

Les archives de l'Inquisition Portugaise

Sources pour une approche anthropologique
et historique de la condition des esclaves
d'origines africaines et de leurs descendants
dans la Metropole (XVI-XIXe)

*Or, l'appareil
judiciaire Inquisitorial est,
on le sait, l'Inquisition
le sait, un instrument
puissant
mis à la disposition
des particuliers.
Et en parcourant la masse
des dénonciations
on est conduit à considérer
que tout un chacun peut,
un jour ou l'autre,
s'inscrire dans la liste
des accusateurs
ou des accusés.
Bourreau
- par procuration -
ou victime et inversement.*

Didier Lahon
CEP-EHESS/FCT
Universidade Católica
de Lisboa

Introduction

Notre objectif n'est pas ici d'aborder un thème particulier mais au contraire d'élargir notre propos à plusieurs problématiques parmi les nombreuses que nous offre la vaste documentation de l'inquisition Portugaise concernant la question de l'esclavage au Portugal sous l'Ancien Régime. Un thème, soulignons le en passant, que l'historiographie officielle et académique semble avoir oublié sinon dédaignée.

Après avoir exploré depuis près de dix ans les fonds d'archive les plus variés nous considérons ceux de l'Inquisition comme la source d'informations privilégiées permettant de comprendre les relations esclavagistes dans la métropole, autrement dit les conditions concrètes de vie des différents segments qui composent les populations esclaves et issues de l'esclavage (Africains, Noirs nés dans le royaume, affranchis, libres, mulâtres), leur sociabilité, l'interaction avec les autres minorités présentes dans le royaume, la façon dont ils perçoivent la société dominante, s'adaptent à elle ou lui résistent, comment cette dernière les perçoit, gère cette présence en termes politiques ou individuels. En d'autres termes, une analyse de l'idéologie et des pratiques coloniales, examinées à partir du «cœur de l'empire».¹

¹Didier Lahon, *O negro no coração do Império – Uma memória para resgatar. Séculos XVI-XIX*, Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, Ministério da Educação, Lisboa, 1999.

Sur ces thèmes en effet, comparée à toutes les autres sources, seule l'inquisition rend - paradoxalement - ou donne la parole à ceux qui ne pouvaient la prendre directement, tant en raison de leur statut que faute de dominer les outils indispensables, la langue et surtout l'écriture. Une parole conditionnée bien entendu par le filtre idéologique propre à l'institution et victime de la réduction inhérente à la transcription.

Dans la perspective qui est la notre l'étude des procès, aussi riches soient-ils, est insuffisante. Leur nombre est en effet relativement faible comparé à celui des populations qui nous intéressent ici. Ce qui constitue déjà une information significative. Après presque 10 ans d'accumulation de données, sans prétendre avoir réalisé un relevé absolument exhaustif, nous avons recensé dans les 3 Inquisitions près de 300 procès concernant la population «noire» Métropolitaine, pour l'ensemble de la période d'activité de l'Inquisition qui recouvre sensiblement la presque totalité de la présence significative de la population africaine ou d'origine Africaine. A ces 300 procès métropolitains, s'ajoutent ceux relatifs à des Brésiliens – environ 150 – et ceux concernant des Africains d'Afrique subsaharienne proprement dite, dont nous ignorons le nombre.

Par esclaves métropolitains nous entendons ceux nés au Portugal – dits naturels du royaume – ou y vivant et y ayant pratiqué les actes pour les lesquels ils sont dénoncés. Toutefois, cette catégorie comme les autres est très perméable. Car un esclave métropolitain sera demain Brésilien, et inversement, et une telle indéfinition territoriale concerne aussi fréquemment ceux du Cap-vert, de S. Tomé ou d'Angola. Ce constat révèle une des caractéristiques des populations esclaves et affranchies: l'extrême mobilité. Mobilité au sein de l'Empire ou du territoire métropolitain qui explique la difficulté à établir un recensement précis. Car en terme quantitatif les seuls outils à notre disposition pour réaliser une évaluation démographique de ces populations sont les registres paroissiaux de baptême, de mariage et de décès. Or, un esclave qui réside 20 ans dans une paroisse mais n'a pas été baptisé dans celle-ci (ce qui est fréquent), ne s'y marie pas (ce qui est le cas de figure le plus général) enfin décède ailleurs, demeure totalement inconnu.

Nombre d'esclaves qu'on pourrait qualifier de «Métropolitains» ont souvent séjourné dans un autre territoire d'outre mer avant de résider au Portugal et de tomber entre les mains du Saint Office. D'où, fréquemment, une assez grande similitude dans les fautes qui leur sont reprochées qui conduit à ne pas cloisonner à l'excès leurs comportements en types coloniaux et Métropolitains compte tenu des échanges et déplacements permanents entre ces territoires. En outre, de nombreux accusés venus d'outre mer et condamnés par l'Inquisition de Lisbonne purgeaient fréquemment leur peine dans la Métropole. Ils y poursuivaient leurs coupables activités jouant fréquemment le rôle de passeurs culturels comme l'a montré Laura de Mello e Souza.² D'autres

² «Curas Mágicas y Sexualidad en el siglo XVIII Luso-Brasileño», pp. 441-450, in *Entre dos Mundos-Fronteiras Culturales y Agentes Mediadores*, Coord. Berta Ares Queija et Serge Gruzinski, E.E.H.A, Séville, 1997. Dans cet article elle traite notamment le cas de Domingos Alvares, noir naturel de la Côte de la Mine, baptisé au Brésil, à la fois *curandeiro* et *saludador*, jugé et condamné une première fois en 1742 et envoyé purgé sa peine dans une ville frontalière avec l'Espagne (Castro-Marim) à l'extrême Sud du Portugal. Il est repris en 1749 pour avoir non seulement poursuivi ses cures mais pratiqué la recherche de trésors et le désenchantement de *Mouras*, mythe typiquement ibérique. Cette fois il purge sa peine à Bragança, à l'extrême nord du pays. IANTT, Inq. Évora, mç 803, n° 7759. Ses capacités de voir dans la terre ou à l'intérieur du corps des patients correspondent aux pratiques décrites pour le XVI^e siècle par Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia, feitiçarias, saludadores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa,

provenaient des territoires sous contrôle de la couronne espagnole ou avaient résidé plus ou moins longtemps dans un pays d'Europe du Nord.

Le statut d'esclave, tout comme celui d'affranchi, demande une grande adaptabilité de l'individu au milieu ambiant. C'est ce que démontrent sans ambiguïtés les déclarations de Francisco, mulâtre libre naturel de l'île de Madère et marié à Londres à une anglaise blanche et protestante (années 1660). Pour répondre aux injonctions locales, et avoir la paix, il pratique indifféremment l'une ou l'autre des religions selon qu'il se trouve au Portugal ou en Angleterre, avec une absence totale d'état d'âme et de sentiment de culpabilité qui le conduit bien sûr à être dénoncé³ mais sans qu'une suite ne soit donnée. Exemple même d'un type de situation, non sanctionnée par un procès, qui échapperait probablement à l'analyse sans un examen des dénonciations.

Ces dernières permettent, en raison de leur nombre et la répétition des situations, non seulement de mieux prendre la mesure de certaines problématiques traitées dans les procès mais en révèlent également de nombreuses autres qui passeraient autrement totalement inaperçues. Elles permettent de percevoir en toile de fond les divers contextes locaux, anthropologiques et sociologiques, les conflits qui motivent l'acte de dénonciation ou le comportement de l'accusé, en d'autres termes la raison pratique, consentie ou non, de l'ensemble des acteurs impliqués.

Enfin, les habilitations des familiers du Saint Office permettent d'aborder la question de l'insertion dans la société globale de ceux qui sont le produit souvent lointain du métissage, des amours ancillaires et plus généralement de la domination sexuelle. Une problématique qui nous en apprend probablement autant que l'analyse des relations esclavagiste sur la façon dont la société métropolitaine aborde la question de son identité.

L'Inquisition: une gestion de la violence

Les données recueillies grâce aux différents fonds de l'Inquisition selon la perspective que nous venons d'énoncer ne prennent souvent leurs sens définitifs qu'en étant croisées avec d'autres sources, lorsque celles-ci existent. Comme nous avons pu le constater de nombreuses données éparses ou incomplètes ne font sens et ne trouvent leur utilité que grâce à un examen fouillé des sources Inquisitoriales.

C'est le cas en ce qui concerne le thème de la violence, violence d'État et violence privée,⁴ inhérentes aux relations esclavagistes, qui caractérisent fréquemment les relations entre un maître et son esclave. Les documents de l'Inquisition exposent l'une et l'autre avec un soin particulier car celles-ci sont dans de nombreuses situations le véritable moteur agissant, soit dans le but de s'en protéger soit d'en être l'acteur.

Mais la violence commence avec la dénonciation. Non seulement par elle-même mais par ce qu'elle s'inscrit sournoisement dans les relations sociales en incitant tout à chacun à rechercher dans l'autre la moindre expression de non conformisme,

Universidade Aberta, 1987, p. 53. Sur le thème des Médiateurs et Passeurs culturels voir également: *Passar as Fronteiras*, Actas do II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais - Séculos XV a XVIII, Coord. Rui Manuel Loureiro et Serge Gruzinski, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes - 1999.

³ IANTT, Inq. Lisboa, Cad. Promotor n° 44, Liv. 241, (1662-1669) fol. 409

⁴ Didier Lahon, «Violência do Estado, Violência Privada. O Verbo e o gesto no caso Português», in *Ensaio sobre a Escravidão (I)*, (Manolo Florentino e Cécilia Machado Organizadores), Ed. UGMG, 2003, pp. 87-120.

d'hétérodoxie, de marginalité. Or quoi de plus facile, dans une société d'ancien régime, que de suspecter l'autre, l'étranger, le marginal, sans que celui-ci ait nécessairement une couleur de peau différente.

Comme l'a fort bien montré David Nirenberg⁵ la dénonciation s'inscrit parmi les formes de violence qui affectent particulièrement les minorités, les marginaux, ceux considérés comme un danger pour la société, ou bien pour celui qui dénonce. Car, si la dénonciation s'inscrit dans un système légal, elle est un instrument remis entre les mains des individualités et devient par conséquent un élément des relations entre groupes, entre communautés, et entre les individus qui les représentent ou considèrent y appartenir.

Or, l'appareil judiciaire Inquisitorial est, on le sait, l'Inquisition le sait, un instrument puissant mis à la disposition des particuliers.⁶ Et en parcourant la masse des dénonciations on est conduit à considérer que tout un chacun peut, un jour ou l'autre, s'inscrire dans la liste des accusateurs ou des accusés. Bourreau – par procuration – ou victime et inversement.

Si les nouveaux chrétiens y tiennent une place importante en tant que victimes, on rencontre également dans ces listes presque interminables des individus des deux sexes représentatifs de toutes les catégories sociales. Du Noble au va-nu-pieds, en passant par les membres du corps ecclésiastique personne n'y échappe.

Contrairement aux tribunaux civils ceux de l'Inquisition acceptaient les témoignages des noirs, esclave ou non, y compris contre leurs maîtres ou des individus libres. Leur témoignage en tant qu'accusateur est examiné avec les mêmes précautions afin de déterminer s'il «mérite crédit». Ainsi, participant comme témoin, mais surtout en pouvant lui-même être dénonciateur, accusateur, anonyme de surcroît, l'esclave, le noir, le dominé, l'être qui est au bas de l'échelle sociale, l'être sans parole, peut à l'occasion récupérer celle-ci et participer à la violence institutionnelle sur un pied d'égalité. On ne peut négliger cette dimension. Car, si l'esclave sait manipuler l'Inquisition à son avantage, il sait aussi jouer de ce de privilège pour se débarrasser de ceux qui peuvent lui nuire, pour se venger, pour se faire valoir, ou par simple conviction.

D'où l'intérêt d'analyser, dans une perspective autant quantitative que qualitative, par rapport au contexte local, ou national, et dans une perspective comparative, temporelle de longue durée, les dénonciations où noirs et mulâtres, victimes ou accusateurs, sont impliqués. Qui dénonce qui et où ? Quels sont les motifs de dénonciation les plus récurrents, à quelle époque sont-ils plus ou moins fréquemment dénoncés, quels sont au sein de cette population aux statuts assez différents ceux qui sont le plus fréquemment dénoncés ; les esclaves sont-ils plus fréquemment visés que les affranchis et libres, les motifs sont-ils ou non différents. Existents-ils, pour des motifs identiques, des différences, aussi minimes soit-elles, entre ces dénonciations et celles qui concernent les autres catégories de la société.

Malgré les difficultés d'une telle étude il paraît essentiel de rechercher et de différencier les attitudes de groupes ou individuelles des structures de pensées qui, en quel-

⁵ David Nirenberg, *Violence et Minorités au Moyen Age*, Paris, PUF, 2001.

⁶ «la violence des accusations portées en justice, [...] ce que l'on peut appeler la violence judiciaire, et non [de] la violence des foules ou des individus [...] diffère d'une violence plus directe en ce qu'elle est conditionnelle (c'est-à-dire du crédit que les autorités accordent ou non à l'accusation) et que, pour devenir effective, elle est exécutée au nom de la collectivité (par le juge, le tortionnaire ou le bourreau).» Nirenberg, D., op. cit., p. 159.

que sorte du dehors, sont censées diriger les uns et les autres. Structures particulièrement opératoires si l'on considère le nombre d'individus qui se dénoncent eux-mêmes, le plus souvent sous l'incitation de leurs confesseurs. Toutefois les dénonciations prouvent également que la pensée unique, sur les thèmes les plus sérieux et sensibles voire tabou d'une société, n'emporte pas l'assentiment de tous ses membres, ce qui conduit ceux-ci à intégrer immédiatement la catégorie du «marginal» lorsqu'ils expriment trop ouvertement les doutes ou oppositions que d'autres taisent par prudence ou conviction. Sur ce thème trois brefs exemples datant du dernier quart du XVIe siècle.

Relations entre minorités

En 1574, une mulâtre (*parda*) dénonce un homme blanc qui aurait affirmé qu'un individu mort lors d'un auto-da-fé était mort martyr. L'année suivante c'est un noir, *calceteiro*, qui dénonce la femme d'un *calceteiro* blanc, son voisin et probablement concurrent, pour avoir tenu des propos identiques à ceux dénoncés dans le cas précédent. Près d'un mois plus tard la même femme est accusée pour les mêmes motifs mais cette fois par un *calceteiro* blanc.⁷

L'intérêt de la confrontation de ces trois exemples tient au fait que, dans le second cas, malgré la gravité de l'accusation, celle-ci fut disqualifiée par l'inquisition qui considéra, laconiquement, que les preuves ou les témoins n'étaient pas suffisants, ce qui provoqua probablement la troisième accusation. On constate donc dans les deux premiers cas une accusation portée par des individus de la minorité contre un individu de la majorité, tandis que le troisième marque une alliance probable minorité/majorité contre un individu de la majorité. On ne connaît jamais la dynamique sous jacente du conflit qui agite un groupe d'individus ayant pour point commun la même profession.

De façon générale les accusations partent le plus souvent du groupe majoritaire en direction du minoritaire. En 1561, une certaine Leonor da Costa, dénonce l'esclave de la supérieure (*Commendadeira*) du Couvent de Santos. L'esclave se demandait en effet si l'Anglais luthérien, brûlé par l'Inquisition pour avoir arraché l'hostie des mains d'un prêtre au moment de l'élévation, «n'avait pas eu raison».⁸ Cependant, une telle proposition hérétique aurait aussi pu être dénoncée par un noir car les dénonciations entre membres de cette minorité sont également très fréquentes. Ainsi, entre septembre 1552 et Novembre 1554, un certain João Pinto, ne dénonce pas moins de cinq noirs, dont l'un avait cherché à le dissuader d'être chrétien.⁹

⁷ *Arquivo Historico Português*, Vol. VII, 1909, p. 156: «No dia 16 de Abril (1574) compareceu Antonia da Cunha, mulher parda, e denunciou Henrique Fernandes por ter dito que um fulano, relaxado pela Inquisição á curia secular, morrera martyr»; p. 227: «No dia 17 de março (1575) compareceu o preto Roque henrique, calceteiro, que vive à Graça, em casa de Ana Dias Corrêa e trabalha em casa de João de Barros, ao poço da fotea, e denunciou Helena da Victoria, mulher de João de Barros, calceteiro, por dizer que os que morrião queimados morrião martyr (Nota: Não parecerão bastantes na mesa)»; p. 227: «No dia 12 (Abril 1575) compareceu Luis Gonçalves, calceteiro, que denunciou Helena da Victoria por defender os Judeus».

⁸ «No dia 10 de Julho ((1561) Leonor da Costa [...] tambem denunciou uma escrava da commendadeira de Santos, preta, Durseana, por ter dito, a proposito do inglez lutherano que cometteu o sacrilegio contra o Smo Sacramento, « quem sabya se aquelle acertava»». (*Arquivo Historico Portugues* Vol. VII, 1909, p. 141)

⁹ *Arquivo Historico Português*, Vol. VI. 1908, p. 476: «No dia 29 de setembro 1552 compareceu João Pinto, preto que denunciou Francisco, escravo, Antonio Jalofo e Antonio negro, os quaes foram chamados ao Santo Officio»; *Arquivo Historico Portugues* Vol. VII, 1909, p. 3: «No dia 10 de Novembro (1554) compa-

La solidarité n'est pas plus grande entre *Mouriscos* noirs ou blancs d'Afrique du Nord ou des Indes Orientales, ou entre noirs du Sénégal et *Mouriscos*. La question religieuse, parce qu'elle est centrale, au cœur de l'identité acquise ou en construction suite au processus de conversion forcée ou non, s'impose de façon récurrente. Ainsi un *Mourisco preto*, affranchi, dénonce un *Mourisco Velho*, déjà prisonnier de l'Inquisition ; un Indien des Indes Orientales dénonce un *Mourisco* des Indes qui affirme que la foi des chrétiens ne vaut pas plus qu'un crachat.¹⁰ L'intendant blanc du Roi Wolof (*Jalofo*), qui séjourne à Lisbonne en 1597, se fait probablement l'intermédiaire de celui-ci pour faire dénoncer par un tiers un *Mourisco* qui crache au passage du Saint Sacrement, puis rapporte lui-même les propos de ce roi lui ayant affirmé que de nombreux *Mouriscos* ne sont pas de bons chrétiens.¹¹

Autour de cette question, les relations de couples mixtes ne sont pas non plus toujours pacifiques. C'est le cas de cette femme de 50 ans qui, en 1661, dénonce son mari *mourisco*, parce que celui-ci méprise et raille perpétuellement tous les chrétiens. Ces derniers, dit-il, profèrent des paroles d'amour à l'égard du Christ mais le mettent en croix, ce ne sont que des chiens et des juifs. Enfin, récemment il l'a jetée à la rue affirmant à cette occasion: «Je suis *Mouro de Nação*, je suis Mouro». Le témoignage révèle que bien que baptisé très jeune il aurait rapidement renié le baptême et qu'il parle dans sa langue avec d'autres coreligionnaires.¹²

Bien que ce témoignage concerne un *Mourisco* et qu'il soit le seul rencontré à ce jour il soulève également la problématique des mariages officiels entre *Mouriscos* et femmes noires, fréquents mais difficilement quantifiables. Le métissage, du moins le métissage officiel, sanctionné par le mariage, est beaucoup plus important entre Noir(e)s et *Mouro(a)s* qu'entre Noir(e)s et Portugais(es). Sans doute des questions de stratégie. Pour une femme noire épouser un *Mouro* ou *Mourisco* blanc est une alternative sur la voie du blanchiment.

Nous terminerons cette question des relations entre minorités par l'examen de deux situations mettant en scène des individus appartenant à la population esclave ou issue de celle-ci et les nouveaux chrétiens d'ascendance juive. Deux cas parmi d'autres, aux motivations apparemment différentes, de maîtres dénoncés par leurs esclaves pour pratiques crypto-Judaïques supposées ou réelles.

receu o preto João Pinto que denunciou um preto Domingos, escravo de Affonso Barreira, por o querer dissuadir de ser christão e pelo mesmo motivo denunciou Diogo, preto». On peut soupçonner ce João Pinto d'être le même chez qui D. João de Castro se reposera en 1567 lors de sa première nuit à Évora : «pousamos em casa de um estudante, conhecido de meu companheiro [...] chamado João Pinto, homem preto, natural de Congo, ou de Angola : mas bem branco nas partes de suas virtudes , e prudencia : o qual depois de ordenado sacerdote, se foi para os seus naturais». In: J. Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, Ed. Presença, s/d., Lisboa, p. 118.

¹⁰ *Arquivo Historico Português*, Vol. VII, 1909, p. 6: «No dia 21 (Junho 1555) compareceu Antonio carvalho, mourisco preto forro, que denunciou um mourisco velho que a margem se disse estar já preso»; pg. 6: «No dia 18 (setembro 1555) compareceu Luis Leitão, indio captivo do Dr Estevão Leitão, promotor fiscal do Santo Officio, e disse que em casa de Dom Lião se hospedou o fidalgo Pedro Alvares Cabral, filho de Fernão d'Alvares Cabral, que veio da india na não S. Bento, que tinha um mourisco João de Páo o qual disse para a testemunha que a fé dos christãos não era mais que cuspo» (Nota: foi penitenciado)

¹¹ *Arquivo Historico Português*, Vol. VIII, 1910, pg. 428: «No dia 23 de Junho (1597) compareceu Estevão Lopes Zuzarte, cavalleiro da casa d'El-rei, [...], o qual veio accusar um mourisco de quem Baltazar Correia, vedor do rei Jalofo, disse que cuspiu ao passar o Santissimo Sacramento»; «No dia 29 de junho (1597) foi chamado Balthazar Correia, [...], morador no Campo, freguesia de Sant'Anna, o qual disse que o rei Jalofo, morador ao Campo de Sant'Anna lhe affirmara que muitos mouriscos não eram bons christãos».

¹² IANTT, Inq. Lisboa, Promotor, Cad. 47, Liv. 244 (1656-1670), Fol. 147-155, v, 28/7/1661, Denunciante, Catherina da Silva.

Le cas le plus connu est sans aucun doute celui de António da Silva, dit le Juif, dénoncé par vengeance par une esclave maltraitée de sa maison qui clamait à haute voix dans tout le voisinage qu'elle vivait dans une famille de «chiens Juifs». Comme le souligne Lúcio de Azevedo, une «tragicomédie domestique qui, comme tant d'autres, dégénéra en véritable tragédie» puisque Antonio da Silva mourut étranglé puis brûlé lors de l'auto-da-fé du 1^{er} Octobre 1739.¹³ Ce cas, en raison de la personnalité de la victime, constitue un exemple presque emblématique voire paradigmatique des interactions entre deux minorités à priori suspectes mais dont l'une possède malgré tout la liberté et le pouvoir de domination sur l'autre.

A cette attitude, qui relève d'une motivation d'ordre individuel – la vengeance –, s'opposerait une autre, dont les implications vont au-delà du cadre des relations entre esclaves et maîtres nouveaux chrétiens, qui permet de s'interroger sur le regard posé en général sur leurs esclaves par de nombreux maîtres.

Les motivations de João,¹⁴ noir d'Angola, bègue, âgé de 21 ans, lorsqu'il dénonce son maître à l'Inquisition pour pratiques judaïques, ne relèvent pas à proprement parler d'une démarche individuelle mais de ce que j'ai appelé les structures de pensée, imposées du dehors, qui dirigent les individus. De fait c'est immédiatement après avoir rencontré son confesseur et sous la pression de celui-ci qu'il se présente à l'Inquisition puis y «traîne», littéralement, Isabelle, l'une des esclaves de son maître pour confirmer ses propos. Il n'est que l'un des cinq esclaves de la maison, le seul homme, le plus récemment arrivé, et rien ne permet de penser qu'il entretenait des relations particulièrement mauvaises avec son maître ou l'un des membres de la maisonnée. Tous les détails de l'accusation portent à croire que, au contraire du cas d'António da Silva, la déposition de l'esclave João ne relève pas de l'affabulation. Affirmation qui demande toutefois une certaine prudence bien que l'intérêt de cette dénonciation réside en réalité beaucoup moins dans le témoignage de João que dans celui de l'esclave Isabelle. Car les doutes et suspicions qu'il entretenait à l'égard de ses maîtres n'avaient été levés et confirmés qu'à l'occasion d'une conversation avec celle-ci au cours de laquelle elle lui avait confié qu'elle observait les mêmes faits depuis 3 ans. Jusqu'alors elle avait par conséquent observé le silence et la discrétion sur les pratiques à peine dissimulées de ses maîtres. L'introduction récente du nouvel esclave allait déclencher le drame car l'Inquisition ordonna l'arrestation de toute la famille.

Ces pratiques interdites mais paradoxalement et étrangement si peu ou si mal dissimulées aux yeux des esclaves de la maison peuvent nous paraître aujourd'hui comme une attitude presque suicidaire, soit d'une grande ingénuité, soit, et nous penchons plus tôt pour cette dernière hypothèse, d'une perception de l'esclave comme un objet inanimé ou transparent. Ce qui conduit à une réflexion qui déborde le cadre initial de la dénonciation pour prendre une dimension plus générale et s'inscrire dans le cadre des relations maîtres/esclaves. Toutefois, le comportement de cette famille s'inscrit d'abord et avant tout dans la problématique plus large de l'étroite imbrication de la vie privée et de la vie publique sous l'Ancien Régime qui fut d'ailleurs un des principaux atouts de l'Inquisition et lui permit d'imposer l'étroit contrôle social et le régime de terreur que nous connaissons. A ceci s'ajoute le facteur de l'esclavage dont Luiz Fili-

¹³ IANNTI, Inq. Lisboa, Procès n° 2027, 1726. Voir également J. Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Clássica Editora, 3^eed., 1989, p. 343-44.

¹⁴ IANNTI, Inq. Lisboa, Promotor, Cad. 46, Liv. 243. Denuncia de João, Negro de Angola, 16/2/1670, Fol. 212-214v.

pe de Alencastro remarque à propos du Brésil que «la vie privée esclavagiste se double en un ordre privé pleine de contradictions avec l'ordre publique».¹⁵

Dans ce contexte, si l'on admet que la dénonciation de João ne procède pas d'une pure invention malveillante et que la déposition d'Isabelle est faite sous la contrainte, l'attitude de cette famille paraît d'une inexplicable imprudence. Cette dernière nous semble cependant plutôt relever d'une forme «d'inconscience» de l'autre, consécutive à l'extrême hiérarchisation de la société de l'époque. Elle permet d'établir une analogie de comportement avec celui de la jeune marquise du Chatelet qui, en 1746, déambule nue dans sa chambre, devant son valet qui prépare son bain puis l'assiste durant celui-ci. Grâce au journal écrit par ce dernier Georges Vigarello explique cette attitude par l'extrême distance séparant le valet du maître: «La main servile n'est pas encore celle d'une personne. Aussi «neutre» que les objets et aussi familière que les choses de la maison, elle est totalement incorporée au cadre. Elle est portée par lui, mêlée aux ustensiles quotidiens, et bornée. Le regard [du valet] ne saurait avoir quelque poids: il n'appartient pas à l'univers de la jeune femme. Elle ne le voit pas.[...] Le valet est entièrement défini par une fonction: celle des services proches et indifférents. Un (ou une) autre, comme lui, peut faire ces gestes «insignifiants».¹⁶ Proximité ne signifie pas toujours rapprochement affectif ou effacement partiel des différences sociales comme le laissent entendre les défenseurs de l'esclavage «doux», notamment lorsqu'il est domestique. Et la confusion souvent faite entre criado et esclave oublie qu'un criado insatisfait quitte son maître pour en chercher un autre tandis qu'un esclave s'enfuit. À cet égard les sources inquisitoriales sont éloquentes.

Femmes esclaves ou affranchies

Certains procès permettent de nourrir l'analyse de diverses problématiques voire de les découvrir. Le cas de Luisa de Lara¹⁷, une affranchie noire de 27 ans, veuve d'un esclave Mourisco du Roi, ayant eu 5 enfants de cette union, et deux autres hors mariage, tous décédés, illustre tout d'abord la question générale de la démographie esclave dans la métropole, et notamment celui de la mortalité infantile. Il illustre également la question de la reproduction du système esclavagiste par reproduction naturelle. Car en tant qu'affranchie Luisa de Lara a mis au monde un nombre d'enfant supérieur à la moyenne des femmes de sa condition, moyenne déjà supérieure – de façon générale et pour diverses raisons que nous ne pouvons aborder ici – à celle des femmes esclaves ainsi que nous avons pu le constater grâce aux registres paroissiaux de baptême de plusieurs paroisses de Lisbonne.

Sa généalogie est également intéressante car elle montre un fait assez fréquent malgré une incertitude concernant ses grands-parents paternels: l'endogamie, au moins régionale, qui caractérise fréquemment les deux premières générations d'esclaves. Comme souvent, tandis que la lignée d'ancêtres immédiats suit cette pratique et ne con-

¹⁵ Luiz Felipe de Alencastro, «Vida privada e ordem privada no império», In; Alencastro, Luiz Felipe de. (org) *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. Vol. 2. São Paulo, Companhia das letras, 1997, p. 16.

¹⁶ Georges Vigarello, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen-Age*, Paris, Ed. Seuil, Coll. Histoire, 1985, p.105.

¹⁷ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n° 538, Luísa de Lara, (1702).

naît aucun métissage, Luisa rompt avec celle-ci à la troisième génération. Autre problématique qui ne peut être discutée ici: celle du patronyme adopté par les esclaves affranchis. S'agit-il d'une identité assumée, autrement dit d'une appropriation d'un patronyme, ou bien d'une technonymie ? Luisa, baptisée à Lisbonne, a probablement été affranchie par sa marraine de baptême, Domingas de Lara, chez qui elle a été élevée, et dont elle a gardé le nom. Au delà de cette première interrogation se pose la question de la transmission du nom chez les individus issus de l'esclavage. Ici, Luisa n'a pris ni le nom de son père ni celui de sa mère alors que cette dernière avait conservé celui de sa propre mère, suivant en cela la tradition portugaise.

Mobilité, Tradition, Violence

D'autres procès, comme celui de Catarina Maria,¹⁸ illustrent également de manières paradigmatiques différents thèmes comme la mobilité, la préservation/transmission des traditions africaine, la violence des maîtres.¹⁹ Lorsqu'elle tombe entre les mains de l'Inquisition Catarina, esclave Angolaise d'environ 18 ans, est depuis quelques mois dans la maison du Bénéficiaire de l'église d'Azambuja également chanteur de celle de la Patriarcale. A cet âge elle a déjà été vendue quatre fois. Tout d'abord à un soldat de Rio de Janeiro où elle est arrivée d'Afrique âgée d'une douzaine d'années. Celui-ci la fait baptiser, rentre à Lisbonne et la vend à une femme qui la garde peu de temps. Chez son nouveau maître, un boutiquier de Santarém, elle reste trois ans au cours desquels elle apprend la doctrine chrétienne et commence à se confesser. Lorsqu'elle entre dans la maison du Bénéficiaire elle se rend régulièrement à l'église, assiste à la messe – durant laquelle elle s'endort tout aussi régulièrement précise un témoin –, et se confesse. Mais, prétextant qu'elle ne connaît pas la doctrine, le curé lui refuse la communion. Vérification faite, elle récite parfaitement toutes les prières, connaît les commandements et sait même expliquer le mystère de la Sainte Trinité. Mais cette connaissance qui, pour cette époque, la met bien au dessus de beaucoup de vieux chrétiens, ne l'empêche pas de conserver des liens spirituels étroits avec son passé et sa terre natale. Accusée de pacte avec le Démon par son maître, qui a déjà fait condamner sa servante précédente pour la même raison, brutalisée par celui-ci, menacée par l'Inquisition, elle avoue en effet entretenir des rapports charnels avec le diable, sous forme de petit noir – *na figura de pretinho* –, depuis son embarquement en Angola, et que les premières paroles pour réaliser un maléfice, «*carinca casundeque carisca*», lui ont été enseignées par son père *Catumbeque* puis, à Lisbonne, par une noire, du nom d'Ana. Ici, comme dans d'autre procès²⁰, on perçoit les liens sans doute ininterrompus qui se maintiennent avec l'Afrique, autant grâce à l'introduction de nouveaux esclaves jusqu'en 1761 que par la transmission de certaines valeurs traditionnelles par les plus anciens. Même si les sources de l'Inquisition ne fournissent qu'assez rarement des informations d'une telle

¹⁸ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n° 6286, Catharina (1733).

¹⁹ Didier Lahon, «Violência do Estado, Violência Privada. O Verbo e o gesto no caso Português», in *Ensaíos sobre a Escravidão (I)*, (Manolo Florentino e Cacilda Machado Organizadores), Ed. UGMG, 2003, pp. 87-120.

²⁰ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n° 437, Florinda Maria de São José, Célibataire (1736). Procès également étudié par F. Santana, *Bruzas e Curandeiros na Lisboa Joanina*, Academia Portuguesa da História, 1996, p. 125-126

précision, il faut se garder de conclure que la métropole, et Lisbonne en particulier, était par définition un lieu d'acculturation rapide et définitif, notamment pour les plus jeunes esclaves.

Quelques cas, notamment ceux qualifiés génériquement de sorcellerie, permettent d'entrevoir l'existence de réseaux sinon de résistance du moins de sociabilité, et de solidarité, et, plus rarement, le métissage des pratiques magiques. Les procès et les cahiers de promoteurs ne donnent que très rarement les éléments qui permettent d'identifier clairement ce métissage. Certains toutefois, comme celui de Francisco António, un affranchi, obèse, infirme et accusé de pacte avec le démon pour pratique de cures magiques²¹, permettent de discerner dans le rituel de cure l'assimilation de la tradition occidentale tout en conservant un caractère de la tradition d'origine. Bien des éléments du procès permettent de considérer que Francisco António ne correspond pas ni au modèle du «sorcier» occidental ni à celui des «magiciens» péninsulaires.²² Tout d'abord l'absence presque totale de références au domaine du sacré catholique, toujours présentes chez les praticiens occidentaux de cures illicites. Le fait également de ne pas pratiquer seul mais avec des acolytes, en l'occurrence sa femme et deux hommes, l'un aveugle l'autre infirme d'un bras et d'une jambe.²³ En outre, durant la phase de divination qui précède la cure proprement dite, les trois compères profèrent des incantations dans la langue de leurs pays, plutôt qu'en Portugais, sur le mode chanté et rythmé par des battements de mains et plus généralement de doigts sur la table où repose la bassine de divination. Au delà de la personne de Francisco António, le procès révèle également la place du «sorcier noir» au sein de la nébuleuse des praticiens de l'efficacité symbolique.

Car, dans le quartier du Bairro Alto où il habite, comme dans la zone assez proche du Mocambo, il jouit d'une excellente réputation tant au sein de la population noire qu'auprès des blancs, les seuls, de façon symptomatique, appelés à témoigner et à confesser avoir eu recours à ses services. Ils sont originaires de quartiers différents mais proches de celui où réside leur guérisseur. Ce dernier est d'ailleurs dénoncé par l'une de ses patientes blanche, déçue autant dans ses espoirs de guérison que de la perte de quelques monnaies d'or qu'elle lui a versé. Mais avant qu'elle se retourne contre lui, incitée, comme c'est souvent le cas, par son confesseur, Francisco António semble avoir représenté, pour elle comme pour la plupart de ceux qui le consultent, issus des couches populaires, l'ultime recours contre les maux d'origine maléfique.²⁴ Aucun des éléments du procès ne suggère que Francisco Antonio est un jeteur de sort et l'un des

²¹ IANIT, Inq. Lisboa, Procès n° 11179 (1744). Francisco António, França de alcunha, preto forro, natural da Costa da Mina. Ce procès ainsi que d'autres est analysé plus en détail dans Didier Lahon, «Inquisição, pacto com o Demônio e "Magia" Africana em Lisboa no século XVIII», in *Ensaio sobre escravidão II*, (org. Manolo Florentino), UFMG, courant 2004.

²² Pas de pierre d'autel, pas d'hostie, pas d'eau bénite, pas de prière chrétienne, aucune référence à un saint catholique, aucune oraison pouvant être assimilée à celle de S. Cipriano ou S. Marcos.

²³ «Sont aussi destinés à être magiciens certains personnages que signalent à l'attention, à la crainte et à la malveillance publique, des particularités physiques ou une dextérité extraordinaire, comme les ventriloques, les jongleurs les bateleurs; une infirmité suffit, comme pour les bossus, les borgnes, les aveugles, etc. [...] Remarquons que tous ces individus [...] forment en réalité des espèces de classes sociales. Ce qui leur donne des vertus magiques, ce n'est pas tant leur caractère physique individuel que l'attitude prise à l'égard de tout leur genre». Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1980, p. 19-20

²⁴ Médecins et exorcistes, lorsqu'ils échouaient à soulager les malades, n'hésitaient pas à conseiller aux pauvres désemparés de «chercher qui pouvaient le guérir», ainsi que le souligne également José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição, num país sem 'caça às bruxas'*, Lisboa, Notícias editorial, 1997, p. 173.

témoins affirme qu'il n'a jamais pensé «qu'ils guérissaient par art du démon». Ni lui ni aucun de ses acolytes ne sont accusés de jeter des maléfices ou de pratiquer leur art contre les personnes. Et même si Francisco António échoue au moins autant qu'il guérit, il cherche toujours à détourner le malheur. Et il n'est d'ailleurs pas certain que sa notoriété en dehors de sa paroisse d'origine, où était généralement circonscrite l'action des guérisseurs,²⁵ ait surtout reposé sur ses résultats. Si, comme l'affirme J.P. Paiva, le nombre de *curandeiro* étant si important au Portugal qu'il n'existait pas une paroisse si petite soit-elle qui ne possédait le sien, pourquoi alors s'adresser à un curandeiro noir. Si, suivant la coutume, les patients ont identifié le responsable de leur malheur parmi leurs proches, familiers ou voisins, nombre de blancs qui recourent à ses services, qu'ils habitent le *Bairro Alto*, le *Mocambo*, ou d'autres paroisses de Lisbonne, cherchent le secours d'un praticien étranger à leur communauté²⁶. Par son «exotisme» Francisco Antonio assume à double titre cette fonction symbolique, d'où, probablement, son succès auprès des blancs. Il est d'ailleurs plausible que pour nombre d'entre eux lui et les autres *curandeiros* noirs de la capitale aient été considérés comme le dernier recours, une fois épuisée l'ensemble des cures illégitimes et leur quête de pouvoirs magiques différentiels et cumulatifs.

Les motifs de réprimande plus ou moins sérieux, suivis de châtiments douloureux ou humiliants, sont fréquents et la peur semble coller au ventre de nombreux esclaves au point de souhaiter mettre fin à leurs jours ou de chercher refuge et secours auprès de forces occultes. Ce dont ils doivent se repentir quand l'Inquisition l'apprend et tente de se convaincre que les mauvais traitements ne constituent pas de raisons suffisantes pour perdre la foi.

Catarina Maria, tombe aux mains de l'Inquisition accusée par son maître, le Bénéficiaire de l'église d'Azambuja, d'ensorceler et d'empoisonner tous les membres de son entourage. Un voisin, Chevalier de l'ordre du Christ et familier du Saint Office, appelé pour cette raison afin de témoigner d'une prétendue confession de la malheureuse, semble plus convaincu du déséquilibre mental des accusateurs que de la véritable culpabilité de Catarina Maria. Le Familier, se référant à la condamnation de la servante précédente pour des motifs identique, considère que le Bénéficiaire et ses proches sont «restés avec une certaine inconstance et variation de jugement, et tout ce qui leur arrive ils l'attribuent au maléfice».

Parmi l'évocation de nombreux châtiments régulièrement pratiqués contre Catarina Maria pour l'obliger à «défaire» ses maléfices le Familier raconte avoir vu le Bénéficiaire «attraper avec violence la dite esclave et la soulever en l'air par le cou²⁷ et, lui serrant la gorge, lui dire qu'elle défasse le maléfice». Lasse de ces traitements, avant que le familier du Saint-Office ne soit présent, elle avait tenté de se jeter par la fenêtre ce qui lui avait bien entendu valu un rigoureux châtiment supplémentaire.

Ce cas, parmi d'autres, tend à montrer que les maîtres ne craignent pas de se comporter violemment et cruellement à l'égard de leurs esclaves devant témoins. Ils

²⁵ *Bruxas*, op. cit., p. 104 et 169.

²⁶ «Ainsi fonctionne[...] un système magique qui cristallise les peurs humaines sur la sorcière locale et qui évacue ces mêmes peurs par le recours à des guérisseurs extérieurs». Le désenvoûteur étranger, venu du monde extérieur, «en possède la force inconnue et troublante». Robert Muchembled, *La sorcière au village, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, Folio\Histoire, 1991, pp. 101 et 102.

²⁷ Le Bénéficiaire ne réalise pas un exploit physique. Selon sa déclaration, l'esclave est «naine» ce qui n'est confirmé par aucun des autres témoins qui la décrivent comme très petite. Il est possible qu'il s'agisse d'une pygmée. Sa caractéristique physique hors norme pourrait l'avoir «naturellement» désignée comme sorcière.

l'avouent sans honte, sans que les présents n'interviennent ni ne manifestent la moindre réprobation ou que celle-ci soit jugée digne d'être consignée par les écrivains du Saint Office. Le plus souvent ce dernier ne considère pas que les mauvais traitements constituent une raison suffisante pouvant conduire un esclave à renier la foi chrétienne.

C'est pourtant ce que fait, pour un motif apparemment sans grande importance, Joana Antónia, une petite esclave de 7 ou 8 ans, qui a peine arrivée d'Angola dans la maison de son premier maître, avait «renversé un peu d'huile et craignant d'être châtiée, pour cela elle était sortie dans la cour de la maison avec la résolution et la volonté de se jeter dans le puits qui s'y trouve. Elle y avait renoncé mais, se voyant dans une telle souffrance et craignant le châtement, elle invoquait le démon pour qu'il la secoure et la libère». À 16 ans, lorsqu'elle qu'elle a maille à partir avec le Saint Office²⁸, elle a déjà changé de maître mais elle continue de faire appel au démon pour l'aider dans son quotidien²⁹ jusqu'à ce que son confesseur la pousse à se dénoncer à l'Inquisition. Une note brève, à la fin du procès, indique à la forme du passé – *escrava que foi de* – son appartenance à un autre maître. Le premier l'aurait-il vendu ? Il n'était pas rare en effet que certains esclaves se servent du Saint Office, autrement dit le manipule, ou tentent de le manipuler, pour échapper à une situation insoutenable³⁰.

Une manipulation clairement confessée en 1736 par Gracia Luisa³¹, esclave de la mère supérieure du couvent de l'*Anunciada* de Lisbonne. Originnaire de Bahia, âgée de 30 ans, célibataire, sachant lire et écrire, Gracia Luisa est depuis plusieurs années au service de la mère supérieure à qui elle a offert à plusieurs reprises le prix de sa liberté. Mais la religieuse refuse systématiquement et décide un beau jour de la vendre au Brésil. Lors de sa «présentation» à un acheteur elle fait un scandale et renie publiquement sa foi pour effrayer celui-ci. Elle y parvient, mais la mère supérieure la fait emprisonner durant une semaine à la prison du *Tronco*, plus désireuse que jamais de se débarrasser de cette esclave peu soumise. Conduite chez un deuxième acheteur, escortée de plusieurs serviteurs/*criados* du couvent, Gracia Luisa réitère ses blasphèmes devant ces témoins afin, dit-elle, «que le Saint Office l'emprisonne et que la vente n'ait pas effet». Puis, prise d'une crise de désespoir, demandant que le Diable la délivre, elle tente de s'étrangler en s'enfonçant les ongles dans le cou. Blasphémer est un moyen de protection auquel les esclaves ont consciemment souvent recours afin d'échapper à un châtement³².

²⁸ IANIT, Inq. Lisboa, Procès n° 348, Joana Antonia, (1749).

²⁹ «Ihe sucedeo entornar hum pouco de azeite e temendo ser por isso castigada sahira para o quintal das mesmas casas com animo e resoluçao de se lançar em hum poço que esta no mesmo quintal, o que não fez mas vendo se nesta aflição e receando o castigo invocava e chamava pelo Demonio para que lha acodisse e livrasse o qual com effeito appareceu em figura de homem, serião dez par onze da noite e lhe disse que se não afligisse que elle a livraria do dito castigo naquella ocasião e em todas as mais que chamace por ella, com tanto que arrenegasse ella confitente de Deos, porque não havia \\ e só a elle o adorassee arrenegando da Fé de Christo Senhor Nosso ».

³⁰ IANIT, Inq. Lisboa, Procès n° 2556, José, Mulato, (1595). Né à Beja, vendu plusieurs fois au Portugal - marié à Lisbonne - avant de l'être pour le Brésil où il est maltraité, il tente de revenir au Portugal en se faisant condamner aux galères, avec une certaine complicité de l'Inquisition de Bahia. Procès analysé par Evaldo Cabral de Mello, «Como Manipular a Inquisição para mudar de Senhor», *Novos Estudos - Cebrap*, n.º 33, Julho 1992, pp. 115-127.

³¹ IANIT, Inq. Lisboa, Procès n° 433, Gracia Luisa, 1736.

³² Grunberg, Bernard, «Les Noirs et l'Inquisition en Amérique Hispanique (XVI^e-XVII^e S.)». in *Esclavages- Histoire d'une diversité de l'océan indien à l'Atlantique sud*. Paris, L'Harmattan, 1997, pp.143-153: «Propositions et blasphèmes font partie des délits les plus fréquents. Les esclaves représentent un groupe important de blasphémateurs (26%) dans la période 1570 à 1635. La majorité commet ce délit lors du châtement par le fouet ou lors de mauvais traitements. Le blasphème est ici utilisé afin que le maître arrête le

La jalousie ou des motivations difficiles à discerner, mais pouvant s'expliquer autant par une préoccupation morale que par les intérêts contrariés du maître, peuvent également conduire à des scènes mi-privées mi-publiques dont on peut imaginer la réelle violence derrière la froide synthèse des rapports de l'Inquisition.

En 1739, Marcelina Maria,³³ naturelle de Rio de Janeiro, est âgée de 26 ans. Elle est, dit-elle, très mal traitée par la femme de son maître qui en est jalouse, non sans raison probablement. Car Marcelina Maria est enceinte de deux mois lorsque sous la pression de l'épouse elle est vendue à un nouveau maître qui ne connaît pas son état mais l'envoie accoucher hors de Lisbonne, dès que la grossesse est visible. Lorsqu'elle revient chez son nouveau maître elle entretient des relations sexuelles avec un esclave de la maison. Alors les violences reprennent. Elles atteignent leur paroxysme le jour où, en présence de 6 ou 7 hommes, elle est totalement dénudée et durement fouettée par deux autres esclaves de la maison afin de lui faire avouer la fréquence de ses relations avec son amant. Au même instant, devant elle, celui-ci subit le même sort. Elle aussi va chercher refuge auprès du démon. Et sa confession montre que les violences auxquelles elle désire échapper grâce à son aide sont autant physiques que morales. Née au Brésil ce n'est pas tant à l'esclavage qu'elle tente d'échapper mais au déracinement³⁴, à l'humiliation³⁵, à l'absence de reconnaissance de son travail³⁶.

Le blasphème: une forme de résistance

Blasphémer, renier la foi chrétienne, appeler le diable à son secours est le recours des humiliés. Et pour beaucoup c'est sur la religion du maître et ses symboles que se cristallise l'expression de la révolte individuelle. Mais on trouve également des cas de résistance ouverte et farouche à toute pratique de la religion catholique.³⁷

António, par exemple, malgré le boulet qu'il traîne à la cheville – *braga* – et le collier de fer qui lui serre le cou, refuse obstinément d'assister à la messe, «dont il n'a que faire», et confesse à son compagnon blanc de travail – qui le dénonce – qu'il rencontre le démon lors de ses échappées nocturnes³⁸.

Une autre forme de résistance individuelle consiste à adopter ou à revendiquer ou-

châtiment». pp. 144 et 145. Un comportement fréquemment constaté dans de nombreux procès de l'Inquisition de Lisbonne.

³³ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n.º 631, Marcelina Maria, 1739.

³⁴ «com grande violencia aceytou ella esta escravidão, porque dezejava ser vendida para os Brasis»[...] «e lhe tornou a vir o aborrecimento a escravidão naquella casa».

³⁵ «e o mais sensível para ella foy ver se descomposta diante de seis ou sette homens sendo hum delle o dito seo Senhor, e seo filho mais velho».

³⁶ «e assim ella dezesperada, e ouvindo a seo Senhor que lhe havia de fazer tudo em hua hora e em hú instante, nao lhe devendo nada o seo trabalho, e serviço entrou no \\ pensamento de se valer do demonio para a ajudar naquelle trabalho».

³⁷ Le désir inverse peut également être sanctionnée par la violence. C'est le cas, par exemple, d'un jeune esclave d'une quinzaine d'année [1733], rigoureusement châtié et conservé sans nourriture dans une prison privée durant plusieurs jours parce qu'il désire se faire baptiser contre la volonté de son maître, un anglais de Lisbonne. Ce dernier considère en effet que «l'important était qu'il remplisse ses obligations et qu'être d'une religion ou d'une autre importait peu». IANTT, Inq. Lisboa, Procès n.º 6600, Carlos, 15 ans, esclave du Consul Anglais, 1733; IANTT, Inq. Lisboa, Procès n.º 11970, Thomas, 15 ans, naturel de Cacheu, esclave d'un capitaine anglais, 1732-1734.

³⁸ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n.º 15640, António, (1713).

vertement l'une des religions concurrentes et interdites: l'islam ou le Judaïsme. C'est ce que fait João Baptista, un jeune mulâtre de 18 ans, infirme d'une jambe, prisonnier na Galé depuis 3 ans, fils illégitime du doyen du Chapitre de la cathédrale de l'île de Madère et de l'esclave de celui-ci.³⁹ João Bautista s'inscrit dans cette catégorie de blasphémateur imprudent, compulsif et à bien des égards suicidaire par désespoir. Malgré un père ecclésiastique, il ne sait ni lire ni écrire, connaît très mal toutes les prières requises, ne sait rien des commandements de l'Église et ne perd aucune occasion pour insulter le Saint Office. Pire, il injurie la Vierge Marie, qualifier la sainte communion de tromperie, affirme qu'une femme blanche vaut bien plus que Dieu, qu'il descend de la race des Juifs et croit dans la loi de Moïses, enfin qu'il a giflé une statue du Christ. Il aurait aussi déclaré à un des ses compagnons de chaîne qu'il ne savait pas s'il était juif du côté de son père ou de sa mère, ou si son irrépressible inclinaison pour les juifs venait du lait qu'il avait tété et que toute façon ce serait une gloire pour lui que d'être brûlé vif et qu'il n'existe au monde d'autre Dieu que le Roi. Comme toujours dans de pareils cas l'inquisition chercha à savoir si l'accusé était fou ou s'il était pris de boisson au moment des faits. Or, tous les témoins confirmèrent que s'il lui arrivait de boire ce n'était pas de façon régulière, qu'ils ne le croyaient pas fou et jugeaient que son attitude était due à une «certaine exaspération» d'être prisonnier. Or, c'est pour ces mêmes blasphèmes qu'il avait été condamné trois ans auparavant. Établissant sa généalogie, en 1723, l'Inquisition lui attribua le titre de vieux chrétien/*cristão velho*, généralement nié à cette époque aux noirs et à leurs descendants libres ou non. Ce sera l'objet de notre dernier thème.

La Pureté de Sang

Le procès de ce jeune mulâtre et le qualificatif de vieux chrétien qui lui est attribué permet d'introduire notre dernière problématique: l'application de la clause de pureté de sang aux noirs et aux mulâtres, l'incertitude sémantique, conceptuelle, idéologique, et à bien des égards théologique, au sein de la propre Inquisition en ce qui concerne le qualificatif *cristão-novo/velho* appliqué à cette catégorie issue de l'esclavage.

Ce thème méritant un développement plus long nous l'évoquerons à travers l'analyse synthétique d'un unique document relatif aux refus d'habilitations à une charge de familier du Saint Offices entre les années 1684 -1724. Sur un total de 1490 rejets, fondés sur un défaut de sang, 156 (10,5%) reposent sur celui de *mulatice*.⁴⁰ Avant une analyse plus détaillée voyons tout d'abord trois situation concrètes: les deux premières relèvent du domaine sémantique et conceptuel, la troisième du champ de la sociologie des relations sociales individuelles et inter communautaires.

En 1620, lors de la Visite Inquisitoriale de Guimarães, Amarante et Vila Real, comparaissent, une esclave, qualifiée de *cristã velha*, puis, quelques jours plus tard, un mulâtre, passementier de profession, qualifié lui aussi de *cristão velho*.⁴¹ Première remarque et interrogation. Pourquoi, alors que la clause de la pureté de sang est appliquée

³⁹ IANTT, Inq. Lisboa, Procès n.º 3318, João Bautista (1723).

⁴⁰ IANTT, Inq. Lisboa, *Ministros e Oficiais*, Livro 36. Transcription du document cédée par notre collègue Ana Pereira que nous tenons à remercier chaleureusement et publiquement.

⁴¹ IANTT, Inq. Coimbra, Visitação de Coimbra, Liv. 668, Visitação 1618-1620, Liv. III, fl. 41 (11-2-1620); Liv. III, fol. 27, 36v, 39v. (1620).

aux noirs et mulâtres depuis la fin du XVIe dans de nombreuses institutions et avec de plus en plus de rigueur depuis le début du XVIIe, ces deux individus l'un noir l'autre mulâtre sont-ils qualifiés de Vieux-Chrétiens par l'Inquisition? Ces deux cas qui ne constituent pas une exception illustrent l'indécision qui règne encore à cet égard dans de nombreuses autres institutions, notamment religieuses, au début du XVIIe siècle.

La troisième situation est empruntée à la thèse de Daniela Calainho.⁴² En 1701, à Évora, Catarina Dias vient dénoncer à l'Inquisition que leur voisin les a traité elle et son mari, parmi d'autres paroles insultantes, de «Juifs et Mulâtres», parce que leur fils lui avait jeté une pierre. Ces trois exemples posent rapidement et sommairement plusieurs questions: celle de l'évolution du regard porté par la société sur une catégorie d'individus de plus en plus nombreuse, leur difficulté d'ascension sociale et d'insertion, le rôle de stigmatisation du métissage joué dans ce contexte par les institutions officielles, politiques et religieuses, qui refusent l'accès de fonctions honorifiques non plus seulement aux nouveaux chrétiens «traditionnels» mais également à tous les nouveaux convertis de l'Empire et à leur descendance. Comme le troisième exemple le laisse entendre, la qualité présumée ou réelle de nouveau chrétien ne suffit plus pour jeter l'infamie sur un individu, celle de mulâtre constitue maintenant son équivalent et permet à l'occasion de renforcer le stigmate et l'exclusion.

Sur les 156 cas déjà mentionnés 27 (17 %) sont d'ailleurs récusés sous ce double motif, et environ 3% pour le double motif mulato/mourisco. 19 (12%) appartiennent au clergé régulier et 3 au séculier, le double motif n'étant invoqué que pour 4 d'entre eux. Ainsi, grosso modo, 80 % des candidats sont rejetés pour le seul motif de *mulatice* et c'est à eux que nous consacrerons l'analyse.

Outre les ecclésiastiques on rencontre un certain nombre d'hommes ayant déjà atteint un certain statut d'honorabilité sociale que l'habilitation du Saint Office viendrait en quelque sorte officialiser et renforcer. C'est le cas (1709) de l'Intendant général de la province de la Beira, d'un négociant de Porto (1711),⁴³ d'un Juiz de Fora,⁴⁴ d'un *Bacharel em Canones* (1717); d'un médecin de Porto (1719); et de deux orfèvres en métaux précieux de Lisbonne, l'un d'or (1706)⁴⁵ l'autre d'argent (1715). Or, depuis 1622, les Juges de la corporation des Orfèvres de l'or affirment que leur métier «est le plus pur et requiert la plus grande pureté» raison pour laquelle il est juste, selon eux, que «n'apprennent ni ne pratiquent le dit métier les noirs, mulâtres, ni indiens, même affranchis»⁴⁶. Par conséquent l'Orfèvre de l'or serait passé au travers des mailles de sa corporation et c'est en tentant un saut qualitatif, à la faveur d'une habilitation du saint office, qu'il est rattrapé par son empêchement théorique.

Toutefois une question se pose ici, applicable à de nombreux candidats rejetés. Le critère de récusation est-il phénotypique ou généalogique. Alors que la question ne se pose pas pour les nouveaux chrétiens d'origine Judaique et de nombreux Maures elle

⁴² Daniela Buono Calainho, *Metropópole das Mandingas, Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*, Niterói, 2000, p. 240, note 57. Inq. de Évora, Cadernos de Promotor 56, livro 262.

⁴³ *Tem a dita sua mulher alguma raça de mulata por sua mãe*

⁴⁴ *Casado com D. Inês Maria, cuja avó paterna tinha fama de mulata.*

⁴⁵ *Tem fama de mulato pelo avô paterno*

⁴⁶ *Elementos para a Historia do Município de Lisboa*, Vol. X, p. 169-171, note 1. «Dizem os juizes do officio de ourive do ouro d'esta cidade, em nome de todo seu officio, que o dito officio é o mais limpo e requer maior limpeza, verdade e satisfação, que nenhum outro da republica, por tratar em ouro, pedras e perolas, cousas de maior valor e segredo de quantas há, e que ennobrecem uma republica, e como taes é justo e razão que não aprendam nem usem do dito officio negros, mulatos, nem indios, posto que forros sejam [...]».

est légitime en ce qui concerne les descendants d'esclaves Africains. Le cas de cet orfèvre est particulièrement exemplaire. Soit son métissage, au moins de troisième génération, n'est plus perceptible et sa corporation n'a pas tenu compte de sa généalogie, si elle en a eu connaissance, soit les traces de métissages sont encore apparentes, mais de façon telle qu'elles n'ont pas été considérées comme devant ou pouvant constituer un empêchement. Ce qui signifie que toutes les institutions n'appliquaient pas la clause avec la même rigueur et que si la dilution des phénotypes suffisait pour certaines, d'autres fondaient le critère d'acceptation non seulement sur la profondeur généalogiques et, faute de celle-ci, se contentait très souvent de la réputation. C'est le cas notamment de l'Inquisition mais pas seulement. Ainsi parmi notre corpus plusieurs candidats sont refusés alors même que les preuves de *mulatice* font défaut, ou bien lorsque le «défaut» remonte à la septième génération,⁴⁷ voire même lorsque celui-ci est considéré comme extrêmement lointain (*remotíssimo-antiquíssimo*). Même en cas de doute la réputation négative entraîne systématiquement un rejet de la candidature. Le risque semble encore trop grand. La notion de pollution est si étendue dans le temps qu'il n'est plus même question d'une rédemption par le blanchiment.

Car la notion de pollution -inscrite dans celle de pureté de sang⁴⁸ commence dès l'acte sexuel. Et, finalement c'est celui-ci, qui sans être condamné à la manière antique -antérieure aux conversions forcées- qui punissait de mort tout contact charnel avec les juifs les musulmans et les païens, c'est celui-ci qui est sanctionné. Sanction qui ne s'arrête pas aux relations sexuelles hors mariage mais également aux unions légales.⁴⁹ Le mariage religieux entre chrétiens d'origines religieuses/culturelles différentes ne pouvait être interdit pour des raisons canoniques, mais il constituait une menace pour tout individu recherchant l'honorabilité publique et l'ascension sociale. En d'autre terme le métissage est reprouvé, traité et sanctionné comme une transgression. C'est ce que laisse entendre clairement le cas de Domingos Duarte Dias, marié avec Isabel Dias ou Martins, dont la candidature sera rejetée parce que sa femme, bien que qualifiée de *christã velha* par l'Inquisition en 1698, est *mulata*. Ou bien encore en 1702 de Domingos Gonçalves Barros, petit fils en ligne paternelle de Isabel Carvalho, *cristã Velha*, captive. Inconséquence théologique qui dissimule et dévoile en même temps un inavouable préjugé racial.

Cette réprobation et la sanction dans les faits que constitue l'application de la clause de pureté de sang fut en réalité un rétablissement partiel, et théologiquement inconséquent, des anciennes frontières, des limites «naturelles», constituées par les identités religieuses des trois communautés présentes dans la Péninsule Ibérique, telles qu'elles existaient jusqu'à la fin du moyen âge jusqu'aux conversions forcées des juifs et des musulmans. Progressivement, le processus des découvertes et de conversion souvent violent également, multiplia le nombre des «frontières» perdues, mettant en péril l'idée de race qui est loin d'être absente des préoccupations dès le XVIe siècle.

Mais, en ce qui concerne les «nations réprouvées, des récemment converties à

⁴⁷ 1723: Bento Pereira da Costa, mercador, morador na cidade do porto, filho de Alexandre da Costa; casado com Marinha Clara que tem alguma mulatice pelo avô materno Francisco Soares Barbosa, mas diz o comissário que a habilitanda está em sétimo grau do dito defeito.

⁴⁸ Sur la notion de pollution : Didier Lahon, «Black African slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality», in *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, début 2004.

⁴⁹ 1723, António Gonçalves Pinto, *sua mulher tem fama de mulatice por duas testemunhas*; 1706, Domingos Lopes Pinheiro, *casado com D. Margarida Falé, ele X^o V^o e ela mulata*.

notre sainte foi catholique» dites également «nations infectes»,⁵⁰ selon la définition de l'Inquisition, il faudra attendre la fin du XVI^e siècle mais surtout le début du XVII^e pour voir apparaître quelques textes soulignant le péril d'avilissement et d'affaiblissement encouru par le royaume en raison de la présence de plus en plus importante de noirs et mulâtres. Sur ce thème, dans un mémoire adressé au Roi, datant du début du XVII^e un anonyme recommandait:

Não he para deixar d'advertir com muita consideração quanto este Reyno se vay abatendo, e aviltando com tão grande mistura de pretos e mulatos, de que muy notavelmente se vay enchendo por occasião da grande saca de gente, como se faz daquellas partes que he cousa muito falada, e estranhado // em toda Europa o que tão bem como toca a honra e bom estado desta Republica parece que se deve remediar com tempo por Sua Magestade porque ainda que parece tarde, todavia cessando este trato se ira o reino pouco a pouco purificando e restituindo ao seo antigo estado.⁵¹

Tant concrètement que symboliquement les frontières traversées demandaient à ne pas être effacées.

Trop de thèmes ont été abordés et de façon bien trop rapide pour conclure. A travers les exemples présentés nous avons tenté de montrer que les sources de l'Inquisition permettent de soulever et d'éclairer presque toutes les problématiques inhérentes à la question particulière de l'esclavage dans la métropole et qu'elles ouvrent également la voie à une analyse du traitement qu'un état moderne réserve à une minorité avec laquelle il ne possède initialement aucune tradition commune. En contradiction apparente avec nos deux affirmations précédentes il n'a pas été ici fait référence aux confréries noires au Portugal, objet principal de notre recherche au cours de ces dernières années.⁵² En effet, sur ces institutions, la documentation de l'Inquisition jusqu'alors consultée n'a pas fourni la moindre information directement exploitables. Toutefois, même ainsi, l'étude des sources inquisitoriales permet de prendre la véritable mesure et la fonction des ces institutions dans la métropole, tant au plan du processus d'acculturation et de reconstruction d'identité des populations serviles ou libres, que de leur caractère de garde-fou et de contre-pouvoir face à l'arbitraire du maître et aux stigmates sociaux qu'engendrent toujours des relations esclavagistes.

⁵⁰ IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Lettre D. Diogo, Mç 8, doc. 200 a 210 Microfilme 2980, suite du MF 2977: Fol. 30; 11/6/1718. Diogo Dias Preto; «Sam e forram sempre tidos, e havidos por inteiros Christãos velhos Limpos e de Limpo Sangue o geraçam sem traça alguma de Judeu, Mouro, Mulato, Mourisca, infiel, ou de outras infectas naçam»: Variante: «reprovada naçam, dos novamente convertidos a nossa Santa Fé Catholica».

⁵¹ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 7, 3, 1, n° 8; *Proposta a sua Magestade sobre a escravaria das terras da Conquista de Portugal*.

⁵² Didier Lahon, «Esclavage, Confréries Noires, Sainteté noire et Pureté de sang au Portugal (XVI^e-XVII^e siècles)», *Lusitana Sacra*, 2^a série, 15 (2003), pp. 105-147.