculté et autorité que ce soit pour juger et interpréter différemment, sciemment ou par ignorance, nonobstant les constitutions et les ordonnances générales ou spéciales promulguées par tous les conciles, apostoliques, provinciaux ou synodaux et toutes les déclarations contraires⁵³.

Il s'agit là dans la lignée des déclarations pontificales qui suivent le Concile de Trente d'affirmer avec force le magistère romain sur le droit canon⁵⁴. Seule la papauté est désormais habilitée à résoudre les doutes. Le texte de Pie V évoque les Indiens de manière générale sans précision de nom de lieu⁵⁵. Selon León Lopetegui, la bulle aurait été édictée à la demande des pères dominicains du Pérou lors

51. [...] *ideo nos statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere, ac ipsos Episcopos et Ministros ab hujusmodi scrupulis eximere volentes. Ibid.*

52. *Motu proprio et ex certa scientia nostra ac apostolicae potestatis plenitudine ut Indi sic ut praemittitur baptizati et in futurum baptizandi cum uxore quae cum ipsis baptizata fuerit et baptizabitur remanere habeant tanquam cum legitima uxore, aliis dimissis, Apostolica auctoritate tenore praesentium declaramus, matrimoniumque hujusmodi inter eos legitime consistere. Ibid.*

53. [...] *sicque per quoscumque Judices et Commissarios quavis auctoritate fungentes, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interpretandi facultate et auctoritate scienter vel ignoranter contingerit attentari irritum et inane decernimus non obstantibus*

quibusvis Apostolicis ac in Provincialibus et Synodalibus Conciliis editis generalibus vel specialibus Constitutionibus et Ordinationibus, ceterisque contrariis quibuscumque. Ibid. Cette dernière partie condamnant toute interprétation contraire n'est pas traduite dans R. Naz, *op. cit.*

54. P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne*, traduction par A. Romano, Paris, 2006. Chapitre 6 « Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine », p. 147-178 et Chapitre 11 « Le concile de Trente et le droit canon », p. 266-284.

55. L. Lopetegui S. J., *La Constitucion «Romani Pontificis» de San Pio V del 2 de agosto de 1571*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, p. 487-511. Et également R. Ardanaz, *op. cit.*, p. 128-143.

du Concile de Lima II de 1568, mais aussi à la demande du clergé de Nouvelle Espagne et du Synode de Quito réuni en 1570 qui étaient confrontés aux mêmes difficultés⁵⁶. Pour Josef Wicki, la bulle est une réponse aux demandes des jésuites portugais de l'Inde et du Japon⁵⁷. Pour notre démonstration, ce point n'est pas fondamental, mais il importe de le signaler pour souligner que les doutes sur le mariage des infidèles ne sont pas spécifiquement américains mais mondiaux et qu'ils sont posés par les missionnaires de l'ensemble des ordres religieux, franciscains, dominicains et jésuites.

Les audaces de la bulle de Pie V sont mal acceptées par les théologiens. Le jésuite José Acosta qui reçoit le texte à Lima, ne cache pas sa surprise devant cette décision pontificale, qui prend le contre-pied de toute la tradition de l'Église. Dans la version manuscrite de son livre de 1576, les chapitres XXI et XXII du livre VI sur l'administration des sacrements, sont consacrés à la discussion de la décision pontificale et sont si critiques à l'égard de la Papauté qu'ils seront censurés par le général Aquaviva pour l'édition du texte qui n'aura lieu qu'en 1588 en Espagne. Le chapitre XXI «Privilèges accordés par le Saint Siège» disparaît complètement de la version éditée.

Dans ce chapitre Acosta remet en cause la décision du Saint Siège d'une manière ironique et radicale :

Il y a aussi un indult concédé il n'y a pas beaucoup de temps par le Grand Pontife Pie V. Moi même je l'ai lu avec surprise dans son texte original. Si un infidèle qui a plusieurs épouses se convertit à la foi catholique, il n'est pas obligé d'épouser la première de ses épouses, si celle ci est absente, il lui est permis d'épouser la seconde ou la troisième en présence de l'Église.

S'il y a des théologiens pour penser que le pouvoir du Siège apostolique doit être moins ample, ils ont sûrement besoin d'être corrigés afin qu'ils accordent plus d'importance à l'autorité de l'Église romaine qu'à n'importe lequel de leurs arguments.⁵⁸

Il conclut sur une condamnation, à peine voilée, de la démesure de la puissance pontificale :

De toutes les façons, quelles que soient les opinions contraires des grands théologiens, l'autorité des Grands Pontifes doit avoir beaucoup plus de poids; et aucun homme pieux ne concèdera que certains osent aller dans l'Église de Dieu au-delà que ce qui leur est permis en vertu de la puissance que le Seigneur leur a donnée.⁵⁹

Acosta ne se contente pas de critiquer la décision pontificale. Dans le chapitre suivant intitulé «Que faire des mariages de non chrétiens qui se convertissent à la foi catholique», il propose d'autres solutions au problème du mariage des Infidèles qui se convertissent que celle de Pie V, plus conformes à la tradition théologique.

Il commence par réaffirmer le principe des unions infidèles véritables : «car il n'y a pas de doute que parmi les non chrétiens, il y a des unions véritables quand ce sont des unions contractées selon leurs propres lois non contraires à la loi naturelle, même si elles n'ont aucune force de sacrement tant qu'elles ne sont pas ratifiées dans l'Église catholique»⁶⁰.

Il cite alors Saint Paul dans la première lettre aux Corinthiens (1 Cor. 7, 12-14) qui précise que le mariage des infidèles n'est pas dissous par le baptême et qu'il reste valide, même lorsqu'un seul des époux se convertit. Si le conjoint non chrétien est d'accord pour maintenir le mariage et qu'il y a un espoir de le convertir alors il faut maintenir la vie commune.

56. L. Lopetegui S. J., *op. cit.*

57. J. Wicki S. J., *Einige dokumente...* cit., p. 212-217.

58. *Extat aliud a Pontifice Maximo Pio quinto non ita pridem indultum datum, quod ego ipse non sine admiratione in originalibus litteris legi, ut si quis infidelis plures habens uxores ad fidem catholicam conertatur, non cogatur primam ex illis ducere, sed prima abfuerit, fas ei sit cum secunda aut tertia in facie Ecclesiae contrahere matrimonium.*

De qua re si theologi minus ample de Sedis Apostolicae potestate sentiunt, profecto corrigendi sunt, ut plus auctoritati Romanae

Ecclesiae tribuant quam quibusvis argumentationibus suis. J. de Acosta, *op. cit.*, p. 470.

59. *Quidquid ergo secus sentiant magni theologi, longe tamen maioris ponderis esse debet Summorum Pontificum dignitas; quos ultra in Ecclesia Dei audere quam pro data sibi a Domino potestate queant, nemo pius concedet.* *Ibid.*, p. 470-472.

60. *Sunt enim inter infideles vera coniugia, si secundum leges suas naturali legi non repugnantes peragantur, tametsi sacramenti vim nullam habeant, nisi in Ecclesia Catholica rata fiant.* *Ibid.*, p. 472.

Cependant, Saint Paul avait proposé un peu plus loin dans la même lettre (1 *Cor.* 7, 16) que, dans certains cas bien précis, une union infidèle puisse être dissoute. C'est ce que l'on appelle le privilège paulin⁶¹. Si le conjoint non chrétien refuse obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, alors le conjoint chrétien peut partir : « Mais si le non chrétien veut se séparer, qu'il se sépare, dans de tels cas le chrétien ou la chrétienne ne sont plus liés, Dieu nous a appelé à une vie de paix ».

Le conjoint infidèle qui se convertit et reçoit le baptême, a la faculté de contracter un nouveau mariage, si l'autre conjoint refuse une cohabitation pacifique. Acosta développe les différents cas et notamment celui où on ne sait pas quelle attitude va avoir le conjoint infidèle vis à vis de la religion chrétienne, il doit alors être admonesté convenablement et s'il refuse de se convertir, le conjoint converti sera libre de contracter une nouvelle union.

Acosta propose le détour par le privilège paulin pour dissoudre les unions indigènes antérieures au baptême, c'est-à-dire qu'il propose une voie différente de celle de Pie V, pour un résultat comparable, l'enjeu est bien de pouvoir remarier les nouveaux convertis. Cependant il modère cette possibilité en la réduisant aux mariages qui vont contre la loi naturelle comme la polygamie, ou la répudiation de la première épouse, ou les mariages conclus dans le premier degré (avec la sœur, la marraine, la mère, la fille, la petite-fille ou la grand-mère). Dans le contexte péruvien des années 1570 de l'imposition d'une orthodoxie coloniale après les expériences des premières années, Acosta rejette des unions indiennes que certains missionnaires avaient tolérées : la polygamie et les unions incestueuses de la famille royale inca⁶². Il faut même souligner ici que le

rigorisme d'Acosta va jusqu'à dire que la polygamie va à l'encontre du droit naturel, contrairement à l'opinion couramment admise depuis Saint Thomas d'Aquin. Il faut enfin préciser qu'Acosta ne « découvre » pas le privilège paulin, qui a fait l'objet de constants débats dans la tradition théologique et qui avait été examiné par Alonso de la Veracruz à propos du cas particulier des esclaves⁶³. La réaction d'Acosta à la bulle *Romani Pontificis* montre que le mariage des Infidèles est tout autre chose qu'un simple débat technique cantonné au champ strictement missionnaire. La bulle de Pie V sur les mariages des polygames permet au Pape de proclamer sa toute puissance sur les théologiens et les conciles. À cette date l'audace pontificale est encore ouvertement critiquable, du moins depuis le lointain Pérou, mais les propos d'Acosta sont supprimés dans l'édition imprimée. On peut également noter le refus de la part d'Acosta de toute innovation en matière canonique et théologique pour intégrer les Indiens qu'il appelle « nos Barbares » à l'Église. Pourtant l'auteur de *l'Historia Natural y Moral de las Indias* se targuera que la science des Anciens (notamment la Physique d'Aristote) est en partie devenue caduque à cause de l'expérience du Nouveau monde. La théologie, elle, ne doit pas innover, elle n'est pas de l'ordre de la science pour le jésuite mais de la Vérité révélée.

On peut se demander si effectivement dans cette bulle, Pie V en voulant résoudre les « scrupules » des religieux cherche aussi à affirmer sa toute puissance pontificale et à souligner son grand intérêt pour les terres missionnaires du Patronage ibérique. Depuis le début de son pontificat, Pie V cherche à reprendre la main sur les terres du Patronage. Il multiplie les textes à destination de l'Église américaine dont une série d'exhortations en 1568 sur la propagation de la

61. *Privilège Paulin*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIII 1, p. 400-416. Ainsi que G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280. Cet article est très complet car G. Oesterlé est un spécialiste de la bulle de Pie V, G. Oesterlé O.S.B., *Die constitution Pius V «Romani Pontificis» vom 2.8.1571 in ihrer praktischen Anwendung in dem Missionen*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 41, 1957, p. 147-148.

62. Au passage, le jésuite dénonce le dominicain Fray Francisco de La Cruz, brûlé à Lima en 1578 après un retentissement

procès en hérésie. Acosta dénonce ici sa position sur la polygamie : *Quamvis ineptus quidam theologus, ut multa alia, etiam hoc haeretice et stulte assuerit indis pluralitatem uxorum esse concedendam in Ecclesia* (« Bien qu'un certain théologien inepte a soutenu entre autres hérésies et sottises que l'Église devait accorder la pluralité des femmes aux Indiens »). J. de Acosta, *op. cit.*, p. 478. Le procès de F. de La Cruz est le procès de la première évangélisation du Pérou, centrée sur le rituel et les emprunts culturels indigènes. voir J. C. Estensoro-Fuchs, *op. cit.*, p. 184-194.

63. P. Ragon, *op. cit.*, p. 94.

foi, destinées au nonce à Madrid. Sur le plan diplomatique, il tente en vain d'envoyer un nonce en Amérique⁶⁴. Dans ce contexte particulier où le pape cherche à agir en Amérique, la résolution des doutes sur les sacrements est sans doute perçue par la papauté comme un moyen de contourner l'écran du Patronage et de réaffirmer ses droits sur l'Église universelle⁶⁵.

L'ÉLABORATION DE LA BULLE
«*POPULIS AC NATIONIBUS*» DE GRÉGOIRE XIII :
LA RENCONTRE D'INTÉRÊTS BRÉSILIENS
ET ROMAINS

La bulle de Pie V, censée répondre aux scrupules des prêtres et des évêques, provoqua à son tour, contrairement à son objectif déclaré, de nombreux doutes sur les différents terrains missionnaires. Acosta au Pérou ne fut pas le seul à se poser des questions sur l'application de la décision pontificale. Les missionnaires du Japon, des Philippines, du Brésil, réagirent aussi dans les mêmes années à la décision pontificale et des dossiers de *dubia* sont conservés dans les archives romaines⁶⁶. Notre enquête se poursuit par l'étude du cas brésilien, elle s'appuie principalement sur un dossier rassemblant divers documents, conservé à la Bibliothèque publique d'Evora. Ce dossier contient ainsi une lecture brésilienne de la bulle pontificale et témoigne de la perplexité des théologiens du Brésil et du Portugal quant à la possibilité d'appliquer la décision de Pie V sur le terrain missionnaire brésilien. On y trouve les avis parfois contradictoires, d'une dizaine d'experts en théologie, en droit canonique et en coutumes indiennes et africaines, provenant des deux côtés de l'Atlantique (au Brésil, en Angola et au Portugal), qui aboutissent à la demande d'une nouvelle intervention pontificale sur le sujet, demande accordée le 25 janvier 1585 avec la bulle *Populis ac Nationibus* de Grégoire XIII. Cette nouvelle déclaration pontificale sur le sujet du remariage des infidèles est non seulement une façon de

résoudre le problème brésilien, mais aussi une façon pour le pape d'apaiser les tensions soulevées par la bulle de Pie V de 1571.

Pour comprendre la manière dont s'est posée la question du mariage des néophytes au Brésil, il est nécessaire de rappeler que le Brésil est un monde à la fois proche et très différent de la Nouvelle Espagne et du Pérou. La colonisation portugaise du Brésil ne commence véritablement qu'en 1549 et ne procède pas d'une conquête avec translation de pouvoir, d'un empereur indigène à un souverain européen, mais d'une extension progressive du territoire soumis aux Portugais par alliances ou guerres contre les différentes tribus indiennes du littoral. Les Indiens de la côte du Brésil, les Tupi, sont considérés par les Européens et notamment les pères jésuites qui arrivent en 1549 au Brésil, comme des sauvages parce qu'ils pratiquent l'anthropophagie, qu'ils n'ont pas d'organisation politique supérieure, ni de religion organisée. Dans le cas du Brésil, à la différence de la Nouvelle-Espagne, le projet colonial n'est pas de maintenir et de christianiser des institutions indigènes datant d'avant la conquête, mais plutôt de civiliser les Indiens pour pouvoir ensuite les christianiser. Les missionnaires n'ont pas la volonté de préserver l'édifice social indigène, ils veulent au contraire par une politique de réduction, transformer totalement ces sauvages, en les mettant au travail et en les sédentarisant. Ceci a de grandes conséquences pour apprécier la question du mariage.

À leur arrivée au Brésil, les jésuites ont l'idée que les Indiens ne respectent pas la loi naturelle, notamment à cause de leur pratique de l'anthropophagie. Ils considèrent également que les unions indiennes ne sont pas des mariages naturels. Dès août 1549, Nóbrega s'adresse au grand théologien de Coimbra, le chanoine Azpicuelta Navarro pour lui exposer ses doutes sur le mariage des convertis. Il est alors plein d'optimisme pour la conversion de ces Indiens, mais il ne croit pas qu'il

64. Sur la volonté pontificale d'envoyer un nonce aux Indes de Castille voir G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana...* cit., p. 321-333.

65. Cette lecture des interventions sur les sacrements en termes

de diplomatie pontificale est également proposée par Boris Jeanne dans son article dans ce volume.

66. Le père Lopetegui donne des références précises pour ces trois cas dans son article déjà cité.

faillie tenir compte de la première épouse lorsqu'on marie chrétiennement les Indiens :

parce que leur coutume jusqu'à maintenant fut de ne pas estimer l'adultère et prendre l'une ou l'autre selon leur bon plaisir et à cause de cela, il me semble que chez ces gentils il n'y a pas lieu de respecter le Chapitre *Gaudemus De Divortiis*, c'est-à-dire qu'ils devraient garder comme épouse la première femme qu'ils ont eu, parce que jamais ils ne la prennent pour la garder pour toujours, ce que ne font pas les autres infidèles d'Afrique et des autres endroits qui les prennent pour toujours ou chez qui il y a au moins un contrat, qui ici n'existe pas, ils les considèrent plus comme des concubines que comme des épouses»⁶⁷.

Dans cette lettre écrite quelques mois après son arrivée au Brésil, Nóbrega estime qu'il n'y a pas de mariage naturel chez les Indiens du Brésil; il n'est donc pas nécessaire de respecter la Décrétale d'Innocent III connue sous le nom *Gaudemus in Domino* qui stipule que les infidèles polygames qui se convertissent doivent être mariés avec leur première épouse⁶⁸. Seuls jésuites en terre américaine puisque les jésuites espagnols n'ont pas encore reçu l'autorisation de s'installer dans les Indes de Castille, les pères du Brésil échangent des informations et des questions avec leurs confrères en Afrique du Nord au sujet de la polygamie⁶⁹.

En 1556, les deux pères les plus importants de la province, le père Nóbrega et le père Luis da Grã

qui lui succède dans la charge de provincial en 1560, écrivent chacun une lettre à Ignace de Loyola où ils exposent une série de doutes, notamment sur la question du mariage. Ils racontent qu'au Brésil les pères procèdent aux mariages des Indiens par étapes : ils commencent par marier les Indiens selon la loi naturelle pour enseigner aux Indiens l'idée d'intention matrimoniale et de contrat puis ils transforment ces unions naturelles en mariage en loi de grâce quand ils considèrent les Indiens aptes à la conversion⁷⁰. Les pères du Brésil demandent au général de se prononcer sur le bien fondé de cette méthode. Le fait de marier les Indiens selon la loi naturelle avant de les marier selon la loi de grâce montre bien que les pères, dans ces premières années de la mission brésilienne ne considèrent pas que les unions indiennes sont de véritables mariages. Luis da Grã est quant à lui tout à fait dubitatif sur la possibilité que des Indiens, même convertis, adoptent le mariage chrétien⁷¹.

Les lettres des jésuites abordent aussi le thème du mariage à travers la question des interdits de parenté et d'affinité, à travers le problème des mariages mixtes entre Portugais et Indiennes qui, à leur grand désespoir, se font selon les règles des unions indigènes et non selon les règles des chrétiens. Le mariage a donc généré au Brésil comme en Nouvelle-Espagne et ailleurs, toute une série de difficultés pour les missionnaires et cela dès leur arrivée. Le dossier d'Évora est bien différent de ces premières lettres. En effet, il est postérieur à la

67. S. Leite, *Monumenta Brasiliae...* cit., t. I, Rome, 1956, document 8, lettre de Nóbrega à Dr Azpicuelta Navarro (à Coimbra) écrite de Bahia le 10 août 1549 : «porque su costumbre hasta agora fué no estimar el adulterio, y tomar una y dexar otra ad beneplacitum, y por esto me parece que no tiene en estos gentiles lugar el Capitulo «Gaudemus», De Divortiis con lo que alli se nota, scilicet, que ayan de tomar por muger la primera que avian tenido, porque nunca las tomavan para las tener siempre, lo qual no tienen los otros infieles de Africa e otras partes, que las toman para siempre, y a lo menos es contrato, lo qual en éstos no ay, porque es mas tenerlas por mancebas que por mugeres».

68. G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 237. Compil. III^e, l. IV, tit. XIV, c. 2.

69. *Monumenta Brasiliae...* cit., t. I, document 24 de São Vicente, le 20 juin 1551, lettre de Pero Correia à Belchior Nunnes Barreto, en Africa : «Scrivanos mui amenudo de alla como se han en todas las cosas porque sepamos aca como nos avemos de aver en otras semejantes, porque me parece que esta gentilidad en algunas se parece con los moros, asi como

en tener muchas mugeres» («Ecrivez nous très souvent pour nous dire comment se font les choses là bas pour que nous sachions comment nous devons faire dans des cas semblables ici, parce qu'il me semble que dans certaines choses les païens d'ici ressemble aux maures, comme dans le fait d'avoir beaucoup de femmes»).

70. S. Leite, *Monumenta Brasiliae...* cit., t. II, document 44, Lettre du père Manuel da Nóbrega au père Inacio de Loyola, écrite depuis São Vicente mai 1556. *Ibidem*, document 46, Lettre du père Luis da Grã au père Inacio de Loyola, Piratininga 8 juin 1556.

71. «Deseamos saber se baptizaremos aquellos que ultra de seren sufficientemente instruidos y no tener obstaculo de peccado, ni peligro propinquo del, tienese tamen experiencia que llegando el tiempo no solo peccaran carnalmente, pero tomaran concubinas» («Nous voulons savoir si nous baptiserons ceux qui, ont été suffisamment instruits et ne présentent pas d'obstacle de péché, ni de risque de tels obstacles, en effet on a l'expérience que, le temps venant, non seulement ils pécheront dans la chair mais aussi qu'ils prendront des concubines»). *Ibid.*, document 46.

publication de la bulle *Romani Pontificis* de Pie V (1571) et il témoigne de la situation nouvelle de la colonie brésilienne. Dans les années 1570, la colonie est devenue une colonie de peuplement, grâce au développement de la culture de la canne à sucre. Une importante immigration, constituée d'Européens et d'esclaves africains, modifie le peuplement de la colonie. La société qui se construit, est clairement une société esclavagiste où les «nègres de Guinée et d'Angola» sont de plus en plus nombreux. La population indienne dans le territoire de la colonie est par contre en forte baisse à cause des épidémies et de leurs fuites vers l'intérieur des terres. Les Indiens coloniaux sont soit des hommes libres qui vivent dans les villages missionnaires (les *aldeias*), soit des esclaves (*negros da terra*, nègres de la terre) dans les fazendas des colons ou dans celles des religieux. L'esclavage indien est de fait autorisé, car de nombreuses expéditions à l'intérieur des terres sont abusivement assimilées à des «guerres justes» qui est l'un des motifs légitimes de mise en esclavage⁷². Les Indiens «libres» qui ont conclu des alliances avec le pouvoir colonial et qui vivent dans les villages missionnaires doivent un service de plusieurs mois de travail par an, pour les colons ou pour la couronne⁷³.

Dans un contexte de pénurie permanente de main d'œuvre, il y a des formes de rivalité pour l'appropriation des hommes et le mariage devient un instrument pour s'accaparer des travailleurs. Les propriétaires marient leurs esclaves avec des Indiens des villages missionnaires qui viennent travailler temporairement chez eux, pour pouvoir s'approprier, à faible coût, de nouveaux travailleurs. Les listes des cas de conscience des jésuites montrent ainsi que ce problème du mariage des esclaves devient un enjeu très important entre colons et missionnaires⁷⁴. Dans cette société esclavagiste qu'est le Brésil des années 1570, au

problème du mariage des Infidèles (qui est le classique problème de la validité des unions indigènes), s'ajoutent progressivement de nouveaux doutes sur le mariage des infidèles esclaves qu'ils soient indiens (*negros da terra*) ou africains (*negros da Guine*).

Un autre changement important est intervenu par rapport aux années 1550, l'application de la nouvelle législation issue du Concile de Trente qui réserve le monopole des mariages aux curés et ordinaires. Les jésuites n'ont en principe le droit de marier que les Indiens des villages dont ils ont l'administration temporelle. Lorsqu'ils font des missions temporaires dans les propriétés d'esclaves, les pères n'ont pas le droit de marier les esclaves, ce dont ils se plaignent amèrement. Il y a une nouvelle concurrence entre les jésuites et l'église séculière à propos de l'administration des mariages et les jésuites sont très soucieux de conserver ou d'acquérir de nouveaux privilèges, leur permettant d'administrer les sacrements.

Telle est donc la situation coloniale du Brésil à partir des années 1570 et les enjeux autour du mariage des Indiens et des Africains. Ces questions semblent avoir été au centre de débats importants au Brésil et au Portugal, que la correspondance administrative de la province ainsi que le dossier conservé à Évora permettent de reconstituer. Lorsqu'un nouveau visiteur est nommé pour la province du Brésil en juillet 1582 par le général Aquaviva, son ordre de mission précise qu'il est chargé d'apporter la résolution de «certains doutes sur le mariage»⁷⁵. Avant son départ, le visiteur Gouveia se rend à Évora pour prendre l'avis des experts (*letrados*). Une fois arrivé au Brésil, il organise en décembre 1583 une assemblée (*junta*) pour régler les difficultés du mariage avec les pères les plus compétents. Dans ses différentes lettres, le visiteur nomme certains des pères qu'il a

72. Sur l'esclavage indien, J. M. Monteiro, *Negros da Terra : Índios e bandeirantes nas origines de São Paulo*, São Paulo, 1994. Sur la légitimation de l'esclavage, C. A. de M. R. Zeron, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil : les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse de doctorat, EHESS, 1998.

73. Pour une présentation de cette situation complexe, voir B. Perrone Moises, *Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*,

dans M. Carneiro da Cunha (dir.), *Historia dos Índios no Brasil*, São Paulo, 1992, p. 115-132.

74. On en trouve dans le manuscrit d'Évora BPE CXVII/1-33, fol. 159-162v : *Algumas duvidas que se offerecem nas missiões*; mais aussi dans la correspondance de la province.

75. Sur la visite de Gouveia au Brésil, je renvoie à mon ouvrage : Ch. de Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, 2000, p. 43.

consultés : au Portugal, Fernão Perez, Gaspar Gonçalves, Luis de Molina et, au Brésil, Quiricio Caxa et Ignacio Tolosa «et d'autres lettrés». En janvier 1584, le visiteur envoie en Europe, un procureur avec des papiers traitant plusieurs affaires importantes. Concernant le mariage, le visiteur demande une intervention pontificale pour résoudre le problème du mariage des Indiens et des esclaves de Guinée⁷⁶.

Les documents conservés à Evora sont une trace de cette intense réflexion sur les mariages au Brésil et sa progressive inflexion vers la question du mariage des esclaves. Ils sont reliés dans un manuscrit intitulé *Cousas do Brasil* de plusieurs centaines de folios qui a dû être constitué à la fin du XVI^e siècle⁷⁷. Concernant le mariage, on a broché ensemble différents documents qui n'avaient pas tous été écrits au même moment ni au même endroit mais qui prenaient sens au moment précis, où les jésuites du Brésil et du Portugal essayaient d'obtenir du pape une déclaration sur les mariages au Brésil, au cours de l'année 1584, entre le retour du procureur et la déclaration pontificale de 1585 qui ne se trouve pas dans le dossier⁷⁸. Celui-ci s'ouvre sur la bulle de Pie V de 1571 avec la référence à l'ouvrage d'Alonso da Veracruz dans lequel se trouve la déclaration

pontificale (l'édition de 1572). Puis vient la question, c'est-à-dire le doute suscité depuis le terrain brésilien par la bulle pontificale. Il s'agit de la traduction en termes théologiques des problèmes concrets posés par la situation des esclaves amenés d'Afrique au Brésil :

La question est : Les esclaves qui chaque année sont amenés de l'Ethiopie au Brésil, s'ils sont baptisés, peuvent-ils conclure un deuxième mariage, leur première femme encore vivante étant restée en Ethiopie, et qu'ils ne peuvent pas cohabiter ensemble à cause de la distance et de la condition servile?⁷⁹

Le terme latin *Ethiopia* désigne dans la langue des théologiens l'Afrique noire alors que celui d'*Africa* renvoie à l'Afrique du Nord. L'enjeu est donc, comme dans la bulle de Pie V, le remariage des infidèles convertis. Cette fois-ci, les infidèles ne sont pas des Indiens mais des esclaves africains déportés au Brésil et séparés de leurs femmes restées en Afrique⁸⁰. Trois théologiens importants du Portugal proposent des réponses à cette question, Fernão Perez, Gaspar Gonçalves et Luis de Molina; leurs réponses ne sont pas unanimes⁸¹. Pour Fernão Perez, la bulle de Pie V ne pose pas de problème et permet de résoudre la difficulté parti-

76. Ces différentes informations se trouvent dans la correspondance de la province du Brésil autour de la visite de Gouveia qui se trouve à l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Lus.* 68, fol. 296-297; fol. 318-319; fol. 335-337; fol. 341-343v et fol. 418, *Lus* 69, fol. 131r-131v. et ARSI, *Fondo Gesuitico, Missiones*, 721-I (6).

77. Déjà cité note 9. Le volume contient les traités descriptifs du père Fernão Cardim, secrétaire du visiteur Gouveia, les différents textes produits lors de la visite mais aussi des documents plus anciens comme des lettres du premier provincial Nobrega ainsi que son célèbre *Diálogo da Conversão do Gentio* écrit en 1556. Pour une description complète de ce volume manuscrit, voir Ch. de Castelnau L'Estoile, *Les ouvriers...* cit., p. 369 et s.

78. Les folios 100 à 182 portent sur des doutes sur les sacrements. La majeure partie (environ 30 folios recto-verso) concerne les doutes sur le mariage. Insérés parmi les textes sur le mariage, on trouve une longue discussion des théologiens du Portugal sur l'esclavage africain au Brésil qui a été analysée et publiée par C. A. Zeron, *op. cit.* Je présente ici rapidement ce dossier, car ma perspective est de comprendre l'action pontificale; le dossier fera l'objet prochainement d'une publication plus approfondie et d'une édition.

79. *Quaeritur : Utrum mancipia quae ex Aethiopia singulis annis in Brasilicam regionem deferuntur; si baptizantur possint transire ad 2as nuptias vivente adhuc priore conjuge in Aethiopia relicto, cum quo propter distantiam loci et conditionem servitutis non possint simul cohabitare.* BPE CXVI/1-33, fol. 100v.

80. Dans l'ouvrage d'Alonso de la Veracruz, le cas des esclaves avait été abordé (édition de 1599, fol. 275-276) et Veracruz avait opté pour la solution de remarier les esclaves séparés. P. Ragon parle d'audace excessive inspiré par l'évangélisme des premiers missionnaires mexicains et du refus de certains théologiens (Focher et Pierre de Ledesma) de le suivre. P. Ragon, *op. cit.*, p. 94

81. On trouve une description de la carrière et une bibliographie de ces théologiens dans F. Stegmüller, *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, 1959. Fernão Perez est né à Cordoue en 1530, à partir de 1559, il enseigne la théologie à Evora pendant de nombreuses années puis à Coimbra. il enseigne un cours sur le mariage en 1578 dont il existe deux copies manuscrites. Il meurt en 1595.

Gaspar Gonçalvez est né vers 1540, il enseigne la théologie et notamment un cours sur le mariage en 1575 dont il existe une copie manuscrite. Il part à Rome en 1583.

Luis de Molina est la figure dominante de la scolastique de la fin du XVI^e siècle. Né à Cuenca en 1535, il tient la chaire de théologie de l'université jésuite d'Evora de 1572 à 1583 (où il a pris la suite de Fernão Perez) où il commente la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, en traitant chaque année une série de questions. A partir de 1583, il se consacre à la publication de ses œuvres. Son grand œuvre *De Justicia et Jure* est publié en sept tomes à Cuenca et Anvers. Il meurt à Madrid en 1600.

culière posée par les esclaves africains au Brésil; son avis qui fait six lignes, montre que pour certains théologiens, la bulle de Pie V est tout à fait acceptable. Gaspar Gonçalves et Luis de Molina par contre concluent à la nécessité d'une nouvelle déclaration pontificale. Les théologiens du Portugal n'engagent pas le débat sur l'existence du mariage naturel chez les Indiens du Brésil ou les noirs d'Angola. Ils déplacent la discussion sur le privilège paulin (la possibilité de dissoudre dans certains cas l'union des infidèles) et son application dans les circonstances particulières de l'esclavage (déportation, distance et condition servile). Un infidèle, éloigné de son premier conjoint contre sa volonté, décide de se convertir; s'il ne peut avertir son premier conjoint de son changement de foi, il doit pouvoir se considérer comme libre et se remarier avec qui il veut. L'esclavage est présenté comme un cas de séparation définitive des époux et une circonstance où s'applique le privilège paulin. Cette solution est beaucoup plus fidèle à la tradition théologique que celle qui était proposée par Pie V qui revenait à ne pas tenir compte des mariages infidèles.

Le dossier d'Évora contient également les avis des pères du Brésil qui portent sur deux points, la question de la validité du mariage des Indiens et celle du mariage des esclaves. On retrouve la question classique de savoir si les unions des Indiens sont des mariages naturels. Deux types d'experts sont sollicités : des missionnaires de terrain, spécialistes de la langue et des coutumes indiennes et des professeurs de théologie des collèges de la province. Ce sont le père José de Anchieta (1534-1597) et le père Francisco Pinto (1552-1607) qui décrivent les coutumes matrimoniales des Indiens

Tupi. Leurs textes sont beaucoup plus riches que les remarques datant des premières années de la présence jésuite au Brésil citées précédemment; leur description témoigne d'une connaissance plus approfondie du monde indien que celle que les jésuites pouvaient posséder à leur arrivée. Anchieta et Pinto sont deux remarquables spécialistes de la langue tupi, ils procèdent par une approche linguistique. Les missionnaires expliquent non seulement les pratiques matrimoniales, mais aussi leur évolution sous l'effet de la présence des Européens et des missionnaires en particulier. À l'issue de leur description, ils ne se prononcent pas sur le fait que les unions indiennes sont des mariages naturels et semblent même remettre en cause l'idée de cette catégorie pour rendre compte de la complexité des situations qu'ils ont décrites⁸².

Viennent ensuite les avis des experts théologiens du Brésil, les pères Arminio et Tolosa, tous deux professeurs de théologie dans les collèges de la province ainsi qu'un autre texte anonyme⁸³. Ce sont des évaluations des unions indiennes à partir des descriptions des coutumes. Les professeurs de théologie n'osent pas, à la différence des hommes de terrain, affirmer que les unions indiennes ne sont pas des mariages selon la loi naturelle. L'expert anonyme conclut qu'il n'y a pas généralement de mariage naturel, mais le doute subsiste et, dans le doute, il est plus sûr de trancher pour le mariage naturel⁸⁴. Le père Inacio Tolosa arrive à la même conclusion, par une démarche exactement inverse : il présume l'existence de mariage naturel même s'il admet la présence de doute⁸⁵. On retrouve là le poids de la tradition théologique, les unions des infidèles sont légitimes et doivent être respectées. On ne peut

82. Ces deux textes ont été publiés sans le reste du dossier sur le mariage et ont fait l'objet d'études intéressantes de la part d'anthropologues, mais sans référence au contexte qui a suscité ces descriptions de coutumes matrimoniales. Le grand ethnologue brésilien Florestan Fernandes étudie le système de parenté des Tupinambá à partir des chroniques anciennes qu'il utilise comme des descriptions « objectives » dans son ouvrage classique *Organização social dos tupinambá*, São Paulo, 1949. Pour une étude rapide mais plus problématisée des sources, voir B. Perrone Moises, *Civilizando a moral : os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi*, dans N. da Silva et M. Beatriz (dir.), *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisbonne, 2001, p. 13-21.

83. Ignacio Tolosa est né en Espagne en 1550, il enseigne la théologie à Coimbra de 1561 à 1572, année où il part au Brésil. Mise à part son expérience brésilienne, son itinéraire

est très comparable à celle des experts du Portugal. Au Brésil il est provincial (1575) puis recteur des collèges, il meurt en 1611.

Leandro Armínio est né en 1545 à Naples et meurt en 1605 au Pernambouc. Il arrive au Brésil en 1575 via Lisbonne, il est professeur d'Humanités et de théologie.

Ces renseignements se trouvent F. Stegmüller *Filosofia*, p. 63 et S. Leite, *História...cit.*, t. VIII, p. 65 et t. IX, p. 162. Il est possible que l'auteur anonyme soit Quirício Caxa qui est cité par Gouveia comme un des auteurs d'avis sur la question des mariages. Q. Caxa est né à Cuenca en 1538, il part au Brésil en 1563 où il enseigne la théologie morale et spéculative, il meurt en 1599. S. Leite, *op. cit.*, t. VIII, p. 158.

84. BPE CXVI/1-33, Anonyme, fol. 136v-138.

85. BPE CXVI/1-33, Tolosa, fol. 138v-139.

remarier un infidèle sans tenir compte de la première union qu'il a contractée dans l'infidélité. Le dossier comporte encore un texte sur les coutumes matrimoniales des Angolais écrit par le père Baltazar Barreira depuis l'Angola. Ce texte décrit les coutumes des rois d'Angola qui apparaissent très sophistiquées, mais Barreira conclut avec clarté qu'il n'y a pas de mariage naturel chez les Angolais⁸⁶.

L'originalité du dossier d'Évora est qu'il mêle la réflexion sur la validité par rapport au droit naturel, des coutumes indiennes et africaines, et la réflexion sur la situation historique de l'esclavage. La question du remariage des infidèles convertis est appréhendée en terme d'évaluation des mariages indiens comme elle l'a été depuis la Nouvelle Espagne et la bulle de 1537 de Paul III. Cependant, à cause de l'esclavage, du mélange ethnique de la société coloniale brésilienne où l'on trouve des esclaves africains et des Indiens déterritorialisés et arrachés à leur communauté d'origine à cause d'un esclavage massif, la question du mariage au Brésil se pose désormais en des termes de séparation forcée des époux, de disparité de culte entre les deux époux, permettant ainsi aux théologiens de solliciter le privilège paulin.

À la fin de l'année 1583, les jésuites du Brésil, le visiteur Gouveia et deux théologiens importants du Portugal (Luis de Molina et Gaspar Gonçalves) sont donc d'accord pour demander une nouvelle déclaration pontificale. Il nous faut maintenant comprendre pourquoi et comment ils arrivent à l'obtenir. On ne sait pas quelles furent exactement les circonstances de la rédaction de la bulle romaine, mais on peut faire quelques hypothèses. Il existe un document anonyme évoquant la nécessité d'une déclaration pontificale pour le mariage des Indiens brésiliens conservé à l'Archivio Segreto Vaticano⁸⁷; il se trouve dans un dossier intitulé *Affari religiosi delle Chiese orientali*

qui contient de nombreux documents sur les doutes sur le mariage au Japon. On peut, à partir de là, penser que le dossier des mariages du Brésil fut présenté au pape par les jésuites portugais à l'occasion de la venue à Rome des « ambassadeurs japonais »⁸⁸, ces étudiants que les jésuites du Japon avaient envoyés au Portugal et à Rome pour qu'ils décrivent à leurs compatriotes à leur retour au Japon, l'Europe. Cela est d'autant plus probable que le père Gaspar Gonçalves, titulaire de la chaire de théologie de l'université d'Évora, qui est l'auteur d'un des avis sur la question brésilienne accompagnait la suite japonaise à Rome. Il était donc bien placé pour présenter le dossier brésilien au pape ou du moins à son entourage. Le père Gonçalves était auréolé d'un prestige certain et son avis était écouté : il venait à Rome participer à la rédaction du programme de théologie de la *Ratio Studiorum*, qui était destinée à être diffusée dans tous les collèges jésuites et il était membre de la commission de la Vulgate⁸⁹.

Le document non daté et anonyme émane sans doute d'un jésuite qui connaît bien le dossier : il cite les avis du visiteur (Gouveia), et ceux des pères Luis de Molina et Gaspar Gonçalves, c'est-à-dire trois personnages clefs du dossier sur les mariages brésiliens. Le document évoque également deux fois la déclaration de Pie V, qu'il dénonce à mots à peine couverts comme étant peu fondée.

Pour la résolution à prendre sur le mariage des Indiens au Brésil, il me semble difficile d'admettre ce qui est dit, aussi longtemps qu'il n'y a aucune déclaration du pontife. Parce que ce que Pie V a décidé par un motu proprio ne pouvait être légitime avant que Pie V ne l'eut déclaré. Cependant la déclaration de Pie V ne me semble pas devoir être étendue au cas des Indiens brésiliens dont la question a été posée plus haut.

Donc à mon avis cette affaire nécessite une nouvelle déclaration pontificale et je pense que le Pape peut la

86. La distinction entre le degré de civilisation et le respect de la loi naturelle se retrouve dans de nombreuses descriptions de peuples. Les unions des empereurs incas qui épousaient leur sœur ou celle des Japonais qui répudiaient leur femme pour des prétextes très futiles étaient aux yeux des missionnaires des aberrations du point de vue du droit naturel.

87. ASV, *Fondo Borghese*, serie III 124 D, fol. 307. Il est cité in extenso dans l'article du père Lopetegui, *op. cit.*

88. H. Bernard, *Valignano, l'auteur véritable du récit de la première*

ambassade japonaise en Europe (1582-1590), dans *Monumenta Nipponica*, vol. I. 2, 1938, p. 89-94.

89. Pour la carrière portugaise de Gaspar Gonçalves (1540-1590) voir plus haut. Il arrive à Rome en 1583 et participe à l'ambassade japonaise, il est notamment l'auteur de *Oratio nomine legatorum Japoniae habita in publico consistorio Romano 23 Martii 1585*, imprimé à Rome, Ingolstadt et Cologne. Il meurt en 1590 à Rome, in F. Stegmüller, *op. cit.*, p. 57-58.

faire en toute légitimité, comme je l'ai répondu déjà. À preuve, les arguments produits par le père visiteur sur le sujet, à savoir que cette déclaration peut être légitimement demandée au pape et que le pape peut légitimement le faire même si je n'ai jamais lu un *factum* du genre de celui que Pie V a déclaré⁹⁰.

Ces attaques contre la bulle de 1571 qui rappellent les formules mordantes d'Acosta nous permettent d'émettre l'hypothèse que, pour Grégoire XIII, l'affaire des mariages brésiliens est une occasion de proposer un nouveau texte sur le mariage des infidèles plus conforme à la tradition théologique de l'Église.

L'objectif de la bulle de 1585 est comme celle de 1571 d'autoriser les missionnaires à remarier les nouveaux convertis sans tenir compte des conjoints de l'époque de l'infidélité mais le chemin emprunté pour arriver à cet objectif est tout à fait différent car il passe par le privilège paulin. Le préambule de la bulle de 1585 s'ouvre sur une large évocation du mariage des peuples convertis :

Les peuples et nations récemment convertis de l'erreur du paganisme à la foi catholique doivent être traités avec bienveillance en ce qui concerne leur liberté quand ils veulent contracter mariage. Sinon, ces hommes peu accoutumés à observer la continence garderaient moins volontiers leur foi et leur exemple pourrait en détourner d'autres de la compréhension de la foi⁹¹.

La bulle énumère ensuite les peuples qui sont concernés par le privilège qui va suivre : *infideles [...] ex Angola, Aethiopa, Brasilia et aliis Indicis regionibus, ab hostibus captos a patriis finibus et propriis conjugibus in remotissimas regiones exterminari*, « des infidèles provenant d'Angola, d'Ethiopie, de

Brésil et d'autres régions des Indes où ils furent capturés par des ennemis, et arrachés à leur patrie et à leurs conjoints pour se trouver déportés au loin ».

Ce ne sont pas les pratiques matrimoniales qui font l'unité de ces infidèles cités dans la bulle du Pape mais le fait que ce sont des *captivi*, c'est-à-dire des captifs, des esclaves. Ces infidèles d'origine diverse sont caractérisés par leur déterritorialisation, ils ont été déportés de leurs terres d'origine, séparés de leurs conjoints. C'est la définition même de l'esclave qui n'est plus caractérisé que par son statut de captif. Les lieux géographiques cités désignent l'espace portugais atlantique : l'Angola qui vient d'être conquise par les Portugais en 1575, l'Ethiopie qui désigne l'Afrique noire dans son ensemble et le Brésil. La formulation indique que le privilège peut également s'étendre aux autres régions des Indes.

L'esclavage est une circonstance exceptionnelle qui fait que les infidèles ne peuvent prévenir leurs anciens conjoints de leur conversion :

Si bien que tant les captifs que ceux qui sont restés dans leur patrie, s'ils se convertissent par la suite, ne peuvent avertir leurs conjoints infidèles si éloignés [au cas où ils voudraient cohabiter avec eux sans offense au Créateur]. Cela parce que l'accès à des provinces hostiles et barbares est interdit même à des messagers, ou parce que les captifs ignorent tout à fait dans quel pays ils ont été transportés, ou encore parce que la longueur du chemin constitue une difficulté majeure⁹².

La bulle rappelle ensuite l'importance des mariages infidèles, pour sans doute se différencier du *motu proprio* de Pie V :

90. *Circa resolutionem de conjugio Indorum Brasiliensium difficile mihi videtur, quod dicitur, quamdiu fit sine ulla Pontificis declaratione*; quia nec illud, quod statuit Pius V motu proprio, iure fieret, antequam Pius V suo motu proprio declarasset, id posse iure fieri. Nec tamen Pii V declaratio mihi videtur extendenda ad casum Indorum Brasiliensium, de quo quaeritur supra. Unde meo iudicio res haec indiget nova alia Pontificia declaratione quam posse iure facere Pontificem arbitror, sicut superioribus dicibus respondi. Et hoc probant rationes quae in resolutione ista P. Visitatoris adducuntur, scilicet quod iure possit peti haec declaratio a Pontifice, et quod iure possit Pontifex eam facere: licet nunquam legerim tale quippiam factum, nisi id quod Pius V declaravit. ASV, Fondo Borgheese, serie III 124 D, fol. 307.

91. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 430, p. 1228-30.

Populis ac nationibus nuper ex gentilitatis errore ad fidem catholicam conversis expedit indulgere circa libertatem contrahendi, ne homines continentiae servandae minime assueti propterea minus libenter in fide persistent et alii illorum exemplo ab eius perceptione deterreantur.

92. [...] adeo ut tam ipsi captivi, quam qui in patria remanent, si postea ad fidem convertantur coniuges infideles tam longo locorum intervallo disiunctos an sine contumelia Creatoris secum cohabitare velint, monere ut par est, nequeant vel quia interdum ad hostiles et barbaras provincias ne nunciis quidem accessus patet vel quia ignorent prorsus in quas regiones fuerint transvecti, vel quia ipsa itineris longitudine magnam afferat difficultatem. *Ibidem.*

Nous sommes attentifs à ces mariages contractés entre infidèles : en fait ils doivent être considérés comme réels, mais non encore ratifiés; si bien que s'ils avaient été ratifiés en cas de nécessité ils ne pourraient être dissous⁹³.

Après ces préliminaires, le privilège proprement dit est présenté. La bulle autorise alors les ordinaires, les curés et les prêtres de la Compagnie de Jésus à donner une dispense aux esclaves indiens et africains, déportés au Brésil et nouvellement convertis à la foi catholique, pour qu'ils se remarient sans tenir compte de leur premier conjoint, resté sans doute dans l'infidélité dans leurs terres d'origine.

Nous accordons donc aux ordinaires et aux curés et prêtres de la Société de Jésus approuvés comme confesseurs par les supérieurs de cette Société qui sont envoyés pour un temps dans les dites régions ou y sont admis, la faculté de donner dispense à tout chrétien homme ou femme résidant dans ces régions et sérieusement converti, marié avant son baptême, de pouvoir contracter mariage avec n'importe quel fidèle même si le conjoint païen est encore en vie, même si son consentement a été très peu sollicité ou si une réponse n'est pas à en attendre. Ce mariage doit être contracté rituellement, solennisé liturgiquement dans l'Église et après avoir été consommé par la copulation charnelle est valable en droit jusqu'à la mort des époux⁹⁴.

Il s'agit là d'une réactualisation du privilège paulin aux circonstances nouvelles de la société esclavagiste atlantique. Saint Paul avait donné au nouveau converti le privilège de se remarier si le conjoint resté dans l'infidélité ne voulait plus maintenir la vie commune. Ici le privilège est étendu au cas de l'esclavage où le conjoint infidèle ne peut pas être prévenu de la conversion de son conjoint et ne peut donc pas dire s'il veut maintenir la vie commune.

L'interpellation du premier conjoint étant impossible à réaliser (à cause de la distance et des circonstances de la servitude), le conjoint converti peut se remarier.

La bulle de Grégoire XIII propose donc une solution plus classique en terme théologique que le texte de Pie V. Elle est une simple dispense : elle autorise à ne pas faire les admonestations à cause de circonstances exceptionnelles alors que la bulle de Pie V était une déclaration de droit divin évangélique qui décidait de ne pas tenir compte de la première union, allant ainsi contre toute la tradition de l'indissolubilité des mariages infidèles.

Grégoire XIII réactualise la tradition en rappelant la distinction classique entre le mariage des chrétiens (*verum et ratum*, véritable et définitif) et le mariage des infidèles (*verum sed non ratum*, véritable mais pas définitif) et en faisant intervenir le privilège paulin. C'est l'esclavage qui fournit les circonstances exceptionnelles qui justifient le privilège. Le texte de 1585 montre ainsi l'adaptation de l'Église au nouveau contexte esclavagiste. Cette volonté de revenir à une solution juridique plus rigoureuse est dans l'esprit du pontificat de Grégoire XIII. Ugo Buoncompagni a été un grand canoniste : devenu pape sous le nom de Grégoire XIII, il consacra une grande attention à la révision du droit canon classique et à la publication du *Corpus Iuris canonici* en 1582 qui est un recueil dont est exclu le nouveau droit tridentin⁹⁵. On peut alors penser que le mariage des esclaves du Brésil représente pour ce pape juriste, un prétexte permettant, non pas de corriger ce qu'avait déclaré son prédécesseur, mais de réaffirmer la prééminence de la tradition juridique canonique. La nouvelle bulle de Grégoire XIII n'annule pas la bulle précédente de Pie V sur le sujet puisque celle-ci reste largement utilisée jusqu'au XX^e siècle, on est là dans la logique d'accumulation, fondement de la tradition de l'Église.

93. *Idcirco nos attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem non tamen adeo rata censi, ut necessitate suadente dissolvi non possint. Ibid.*

94. [...] *ordinariis et parochis et presbyteris Societatis Iesu ad confessiones audiendas ab eiusdem Societatis superioribus approbatis at ad dictas regiones pro tempore missis, vel in illis admissis plena auctoritate Apostolica tenore presentium concedimus facultatem dispensandi cum quibuscumque utriusque sexus christifidelibus incolis dictarum regionum et serius ad fidem conversis, qui ante*

baptisma susceptum matrimonium contraxerant ut eorum quilibet etiam superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito aut responso non expectato matrimonia cum quovis fideli alias tamen rite contrahere et in facie Ecclesie solennizare et in eis postea carnali copula consumatis quoad vixerint remanere licite valeant. Ibid.

95. P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne...* cit., Chapitre 11 «Le concile de Trente et le droit canon», p. 266-284. Sur le pape Grégoire XIII, p. 280.

La nouvelle de la déclaration pontificale sur le mariage des esclaves parvient à Salvador de Bahia en août 1585 et donne lieu à une messe d'action de grâce. Sans doute, les jésuites du Brésil veulent-ils fêter le fait que le Pape, vicaire du Christ sur la terre, ait accordé une bulle pour cette terre peuplée de sauvages, d'esclaves et de pécheurs⁹⁶. Par la décision pontificale, les esclaves confirment leur statut de néophytes : baptisés et mariés, ils pourront prétendre à la Rédemption. Pour les jésuites, eux-mêmes propriétaires d'esclaves⁹⁷, cette possibilité de l'apostolat est importante, elle participe de la justification de la traite et l'esclavage qui ont posé de graves problèmes de conscience dans la province.

La dispute autour du mariage des esclaves fait en fait partie du débat plus large sur l'esclavage qui a divisé la province jésuite du Brésil dès les années 1560 et qui avait suscité au début des années 1580 l'envoi par le général Aquaviva du visiteur Gouveia au Brésil⁹⁸. À ce moment-là, deux pères de la province ont dénoncé les propriétaires d'esclaves au motif que leurs esclaves n'étaient pas des esclaves légitimes, c'est-à-dire des hommes mis légitimement en esclavage. Ces «justes titres» qui constituent le fondement juridique de l'esclavage légitime sont la guerre juste, la commutation d'une peine de condamnation à mort, l'aliénation de la personne propre en cas de nécessité extrême et la naissance⁹⁹. Le père Miguel Garcia, professeur de théologie au collège de Bahia, a refusé de donner l'absolution aux maîtres d'esclaves puis il s'en est pris aux jésuites eux mêmes les accusant d'être

eux aussi des propriétaires d'esclaves illégitimes. Sommé de se rétracter par le visiteur, le jésuite refuse. Selon Gouveia : «Il est si tenace dans cet avis qu'il dit qu'il ne l'abandonnera pas à moins d'une révélation de Dieu ou d'une détermination du Saint Pontife et même si on le brûlait vif»¹⁰⁰. La formule est intéressante et révélatrice du fait que les jésuites du Brésil qui, dans leur immense majorité, acceptent l'esclavage, espèrent une déclaration pontificale sur le sujet pour faire taire toute critique sur leur pratique de l'esclavage. Or cette bulle sur le mariage est une reconnaissance de fait par la papauté de l'existence de l'esclavage des Indiens et des Africains au Brésil. Par la déclaration pontificale, les jésuites de la province peuvent se sentir confortés dans leur choix de posséder, de faire travailler et de vendre des esclaves.

Un autre motif de satisfaction des jésuites est que le Pape leur a accordé au même titre qu'aux curés le droit de marier les esclaves, leur permettant ainsi de ne pas laisser l'apostolat et l'administration des sacrements aux esclaves aux curés séculiers. Dans la concurrence entre colons et jésuites pour la main d'œuvre, la décision pontificale, en les autorisant plus facilement à marier les esclaves africains et les Indiens venus de l'intérieur des terres, permet de mieux contrôler la population et surtout de mettre en œuvre leur projet d'une société esclavagiste chrétienne. La nouvelle bulle pontificale répond donc à l'attente des jésuites sur le terrain brésilien. La question du mariage leur fournit la déclaration pontificale sur l'esclavage qu'ils espéraient.

96. Il ne s'agit pas de la première bulle concernant le Brésil. Outre les concessions de facultés déjà évoquées dans cet article, on peut mentionner une lettre de Pie V au vice roi du Brésil sur la conversion des Indiens. J. Metzler, *op. cit.*, II, p. 817 : *Qui terrenis regnis*, 6 juillet 1569.

97. Le père Miguel Garcia dénonce dans une lettre confidentielle adressée au général *la multitud de esclavos que tiene la Compa en esta Provincia* (La multitude d'esclaves que possède la compagnie dans cette province), dans Zeron, *op. cit.*, p. 173. Pendant la visite de Gouveia, son secrétaire Fernão Cardim confirme ce fait en dénombrant cent cinquante esclaves appartenant au collège de Bahia : «cento e cincoenta pessoas de serviço, entre escravos e escravos de Guiné e alguns Indios e Indias da terra, escravos e livres, e quasi todos vivem casados na fazenda que esta junta da cidade» («Cent cinquante personnes de service, entre les esclaves hommes et femmes de Guinée et quelques Indiens et Indiennes de la terre, esclaves et libres et quasiment tous

vivent mariés dans la propriété qui est près de la ville»). F. Cardim, *Informação da Provincia do Brasil*, dans J. De Anchieta, *Cartas, informações e fragmentos históricos*, Belo Horizonte, 1988, p. 422.

98. Pour les débats au Brésil autour de la légitimité de l'esclavage, voir C. A. Zeron, *op. cit.*, Première partie «Le débat sur l'esclavage parmi les missionnaires jésuites au Brésil», plus particulièrement sur la visite de Gouveia, p. 172-190.

99. Sur l'esclavage et la seconde scolastique, voir C. A. Zeron, *op. cit.*, Seconde partie «Le débat autour de l'esclavage parmi les théologiens et les juristes dans la péninsule ibérique».

100. ARSI, *Lus.* 68, fol. 337-340v, 25 juillet 1583, de Baya, lettre de Gouveia au Général, § 4 (fol. 337v) : «*Esta tan duro en este parecer, que dize que si no fuere revelacion de Dios, o determinacion del Summo Pontifice, no lo alargara, aunque lo quemem vivo*» («Il est si tenace dans cet avis qu'il dit qu'il ne l'abandonnera pas à moins d'une révélation de Dieu ou d'une détermination du Saint Pontife et même si on le brûlait vif»).

C'est donc la conjonction d'intérêts bien compris qui est à l'origine de la bulle *Populis ac Nationibus*. Les théologiens comme José de Acosta, Gaspar Gonçalves et Luis de Molina, sont soucieux de faire respecter la tradition théologique sur le mariage des infidèles afin que la conversion de l'Amérique par le biais d'une juste administration des sacrements s'inscrive dans ce qu'ils considèrent comme une vérité révélée. Les jésuites du Brésil, eux mêmes maîtres d'esclaves, veulent pouvoir christianiser «sans scrupules» une société coloniale et esclavagiste à laquelle ils participent pleinement. Grâce à leurs réseaux auprès de la Curie, les jésuites, missionnaires et théologiens, font entendre leurs arguments au pape Grégoire XIII. Le pape est intéressé par une nouvelle intervention sur les terrains missionnaires, lui qui a fait des missions un des points forts de son action. On peut néanmoins remarquer qu'il ne prononce pas de bulles pour les mariages des Philippines et du Japon alors qu'on lui a soumis une série de *dubia* sur ces sujets. On peut alors avancer l'hypothèse que le pape voit dans les *dubia* sur le mariage des esclaves du Brésil, une bonne occasion d'activer le privilège paulin permettant ainsi de réinscrire l'action pontificale à l'égard des mariages des infidèles dans la tradition théologique que ses prédécesseurs Paul III et surtout Pie V avaient malmenée.

La publication en 1588 du *De Procuranda Indorum Salute* de José de Acosta sans le chapitre 21 consacré aux «Privilèges concédés par le siège apostolique aux mariages des Indiens» peut être vue comme un effet de la censure qui interdit les critiques à l'égard du pape, à moins que le jésuite ait lui-même enlevé ce chapitre, considérant que la nouvelle bulle de 1585 rendait caduques les critiques précédemment formulées.

Au terme de cette étude des interventions de la Curie romaine sur le mariage des indigènes convertis, on peut avancer quelques remarques finales. Il s'agit de souligner d'abord que le mariage est bien un point d'observation privilégié de l'histoire missionnaire et coloniale. Claude Prudhomme spécialiste de la stratégie mission-

naire de la papauté à la fin du XIX^e siècle écrit «à travers le mariage, se jouent l'articulation du catholicisme romain aux sociétés d'outre mer, sa capacité à être transféré dans une autre culture, le rapport des convertis avec les autres habitants»¹⁰¹. Les missionnaires veulent construire un mariage qui servirait de base à la nouvelle société coloniale, tout en étant obligés de tenir compte des anciennes coutumes matrimoniales.

Les historiens doivent s'approprier la réflexion canonique et théologique de l'Église qui a accompagné le processus de diffusion de la religion chrétienne dans les mondes infidèles, et notamment les différentes bulles pontificales, en les replaçant dans leur contexte qui est double : la curie romaine et les terrains missionnaires. La réflexion sur le mariage des infidèles est partie intégrante de l'histoire de la papauté : comment la papauté a-t-elle tenté d'articuler l'universalisme qu'elle a l'ambition d'incarner avec la diversité humaine rencontrée par l'expérience missionnaire. Cette histoire intellectuelle n'est pas exempte d'enjeux de pouvoir (par exemple affirmer la puissance pontificale sur les Conciles, reprendre pied sur les terres abandonnées au Patronage).

Cette réflexion s'ancre également sur des terrains missionnaires et coloniaux spécifiques : la société esclavagiste du Brésil en 1585 par exemple qui est bien différente de la Nouvelle Espagne des années 1530 où les missionnaires veulent préserver l'édifice social indigène, ou encore de la société du Pérou de la fin des années 1560, moment de reprise en main après les guerres civiles et les révoltes inca. Les langages de la théologie et du droit canon servent à résoudre des problèmes très concrets dans ces sociétés pluriethniques, ils participent de l'effort de mise en ordre du désordre colonial.

L'étude des doutes sur les sacrements est donc l'étude des va et vient entre la Curie romaine et les terrains missionnaires, suscités par des questions précises. Elle permet de voir comment les questions du centre et de la périphérie se répondent et s'articulent; comment on passe du local (les doutes sur le terrain) à l'universalisme (le droit

101. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII (1878-1903) Centralisation romaine et Défis culturels*, Rome,

1994, p. 364.

canon exposé dans les bulles pontificales) et inversement. La mise en série de ces textes et leur éclairage par un contexte à la fois local et romain, permet de les appréhender non pas comme de simples textes juridiques de référence mais comme

un témoignage du rapport de la papauté aux terres de missions au XVI^e siècle et comme une réponse aux défis théorique et pratique posés par la naissance d'un catholicisme aux dimensions du monde.

Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE

