

# ESCLAVAGE, CONFRÉRIES NOIRES, SAINTETÉ NOIRE ET PURETÉ DE SANG AU PORTUGAL (XVI<sup>E</sup> ET XVIII<sup>E</sup> SIÈCLES)

DIDIER LAHON \*

Faire l'histoire des confréries noires au Portugal entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle c'est entrer de plein pied dans celle de l'esclavage des populations africaines importées dans la Métropole entre la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle et 1761<sup>1</sup>. Deux histoires parallèles et indissociables qui se prolongent jusque dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup>. Et, à bien des égards, l'histoire des confréries noires constitue l'analyseur adéquat de la réalité des relations esclavagistes dans la métropole, de l'attitude des maîtres, du pouvoir ecclésiastique et royal à l'égard des populations esclaves et libres comme de leurs descendants, métis ou non.

Quelques données sociodémographiques et juridiques essentielles permettent de mieux comprendre le contexte dans lequel ces institutions voient le jour, se multiplient sur l'ensemble du territoire<sup>2</sup>, évoluent, puis disparaissent progressivement.

Si l'on prend comme date symbolique le premier débarquement d'esclaves sur la plage de Lagos décrit par Zurara, entre 1445 et 1761 l'importation régulière d'esclaves Africains au Portugal n'a jamais cessé. Il y

---

\* CEP-EHESS-Paris; Boursier de post-doctorat de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia au CEHR-UCP-Lisboa. didierlahon@hotmail.com.

<sup>1</sup> Thème de notre Doctorat en Anthropologie Sociale et Historique: *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*. EHESS, Paris, Juin 2001, 2 vols.

<sup>2</sup> A ce jour nous avons recensé une cinquantaine de confréries noires sur l'ensemble de la métropole: 10 à Lisbonne (dont 3 éphémères); 27 dans l'Alentejo; 5 dans l'Algarve; 8 au nord du Tage. Recensement incomplet et objet de notre recherche actuelle.

eut probablement quelques périodes au cours desquelles le niveau des entrées fut plus faible que d'autres mais jamais le flux ne fut totalement interrompu. Au cas contraire la population esclave aurait disparu assez rapidement compte tenu de son faible niveau de reproduction biologique naturel associé à un taux de mortalité élevé, attestés l'un et l'autre par les registres paroissiaux de baptême et de décès. Un taux de mortalité dans l'ensemble fort peu différent de celui de la population générale au cours de l'Ancien Régime, mortifère comme l'a fort bien montré T. Rodrigues <sup>3</sup> pour Lisbonne par exemple.

En 1550, la population esclave de la capitale <sup>4</sup> comptait, à quelques unités près, 10.000 individus, déjà noirs pour la plupart, soit 10% de la population totale. Pour maintenir ce pourcentage jusqu'en 1761 l'importation annuelle de 1250 captifs aurait été nécessaire, soit un total de 105.000 individus entre 1551 et 1761. Or, à Lisbonne en particulier, l'analyse des registres paroissiaux de décès ne permet pas d'en douter, la population noire esclave, ou issue de celle-ci, n'a pas cessé d'augmenter notamment entre la seconde moitié du XVIIe siècle et les années 1740. Pour les années antérieures à l'interdiction, selon les données partielles aujourd'hui disponibles, près de 1500 esclaves auraient été débarqués dans le seul port de Lisbonne entre avril 1758 et le milieu de 1761. <sup>5</sup> Dans une étude récente, Alessandro Stella <sup>6</sup> avance le chiffre de 700 à 800.000 africains importés dans la Péninsule Ibérique entre 1441 et 1751, dont la moitié au Portugal. Un chiffre qu'il convient de mettre en parallèle avec les 600 à 650.000 captifs introduits entre 1621 et 1808 dans les États esclavagistes du sud des Etats-Unis actuels.

C'est ce qui explique que le déclin démographique définitif de la population esclave ou affranchie, noire ou mulâtre, n'apparaît dans les registres paroissiaux de décès, ou dans ceux de la Miséricorde, qu'à partir

---

<sup>3</sup> Rodrigues, Teresa. *Crises de Mortalidade em Lisboa, Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Livro Horizonte, 1990; Ferro, João Pedro. *A população Portuguesa no Final do Antigo Regime (1750-1815)*, Ed. Presença, 1995; Cosme, João dos Santos Ramalho. *O Alentejo A Oriente d'Odianan (1600-1640)*, Ed, Cosmos, 1994. Emília Salvado Borges, *Crises de Mortalidade no Alentejo Interior. Cuba (1586-1799)*, Edições Colibri, 1996.

<sup>4</sup> Pour l'Alentejo, Jorge Fonseca, *Escravos no Sul de Portugal, Séculos XVI-XVII*, Editora Vulgate, 2002.

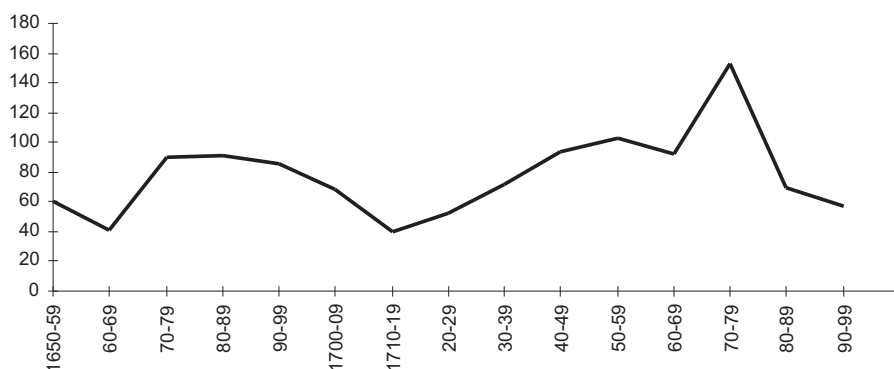
<sup>5</sup> IANTT, Alfandega de Lisboa/ Casa da Índia, Liv. 894-896; 1356; 1461. Références gentiment communiquées par Jelmer Vos.

<sup>6</sup> A. Stella, *Histoires d'Esclaves dans la Péninsule Ibérique*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2000, p. 79.

de 1773, à l'occasion d'une crise de mortalité générale qui affecte toute la capitale. Cette crise semble avoir «consommé» une part importante des réserves populationnelles accumulées avant 1761. Après 1773 le déclin est extrêmement rapide et inexorable (Tableau 1)<sup>7</sup>

TABLEAU 1

**Décès Adultes de trois paroisses  
de Lisbonne (1640-1799)**



Ailleurs, dans les provinces, notamment au sud, dans l'Algarve et l'Alentejo, les recherches permettant une comparaison font défaut, faute d'une méthodologie commune. Mais tout indique cependant grâce aux travaux de Jorge Fonseca pour le XVIe et le XVIIe siècle que la pénétration dans le tissu social fut également importante, malgré, peut-être, un déclin démographique plus précoce. En résumé il s'agit d'une population minoritaire bien sûr, marginale par son statut, mais qui en terme démographique de longue durée ne peut être considérée comme négligeable.

<sup>7</sup> Relevé exhaustif des Paroisses de Santo Estevão, Salvador, Mercês, tous sexes et catégories confondues (Esclaves, Affranchis, Mulâtres). Avant 1640 les données ne permettent pas une agrégation. La chute brutale du nombre de décès au cours du dernier quart du XVIIIe siècle est également imputable à «l'effacement» de la présence antérieure de nombreux esclaves, en raison de leur vente au Brésil, non quantifiable mais largement attestée par la documentation, notamment au Pará et Maranhão.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, deux Lois décident du déclin de l'esclavage et, indirectement, à long terme, de celui des populations noires et métisses. En premier lieu la loi d'interdiction d'importation de nouveaux esclaves, du 19 Septembre 1761, suivie de la loi du ventre libre, du 16 Janvier 1773, qui libère également tous les esclaves de quatrième génération du royaume. Mort annoncée de l'esclavage dans la métropole ces deux mesures ne peuvent sous aucun prétexte être interprétées comme des lois d'abolition. Il n'est pas inutile de le rappeler compte tenu de la confusion qui semble encore régner chez de nombreux historiens nationaux ou étrangers, y compris parmi les meilleurs.

Ainsi le texte de la loi de 1761 précise:

*«Não he porem da minha Real intenção, nem que a respeito dos Pretos, e Pretas que já se achão nestes reinos, e a elles vierem dentro dos referidos termos, <sup>8</sup> se innove couza alguma com o motivo desta Lei: nem com o pretexto dela desertem dos meus Domínios Ultramarinos os escravos, que nelles se achão ou acharem...».*<sup>9</sup>

Quant à celle de 1773, bien qu'évoquant *«a grande indecência que as ditas escravidoens inferem aos Meus Vassallos, as confusoens, e Ódios, que entre elles cauzam...»* elle déclare néanmoins:

*«Quanto ao preterito, que todos aquelles Escravos, ou Escravas, ou sejam, nascidos dos sobreditos Concubinatos, ou ainda de Legítimos Matrimónios, cujas Maens, e Avóz são, ou houverem sido Escravas, fiquem no Captiveiro em que se acham durante a sua vida somente: Que porém aquelles cuja escravidão vier das bisavós fiquem Livres, e desembargados, posto que as Maens, e Avóz tenham vivido em Captiveiro...»*<sup>10</sup>.

Cette dernière loi explique pourquoi on rencontre encore de nombreuses lettres d'affranchissement dans les registres de notaires jusqu'en

---

<sup>8</sup> Six mois pour les esclaves venant d'Amérique et d'Afrique, un an pour ceux venant d'Asie.

<sup>9</sup> IANTT, Livro 9 de Leis, fl. 160v e Maço 6 de Leis, doc. n° 402. Publiée intégralement dans Didier Lahon, *O Negro no Coração do Império. Uma memória a resgatar (Séculos XV-XIX)*, Ministério de Educação, 1999, pp. 78-80 et D. Lahon, M.C. Neto, Catalogue de l'Exposition *Os Negros em Portugal- Sécs. XV a XIX*, C.N.C.D.P., Lisboa, 2000, pp. 87-88

<sup>10</sup> IANTT, Livro 11 de Leis, fl. 122v e Maço 7 de Leis, doc. n° 108. Également publiée dans les deux ouvrages précédemment référés, respectivement pp. 80-81 et pp. 89-90.

1830, tandis qu'un esclave fait encore l'objet d'un entrefilet dans un quotidien Lisboète en 1855. Cas résiduel d'un système moribond mais qui ne sera pourtant officiellement aboli dans la Métropole qu'en 1869, en même temps que sur l'ensemble des territoires de la couronne.

Les lois produisent fréquemment des effets pervers, désirés ou non. Celles-ci n'échappèrent pas à la règle et eurent des répercussions sur les comportements de l'ensemble des agents sociaux impliqués par ces mesures: les esclaves, le pouvoir royal, les maîtres. Une partie de ces derniers, après la loi de 1761, vont désinvestir en vendant leurs esclaves au Brésil, tandis que d'autres vont tenter d'éloigner le spectre du dépérissement du système en pratiquant un véritable élevage de jeunes esclaves afin de répondre à la demande du marché, engrossant eux-mêmes leurs esclaves comme le laisse entendre le préambule de la loi de 1773. C'est semble-t-il ce comportement, non prévu par le législateur, qui motiva le volet du ventre libre. Après cette décision l'exportation d'esclave s'accéléra jusqu'à son interdiction par Pina Manique en 1797 <sup>11</sup>.

Il convient de souligner qu'aucune des deux lois ne provoquèrent une augmentation du taux d'affranchissement. Une comparaison entre le mouvement de libération au cours de la décennie antérieure à la loi de 1761 et à partir de cette date jusqu'à la fin du siècle ne révèle aucune différence significative.

### **Les confréries noires**

Rappelons rapidement que les objectifs des institutions que nous désignons par Confréries Noires <sup>12</sup> ne différaient pas fondamentalement des confréries/fraternités du monde chrétien: encadrement religieux, enseignement de la doctrine, assistance mutuelle dans la vie et préparation à une bonne mort, sépulture digne et accompagnement du défunt, messes et oraisons pour le salut de l'âme du défunt. Comme les autres également elles fêtent et honorent la Vierge – leur principale mais non leur unique invocation – et à cette occasion le religieux et le profane se mélangent étroitement. Sur ce point encore elles ne diffèrent pas non plus de la plupart de leurs consœurs «blanches» d'Ancien Régime. Une notable différence existe cependant depuis leur création: leurs membres

---

<sup>11</sup> IANTT, Intendência da Policia, Liv. 5, fol. 108-109, 28 Fev. 1797.

<sup>12</sup> Dans la plupart des textes officiels ces institutions sont alternativement et indifféremment désignées comme «Confraria/Irmandade dos homens pretos da igreja de».

sont esclaves pour la majeure partie d'entre eux, les autres sont affranchis, quelques-uns mulâtres ou blancs, ces derniers généralement de basse condition sociale, mais des exceptions existent.

Elles possèdent un Bureau (*Mesa*) où sont élus un trésorier, un écrivain, un juge et un certain nombre de marguilliers (*mordomos*) selon l'importance de leur corps social. Les femmes en sont membres, à titre individuel ou de conjoint, mais elles ne semblent pas avoir toujours eu accès aux postes de responsabilité, sinon tardivement, au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Dans les confréries mixtes, celles où le corps social est composé de blancs et de noirs, les principales fonctions – trésorier, écrivain – reviennent à des blancs, mais le juge peut être noir selon le résultat des élections. Dans les confréries noires – dite *de Pretos* – quelques blancs sont toujours présents mais des affranchis assument de préférence aux blancs toutes responsabilités du Bureau lorsqu'ils justifient les compétences requises. Dans les confréries du Rosaire, après avoir été gratuite pendant plus d'un siècle pour respecter les statuts, l'inscription comme membre de la confrérie fut assortie d'une aumône obligatoire, et d'une annuité, couvrant à long terme les frais de sépulture. Un chapelain, blanc, rémunéré, avait la responsabilité et le contrôle des activités religieuses, des enterrements, des messes dominicales et des suffrages pour les âmes des défunts. Certaines confréries possédaient leur propre tombeau. De façon générale elles ne disposaient pas de grandes ressources, mais certaines recevaient parfois de substantielles aumônes prélevées sur la cassette royale ou d'un grand personnage du royaume. A Lisbonne, toutes avaient une figure de haut rang comme protecteur, parfois le roi lui-même.

### Les confréries noires au XVI<sup>e</sup> siècle

Parler de confréries noires pour le début du XVI<sup>e</sup> siècle serait trompeur puisque la première pouvant légitimement porter ce titre procède d'une institution où noirs, africains ou naturels du royaume, esclaves ou affranchis, blancs de toutes les catégories sociales, rendaient ensemble dans le Monastère de *S. Domingos* de Lisbonne un même culte à la Vierge

---

<sup>13</sup> A l'exception de la charge de Reine attestée dans plusieurs confréries du pays les rares documents internes les concernant qui subsistent aujourd'hui ne permettent pas d'attribuer aux femmes une place de choix dans les instances dirigeantes de ces institutions. Pourtant, en terme démographique elles furent toujours plus nombreuses que les hommes dans une relation moyenne de 55/45, sauf dans la dernière partie du XVIII<sup>e</sup> où l'écart numérique entre les deux sexes se creuse de plus en plus profondément.

du Rosaire. Cette confrérie, dont nous allons examiner rapidement quelques évènements marquants de son évolution au XVI<sup>e</sup> siècle, est la matrice, le modèle, de toutes celles, noires ou mixtes, qui seront créées plus tard dans la métropole mais aussi dans les territoires d'outre-mer et, surtout, au Brésil.

Un document de 1484<sup>14</sup> laisse entendre qu'à Lisbonne une confrérie est déjà dirigée par des confrères noirs. Mais aucune mention explicite n'est faite à la confrérie de la Vierge du Rosaire, installée dans le Monastère de *S. Domingos* depuis les dernières décennies du XV<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Toutefois dès 1505, des noirs esclaves et affranchis appartiennent à cette institution qui affirme dès lors un corps social pluri-ethnique, ou mixte. Caractéristique confirmée dès 1513 par l'élection au bureau de l'institution de plusieurs confrères noirs. Cinq ans plus tard le pouvoir royal leur concède un premier privilège: 500 reis pour chaque caravelle revenant du fort de la *Mina*. Entre 1518 et 1526 d'autres viennent s'ajouter<sup>16</sup> dont le plus important déclare que les confrères noirs «*posam por sy e por seus procuradores demãdar e obrigar a liberdade e alforria de quaêsquer pretos e pretas que forem confrades*»<sup>17</sup>. Suivent de nouveaux privilèges qui renforcent la base financière des confrères noirs, notamment à partir de 1549 lorsqu'ils obtiennent l'autorisation de recueillir des aumônes et de quêter publiquement sur l'ensemble du territoire de Lisbonne. Progressivement, grâce à l'ensemble de ces privilèges, l'aile noire affirme son

<sup>14</sup> Documentos do A.H.C.M. de Lisboa, Lisboa, CML, 8 vols, 1957-1964, Liv. 3, Doc n° 27, p. 203.

<sup>15</sup> L'hypothèse ne peut être totalement rejetée car le préambule des statuts de la Confrérie du Rosaire Noir datés de 1565 fait remonter celle-ci à 1460. Cependant, il est peu probable qu'à cette date les esclaves aient eut déjà le contrôle de l'unique institution de cette invocation qui existait dans la capitale.

<sup>16</sup> Pour les différents privilèges obtenus par la confrérie au cours de cette période cf: Brásio António (S.Sp.), *Os Pretos em Portugal*. Coleção Pelo Império, Agência Geral das Colónias. Lisboa, 1944. Pereira, Isaias da Rosa. «Dois Compromissos de Irmandade de Homens Pretos», *Arqueologia e História*, 9<sup>e</sup> série, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, Vol. IV (1972). B.N. Lxa, *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos*, Lisboa, 1565. Res. Cod. III. 151.

<sup>17</sup> IANTT, Chanc. D. João III, Liv. 12, fl. 134v, 9 Juillet 1526, et Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. I, 1<sup>e</sup> série, Doc. 143, pp. 472-474. Il s'agit d'un document de 1526 relatif à l'île de S.Tomé. Dans une lettre adressée au roi, les noirs de l'île désireux de créer une Confrérie du Rosaire demandent à bénéficier des mêmes privilèges que ceux accordés à leur homologue de Lisbonne. La réponse favorable est un véritable état des lieux concernant la situation de celle de *S. Domingos* et permet ainsi de faire un bilan plus complet que ne le permettrait la documentation disponible portant sur la capitale.

autonomie au sein de la confrérie blanche jusqu'à la première rupture qui survient probablement au cours de la décennie 1540-1550. En effet, dans son *Sumario* de 1551, Cristovão de Oliveira souligne qu'il existe sept confréries dans le Monastère de *S. Domingos* dont «*a confraria de Nossa Senhora do Rosário, repartida em duas, uma de pessoas honradas, e outra dos pretos forros e escravos de Lisboa*»<sup>18</sup>. Á cette époque, rappelons-le, les esclaves représentent 10% de la population.

La rupture définitive entre les deux ailes a lieu en 1565, lorsque les noirs obtiennent leurs statuts particuliers<sup>19</sup> et, avec l'appui royal, prennent définitivement leur indépendance vis-à-vis de la confrérie mère. C'est à partir de cette date que le conflit jusqu'alors plus ou moins larvé entre noirs et blancs prend une forme bien plus ouverte et violente et se développe avec de nombreuses péripéties jusqu'au début du XVIIe siècle. Il impliquera les plus hauts responsables de l'Ordre Dominicain ainsi que deux papes, Grégoire XIII (mai 1572-Avril 1585) et Clément VIII (Fev. 1592-Mars 1605). Le conflit prend fin au début du XVII avec la déroute juridique et morale de la fraternité noire qui est tout d'abord expulsée de *S. Domingos* avant de perdre tous les privilèges qu'elle possédait. Elle ne réintègrera le Monastère qu'en 1646, récupérant en même temps toutes ses anciennes prérogatives sauf le privilège favorisant la liberté des confrères sans le consentement des maîtres.

On possède peu d'éléments sur les motifs qui, à l'origine, déclenchent la violente dispute entre confrères blancs et noirs. Toutefois la documentation laisse entendre comme principal objet de contestation le privilège qui permettait de réclamer la liberté des esclaves de la confrérie sans autre alternative pour les propriétaires. Une opération que permettaient les privilèges financiers.

C'est immédiatement après la reconnaissance royale des statuts de 1565 (Régence du Cardinal D. Henrique) que le combat juridique se déclenche. Cependant, un document permet de comprendre que les hautes instances de l'Ordre Dominicain étaient déjà intervenues avant 1559. Celles-ci refusaient la coexistence de deux confréries du Rosaires dans la même église. Celle du Rosaire noir étant désignée comme la dissidente

---

<sup>18</sup> Cristovão de Oliveira, *Lisboa em 1551, Sumário*, Livro Horizonte, Lisboa, 1987, p. 67

<sup>19</sup> Cf. Pereira, Isafas da Rosa. «Dois Compromissos» op. cit.; B.N. Lxa, *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos*, Lisboa, 1565. Res. Cod. Ill. 151. A la même époque, sur l'autre rives du Tage huit confréries noires du Rosaire regroupent un millier de membres.

faisait l'objet de la plainte. Plus tard, entre 1571 et 1579, les confrères blancs rédigèrent un rapport <sup>20</sup> particulièrement violent contre les actions de la confrérie noire, évoquant un conflit qui dure depuis plus de vingt ans, considérant que la responsabilité de la situation revenait principalement à quelques ecclésiastiques et officiers de la confrérie blanche.

*«E a primeira culpa tiveram alguns oficiais antigos desta confraria e padres fundados em hum bom zello mal considerado porque muito mais serviço de deos e da Senhora hera recolhelos nesta Irmandade e encaminhalos e insinalhos para se salvarem que não virem ao estado em que estão E nella se podiam salvar como todo o povo desta cidade e não fazerem como fizeram deixando alguns negros irem fazendo hũ ajuntamento pondo hũa mezinha a porta da Igreja e depois outra maior e mais dentro a maneiro de confraria por onde se vieram a alevantar de maneira que fazem»* <sup>21</sup>.

Le rapport affirme qu'une première commission ou bref papal, favorable aux blancs, se trouvait *«no escritorio dos provinseais deste convento sem nunca averem dar excequsam»* <sup>22</sup> suivit d'un second de même teneur ayant connu le même oubli. En outre, affirme le rapport, il n'existe aucune autorisation, ni compromis, entre les confrères noirs et les pères du Monastères, la confrérie blanche étant par conséquent la seule ayant l'autorisation de recueillir des aumônes sur le territoire de Lisbonne. La mauvaise foi de l'argumentation est manifeste. Car les rédacteurs du rapport ne pouvaient ignorer l'existence des privilèges accordés à la confrérie noire par le Roi, privilèges qui constituaient la reconnaissance juridique de celle-ci. La tactique est claire, refuser toute existence officielle de l'institution noire en niant les interventions royales.

Pour les membres blancs les confrères noirs ont dépassé les limites du supportable. En réalité, le contenu du rapport révèle que bien plus que le confrère blanc c'est l'autorité, le pouvoir, du groupe social des maîtres, qui a été atteint, mis en cause. De fait le texte souligne que

---

<sup>20</sup> IANTT. *Conventos Diversos, Livro de S. Domingos*, Liv. 30 Mss. Le livre de 450 folio, est composé d'un ensemble de manuscrit relatifs au Monastères. Le conflit est relaté dans 25 fol.r.v, non datés pour la plupart, situés à différents endroits du livre, rédigés approximativement entre 1579 et 1591. Quelques indications et noms permettent de les ordonner chronologiquement.

<sup>21</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

<sup>22</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

«aguora vai crescendo atromento destes barbaros de maneira que ate contra este convento e padres trazem desinquietados com demandas e desobedesendolhes e dando a juridisam desta confreria as justiça seculares e tanto que pasa de vinte annos que trazem confraria e irmandade inquietos e gastado com mil demandas e alvorosos e maos insinos desavesoados estando aos officios devinos e todas cometidas por elles por ser húa gente barbara e desa[visados], e cheos de ambicam incrinados a furtar e beber e a inquietarem os cativos do serviso do seus senhores e provocaremnos e consentirem trazerem furtos quem fazem a seus senhores a sua congregaçam para fingirem ser direito da confraria para os forrarem. E o mesmo fazem as viuvas tanto que lhes morrem seus maridos se vem os seus negros a dita congregação com o que lhes tem furtado e as trazem em demandas arrestadas e inquietas tirandolhes os escravos de seus poderes»<sup>23</sup>.

Ce qui signifie que durant le procès d'affranchissement les esclaves restent sous la protection des autorités. En attendant le prix du rachat, les veuves, pour lesquelles les esclaves représentent une source importante de revenus, parfois la seule, perdent leurs moyens de subsistance<sup>24</sup>. Le texte insiste sur la nécessité de «*deitar agoas a tamanho fogo*»<sup>25</sup> car un tel désordre met en péril la dévotion du Rosaire. Les conséquences de l'insubordination des confrères noirs sont comparées à une épidémie ou à une invasion dévastatrice. Ainsi, poursuit le rapport, «*com isto asolam a terra com peditorio demandas e envenois e grangeam esta vinha como quem lhe come o fruto como elles fazem*»<sup>26</sup>.

En d'autres termes, ces «barbares» mutinés contre l'Église et la confrérie, doivent pour le bien commun être repris en main, réintégrer la

<sup>23</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

<sup>24</sup> En 1633, un capucin espagnol qui séjourna plusieurs mois à Lisbonne notait: «Estos esclavos son de muchissimo provecho a sus amos y amas: ay pobres viudas, pessoas de calidad que no tienen otra renda, y viven del esclavo o esclava y pasan bien q. el esclavo se levanta muy de mañana, alinea a casa, pone la olla o apareja todo para ella: y se va a la ribera, o a parte donde ay alguna comodidad q. compra, y dello anda por las calles y lo vende; y ganara sus 4 reales de dia y todo es para la ama si no es que avera hecho concierto con el q. dando la tanto lo demas sera para si». *Jornalero del año de 1633 y 1634, por un frade capuchino*. British Library, Department of Manuscripts. Additional Mss. Sloane, Mss.1572. fl. 62. Cité partiellement par Saunders, A.C. de C. M. *História social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1994.

<sup>25</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

<sup>26</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

confrérie d'origine, accepter le statut de confrère et rien de plus et, en outre, «*servir a senhora como o fazem todo o mais povo desta cidade que não são senão confrades*»<sup>27</sup>. Ils demeureraient ainsi au service de Dieu et,

«*tirando os outros de muitas gentilidades e abuzos de que estão uzando em suas festas feitos satiros a seu uzo de suas terras ao modo gentilico sem nellas ouvirem misa nem pregação sem aver ateguora quem os tire diso e encaminha nem defenda suas diabolicas envensois podendolho evitar e defender que o não uzem senão o modo cristam pois para isto vem qua*»<sup>28</sup>.

Expression évidente de la justification de l'esclavage à des fins d'évangélisation. Et, en insistant sur les pratiques peu orthodoxes des confrères noirs le texte dénonce, sans exagération, les faibles résultats de la catéchèse, théoriquement de la responsabilité des maîtres. Comme les précédents ce rapport restera sans effets et la confrérie noire poursuivra ses actions, renforcera même son organisation grâce à de nouveaux privilèges attribués par *D. Sebastião* puis, après sa mort, par le Cardinal *D. Henrique*.

Cependant, lors de la réunion des deux couronnes, la confrérie perd immédiatement tout appui royal. En 1586 elle subit une première offensive qui se concrétise finalement par son expulsion de l'Eglise du Monastère. Elle contre attaque mais, en 1591, une lettre du pape affichée sur les portes des églises de Lisbonne affirme que toute rébellion contre la confrérie blanche sera considérée comme un délit, sanctionné autant par la justice ecclésiastique que séculière. L'année suivante Clément VIII confirme toutes les mesures prises contre la confrérie noire par son prédécesseur<sup>29</sup>. Finalement, en 1607, le *Desembargo do Paço* répond favorablement à la demande du juge et confrères blancs de la confrérie de reconsidérer les «*privilegios que se tinham concedidos a ditto confraria quando era dos homens pretos*»<sup>30</sup>. En 1646, comme nous l'avons dit, la

<sup>27</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

<sup>28</sup> *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 145.

<sup>29</sup> A partir de ces documents du Livro de São Domingos, Julita Scarano, *Devoção e Escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*, Companhia Editorial Nacional, 2<sup>a</sup> edição, 1978, p. 45, puis José Ramos Tinhorão, *Os Negros em Portugal, Uma presença Silenciosa*. Lisboa, Ed. Caminho, 1988, p. 131 évoquent, respectivement, «A vitória do homem de cor ...», et «a conquista dos negros de Lisboa de um espacio próprio e reconhecido dentro da Igreja de São Domingos».

<sup>30</sup> B. Ajuda. *Carta de Filipe II a D. Pedro de Castillo*: doc. 51-v-71, fl. 85v (22-8-1606); Idem, Ajuda, *Livro de Consulta do Desembargo do Paço*, 107. Doc. 51-VIII-18, n° 312 (10-2-1607).

confrérie récupère tous ses privilèges à l'exception de celui qui contraignait les maîtres à vendre leurs esclaves à la confrérie noire.

Durant le conflit, et particulièrement à partir de l'interdiction de leur institution, les confrères noirs trouvèrent un refuge spirituel au sein de la Confrérie de *Nossa Senhora da Guadalupe*<sup>31</sup>, installé dans le Monastère de S. Francisco, et dans celle de *Jesus, Maria, José*, dans le Monastère du Carme. Créées dans le dernier quart du XVIe siècle, peut-être à l'occasion du conflit, ayant un corps social composé essentiellement de noirs, elles ne possédaient à cette époque aucun des privilèges détenus par leur malheureuse consœur.

Avant de poursuivre sur les deux siècles suivants arrêtons-nous sur les raisons qui, pendant près d'un siècle, incitèrent le pouvoir royal à accorder aux confréries noires, en parfaite contradiction avec la logique de tout système esclavagiste moderne, la possibilité de libérer sans conditions les membres de leur confrérie.

Tout porte à croire, les privilèges tout d'abord, puis l'appui indéfectible du pouvoir royal et ecclésiastique jusqu'à veille de l'entrée des Espagnols à Lisbonne, que le pouvoir tenta, à travers les confréries du Rosaire, une politique d'acculturation, de réduction de l'altérité, d'intégration et d'insertion des esclaves affranchis ayant acquis les éléments essentiels de la culture religieuse du pays. De façon sous-jacente, en favorisant l'affranchissement, le pouvoir semble manifester une volonté de ne pas perpétuer l'esclavage sur plusieurs générations, au moins pour ceux qui montrent adopter les valeurs du catholicisme. Attitude parfaitement cohérente avec l'idéologie initiale qui veut qu'un chrétien ne peut être asservi et que l'esclavage des païens se justifie pour sauver leurs âmes<sup>32</sup>. En outre, la couleur de la peau n'étant pas encore un facteur de rejet définitif et général, – même si les noirs et mulâtres qui tentent de sortir du rang ne sont pas exempts d'attaques en des termes qui révèlent déjà des sentiments de supériorité raciale<sup>33</sup> – la fonction principale des confréries

---

<sup>31</sup> «q. na confraria de nossa Senhora da Goadalupe q. tem fazem os supplicantes sua festa com muita ordem e comunhão quasi todo o dia de festa», *Livros de S. Domingos*, Liv. 30, fl. 160v. Cette confrérie ne possédait probablement qu'une autorisation ecclésiastique car elle n'apparaît pas avant le début du XVIIIe siècle dans les livres de Chancellerie.

<sup>32</sup> A la fin du XVIe siècle, P. Brandão, l'évêque du Cap-Vert, propose de libérer tous les esclaves chrétiens.

<sup>33</sup> *Ditos Portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI*. Ed. José Hermano Saraiva, Europa-América, 2<sup>a</sup> edição, s/d... ; Berardinelli, C. «Quatrocentos anos de Chiado», *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, Separata, Série 2, 6 (1), 1991, 7-19;

visaient à blanchir l'âme des ces païens qui semblaient si facile à convertir, du moins dans les premiers temps <sup>34</sup>. Les confréries mixtes du Rosaire, dans la Métropole, en Afrique, puis au Brésil, trouvaient ici leur fonction.

Maria Madeira Santos, a montré qu'entre 1560 et 1577, sur le continent, la légitimation des enfants métis nés des relations illégitimes entre les maîtres, d'origine noble ou non, et leurs esclaves bénéficient «[da] *ausência de ideias formadas em Portugal sobre a sua real situação dentro da instituição família e do grupo social*». Parmi les cas qu'elle analyse, celui d'Isabel Dias, la fille d'une esclave noire – non affranchie – et de Luis Dias, chevalier de la Maison Royale, légitimée et déclarée apte à hériter de la fortune de son père. Pendant longtemps, conclue-t-elle, «*a novidade não provocava temor, suspeita ou relutância nem desencadeava recusa e hostilidade*». <sup>35</sup> Rappelons également que si à l'égard des nouveaux chrétiens d'origine juive ou maure la clause de pureté de sang interdit leur entrée dans les ordres religieux à partir de 1550, de façon générale il n'existe encore aucune politique officielle à l'encontre des noirs et des métis. Il ne faut donc pas s'étonner qu'en Espagne <sup>36</sup> ou au Portugal <sup>37</sup> l'habit de l'Ordre de Santiago soit accordés à des noirs d'origine noble <sup>38</sup>.

---

Tom Earl. «Religious and Racial Tension in a Portuguese Saint's Play'», in *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge University Press, sous presse.

<sup>34</sup> Rappelons rapidement l'épopée du royaume chrétien du Congo, l'enthousiasme qu'il suscita à ses débuts, puis, par la suite, les déceptions et échecs de l'entreprise de conversion, non seulement au Congo mais sur l'ensemble des côtes africaines. Vision éminemment messianique, que les rapports des missionnaires laissent entrevoir, mais qui se détériore progressivement pour laisser la place à des jugements de valeurs violemment négatifs et animalisants au fur et à mesure qu'ils se heurtent à la résistance des populations. D. Lahon, «Violência do Estado, violência privada: o verbo e o gesto no caso português», in *Ensaio sobre a escravidão*, (Org. M. Florentino e C. Machado), Editora UFMG- MG, Belo-Horizonte, 2003, p. 87-120.

<sup>35</sup> Maria Emília Madeira Santos, *Mulatos, sua legitimação pela Chancelaria Régia no século XVI*. Stvdia, Lisboa, n° 53, 1994, p. 246.

<sup>36</sup> Le prince Marocain Muley Cheik dont le père, allié de D. Sébastien, avait été tué au cours de la bataille d'Alcacer Kebir en 1578 est fait chevalier de l'Ordre de Santiago en 1594. Noir, musulman, il avait été baptisé l'année précédente. L'unique preuve de pureté de sang exigée fut l'absence de "race de Juif". In: López, E. Martínez. *Tablero de Ajedrez. Imágenes del negro heroico en la comedia española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris, 1998. p. 48, note 52.

<sup>37</sup> Catalogue de l'exposition, «Os negros em Portugal – Sécs. XV-XIX», Lisbonne-Belem, Mosteiro de Belem, Sep. 1999-Janv. 2000, CNDP. pp. 106-107; 171-187.

<sup>38</sup> Luis Peres, *fidalgos da casa del Rei do Congo seu camareiro-mor*; l'autorisation

Réintroduites dans un contexte plus large, l'histoire de l'attribution des privilèges à la confrérie mixte de *S. Domingos* et celle du déroulement du conflit prennent toutes leurs significations. C'est en effet de manière concomitante à une nouvelle entreprise diplomatique en direction du Vatican, au cours de la deuxième et troisième décennie du XVI<sup>e</sup> siècle, relative au baptême et à l'instruction religieuse des esclaves, que sont accordées les premières décisions conduisant à la libération presque illimitée, bien que conditionnée en termes financiers, de nombreux esclaves membre de la confrérie du Rosaire.

L'institution est par conséquent placée au cœur d'un véritable enjeu social et politique. La situation en porte-à-faux qui est alors mise à jour déborde le strict cadre institutionnel des confréries et prend une dimension plus large. Le conflit au sein de la confrérie du Rosaire puis la création d'une confrérie noire autonome, en 1565, entérine probablement de la part du pouvoir royal la prise de conscience d'une fracture entre le courant "civilisateur", minoritaire mais puissant, auquel participe quelques hautes autorités ecclésiastiques, et un courant opposé, favorable au maintien de la relation univoque maître/esclave, composé essentiellement de la masse des propriétaires et d'une part croissante de la noblesse dont l'idéologie de caste va trouver progressivement son expression dans la pureté de sang et l'idée de souillure qui s'y attache.

A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le prolongement des critiques de Fernando Oliveira<sup>39</sup> ou de l'informateur Portugais au Concile de Trente<sup>40</sup>,

---

de cérémonie de réception de l'habit de l'Ordre de Santiago du 24 mars 1550: IANTT, *Ordem de Santiago*, Liv. 27, fols. 1v-2v. Pedro da Silva, *fidalgo da casa real, homen preto, embaixador* du Roi du Congo, reçoit la même auroisation le 20 Mai 1579: IANTT, COS, Liv. 1, fols. 369-369v. Cf. Francis A. Dutra, «A hard-fought struggle for recognition: Manuel Gonçalves Dória, first Afro-brasilian to become a knight of Santiago», *The Americas*, 56:1 July 1999, 91-113, p.93. En 1583, le pape Gregoire XIII autorise le président de la *Mesa da Consciência e Ordem* à remettre entre les mains de la justice séculière, D. Pedro da Silva, *negro*, Chevalier de l'Ordre de Santiago, ainsi que tous les autres chevaliers et frères ayant conspiré contre le Roi. Le bref papal décrit Pedro da Silva comme: «*filhus Petrus de Silva exegenerethiopum seu ex provincia Guinea oriundis frater miles militia sanncti Jacobi de spata sub regula santi Agustini*». IANTT, *Colecção Especial*, cx. 16. doc. 60.

<sup>39</sup> Oliveira, F., *Arte da Guerra do Mar*, Edições Culturais da Marinha, Lisboa, 1983. Cap. III, pp. 24-25.

<sup>40</sup> Herculano, A., *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Publicação Europa-América, Vol. III, Lisboa, s.d. Vol. III, pp. 29-30, se référant à Fr. F. da Conceptione, *Annotatiumculoe in Abusus*, In: *Symmicta Lusitana*, Vol. 2, fl. 182v. Consultable à la Bibliothèque de Ajuda, Lisbonne.

quelques hauts dignitaires de l'église protestent en effet à la fois contre le caractère antagonique entre la catéchèse et l'esclavage, malgré l'effet juridique rédempteur du baptême concédé aux esclaves, mais surtout sur les effets néfastes<sup>41</sup> de l'importation massives d'esclaves dans la métropole sur le plan économique, moral et de la structure sociale<sup>42</sup>. L'un d'entre eux, tout en demandant à la couronne l'affranchissement des esclaves chrétiens, avance parmi les avantages qui résulteraient de l'arrêt du trafic vers la Métropole: «*Nem se afeiaría o Reyno, com a grande mistura de sangue, como vemos*»<sup>43</sup>. Enfin, dans un texte anonyme non daté, mais postérieur à 1587, adressé au Roi, l'auteur, tout en condamnant l'esclavage des africains et des indiens du Brésil pour des raisons théologiques, ne manque pas également d'insister sur l'avilissement du royaume dû au grand mélange de noirs et de mulâtres qui ne cesse d'augmenter. Craignant qu'il ne soit déjà trop tard il espère toutefois qu'avec l'arrêt du trafic «*se ira o reino pouco a pouco purificando e restituindo ao seo antigo estado*»<sup>44</sup>.

Chez ces auteurs, apparaît par conséquent la notion de souillure et de pollution sur laquelle va de développer l'application de la clause de pureté de sang aux noirs et métis jusqu'à l'interdiction de celle-ci en 1773<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Arrais, A. *Diálogos* (1589), Porto, 1974, p. 285. A. Arrais était évêque de la ville de Porto Alegre.

<sup>42</sup> Idem, «Antigamente antes que esta canalha [os escravos] viessem ao reyno, avendo tanta gente Portuguesa como agora, nenhuma mendigava, antes seguia pela mayor parte a virtude, porque com isso achava gazalhado. Os pobres vivião com os ricos, e os ricos os sustentavão, e todos tinham remedio para a vida. [...] E se movidos de charidade Christã pretendem fazelos Christãos, nas suas terras os mandem ensinar, là lhe mandem pregar, là os amndem baptizar, sem pertençaõ alguma de interesse próprio, e trato pouco licito, e occasionado pera perdição das almas de seus vassalos». Prenant le contre pied de Sénèque, [Lettre à Lucilio, n° 47] il déclare à propos des criados et des esclaves: «[A]Inda que mil annos tenhamos a hum lobo por cordeyro, nunca faremos cordeyro do lobo», op. cit., p. 91

<sup>43</sup> Pedro Brandão, évêque du Cap-Vert entre 1589 et 1594. A. Brásio, *MMA*, Vol. III, 2<sup>e</sup> série, Doc. 110, pp. 443. L. F. Alencastro, *O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul*, Companhia das Letras, 2<sup>e</sup> Ed., 2000, p. 167.

<sup>44</sup> «quanto este Reyno se vay abatendo, e aviltando com grande mistura de pretos e mulatos, [...] porque ainda que parece tarde, todavia cessando este trato se ira o reino pouco a pouco purificando e restituindo ao seo antigo estado». Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 7, 3, 1, N° 8, [fols. 147-167], fols 159-159v. Copie du XVIII<sup>e</sup> siècle d'un texte de la Torre de Tombo. Texte attribué par le copiste à Manuel Severim de Faria «pour son styles et ses idées». Texte photocopié cédé par notre collègue Ana Pereira. Une autre copie existe à la BNLxa, *Proposta Magestade sobre a escravaria das terras da conquista de Portugal*, RES. Mss. 201, doc. 157, 9 fls.

<sup>45</sup> La loi du 23 Mai 1773, abolissant la distinction entre vieux et nouveaux chrétiens

Plus que l'esclavage, c'est le métissage, dont l'affranchi et ses descendants libres sont les principaux vecteurs, qui peu à peu s'impose comme une anomalie<sup>46</sup>. Raison pour laquelle est également instituée à leur égard une règle d'évitement sous peine, en retour, d'en être soi-même la victime. Cette règle atteindra même certaines confréries du Rosaire<sup>47</sup> qui en principe en étaient exempte, compte tenu des statuts initiaux de cette dévotion. Ces derniers étaient en effet particulièrement ouverts pour l'époque puisque tout individu, quelque soit sa richesse et son statut social, y compris les esclaves, pouvait en être membre<sup>48</sup>. C'est ce qui explique sans aucun doute son succès auprès des esclaves mais aussi, en contrepartie, la raison pour laquelle, au Brésil en particulier, elle fut souvent et durant longtemps la dévotion quasi exclusive des esclaves. Car, mixtes lors de leurs créations, les blancs les désertaient progressivement pour en fonder une autre lorsque le corps social faisait largement place aux noirs, esclaves ou affranchis. Ce fut le cas par exemple à Porto lorsque le nombre de membres noirs ne cessa d'augmenter entre 1747 et 1761. On peut également suspecter que l'existence de deux confréries du Rosaire dans une même ville<sup>49</sup>, voire dans la même église, l'une de blancs l'autre des noirs, comme cela est fréquent au XVIIIe siècle, repose au moins en partie sur un processus d'exclusion ou d'auto exclusion consécutif au scrupule de pureté de sang. Toutefois, les nombreux statuts de confréries consultés dans le cadre de notre recherche actuelle – toutes invocations confondues – ne conduisent pas à conclure à un processus

---

<sup>46</sup> Thème développé sous le titre «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, sous presse. Nous prenons ici le terme anomalie dans le sens utilisé par Mary Douglas, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris, 1992: un fait ou, plus largement, «quelque chose» qui ne s'insère pas dans une série ou un ensemble donné.

<sup>47</sup> C'est le cas par exemple de la Confrérie du Rosaire de Palma, en 1671, qui exclut les Noirs et mulâtres. IANTT, Ordem de Santiago/Chancelaria Antiga, Liv. 18, fl. 524-527.

<sup>48</sup> Nicolau Dias (Fr.), *Livro do Rosayro de Nossa Senhora*. 1573. Edition fac-similé, BN Lisboa, 1982.

<sup>49</sup> Dans ce cas les documents font toujours la distinction entre confrérie *dos brancos* ou *dos Pretos*. L'indication d'une institution *dos Brancos*, en l'absence de référence documentée d'une institution *dos Pretos* permet ainsi d'affirmer l'existence de cette dernière que confirme le plus souvent une recherche dans les archives municipales.

systématique d'exclusion des noirs et mulâtres. Assez fréquemment, non seulement aucune clause de pureté de sang n'est inscrite dans les statuts, même de façon allusive comme cela arrive parfois, mais le préambule précise que seront acceptées les personnes «*de qualquer qualidade que sejam*»<sup>50</sup>.

Car les scrupules de pureté de sang ne font pas l'unanimité de tous, au point que certains curés et prédicateurs, au grand dam de la *Mesa de Consciência e Ordem*, incitent leurs paroissiens à mentir lors des enquêtes de pureté de sang, n'hésitant pas à déclarer que «*por fazer bem, se pode faltar a verdade dos juramentos*». <sup>51</sup> C'est probablement pour mettre fin à ces transgressions que la communauté du Tiers Ordre Franciscain du Monastère de Xabregas, en 1742, supprime de ses statuts ce qu'elle qualifie de «*prática abominável*» de la preuve de pureté de sang <sup>52</sup>. Et c'est encore au sein de ce monastère, dans les années 1730, qu'avait eu lieu la vaine tentative d'élever jusqu'à la béatification Madre Cecilia <sup>53</sup>, membre du Tiers Ordre, une noire libre, probablement de troisième génération, décédée en 1717 <sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> A titre d'exemples: IANTT, Ordem de Santiago/Chancelaria Antiga, Liv. 27, fol. 193v-196, 13 Decembre 1722, Confraria das Almas, Igreja de São Sebastião de Boines (sic) Aires, Tº da Vila de Ourique; Liv. 30, fol. 34v-37v, 5 février 1746, Confraria dos escravos de Nossa Senhora da Conceição, Irmida das Portas da vila de Loullé: «*sem excessão de qualidade alguma*»; Liv. 30, fl. 70-72, s/d [1746], Confraria de São Sebastião, na Igreja de S. Bernabe, Tº de Almodôvar: «*quaes quer pessoas que quiserem de qual quer estado que sejam*».

<sup>51</sup> IANTT, Mesa de Consciência e Ordem, Ordens Militares/Papeis Diversos, Maço 22(1628-1810), Doc. 50. 26 Oct. 1669.

<sup>52</sup> Ana Cristina Araujo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações(1700-1830)*, Notícias Editorial, Lisboa, 1997, p. 333. L'Irmandade da Senhora das Dores procède de façon identique: «*se ordena que nenhum dos nossos informadores perguntem daqui em diante se os pretendentes são cristãos-velhos ou novos, nem se têm fama, ou rumor de descenderem de mouro, judeu, mourisco ou mulato ou alguma outra infecta nação*». Idem. P. 334.

<sup>53</sup> Inscrite au *Flos Sanctorum*, Vol. VIII, p. 218.

<sup>54</sup> BNLisboa, BELEM, Frei Jeronimo de, *Palestra da Penitencia, sendo corifeo, autor, e Mestre o Milagroso DEOS MENINO. E seu legitimo Substituto o Patriarca dos Pobres o grande Pequeno S. Francisco de Assis. Para exercio dos Alumnos da V. Ordem Terceyra da Penitencia de S. Francisco de Xabregas, e de todas as mais da Provincia dos Algarves*. Offericida Ao nosso Charissimo Irmão o Senhor D. Diogo Fernandes de Almeida Ministro da V. Ordem Terceyra de Xabregas, Pelo Padre Fr. Jeronimo de Belem, Pregador, e Commissario Visitador da mesma. Lisboa Occidental. Na Offic. de Anton. Isidor Da Fonseca, Anno M.DCC.XXXVI.

Toutefois les préjugés sont longs à disparaître. En 1794, à Beja, dont Jorge Fonseca souligne que, parmi les nombreuses localités qu'il a étudié, les autorités adoptèrent le plus dur régime de discrimination à l'égard des noirs, les confrères blancs de la confrérie du Rosaire tentèrent d'introduire la clause de pureté de sang, interdite depuis 1773. Or, cette institution était mixte depuis 1540 et de nombreux esclaves affranchis lui avaient laissé leurs biens. Les justifications avancées par les confrères blancs de Beja sont sans aucun doute les mêmes qui durant plusieurs siècles furent utilisées sur de nombreux points du territoire pour exclure les noirs et mulâtres, libres ou non, de la maille serrée de dévotions et de confréries qui structuraient les relations sociales de la moindre paroisse. Il s'agissait d'éviter le «*descredito que podia resultar à Irmandade [...] e também por não afrouxar a devoção de outros que fo(ss)em irmãos ou o intenta(ss)em ser, vendo que nela entra(va)m sujeitos infamados no sangue ou procedimento*»<sup>55</sup>.

A Lisbonne, comme en Provinces, c'est dans ce contexte idéologique que s'inscrivent les actions et les relations des confréries noires avec le pouvoir à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à leurs disparitions. Mais, en raison de l'unité de temps et de lieu qui caractérise leur évolution nous porterons essentiellement notre regard sur celles de la capitale.

### **Les confréries de Lisbonne au XVIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles**

Il faut attendre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour que les confréries obtiennent de nouveau, et peu à peu, des privilèges de libertés. Mais avec une application restrictive concernant ce qu'il convient d'appeler les situations d'abus et de violences «limites» appliqués par les maîtres à leurs esclaves. Parmi ces abus, outre les châtiments physiques, étaient inclus la vente hors de Lisbonne ou du territoire continental des esclaves membres de l'institution. La vente au Brésil était fréquemment pratiquée à l'encontre des esclaves récalcitrants ou peu obéissant car considérée comme la pire des punitions. Le privilège fut d'ailleurs accordé la première fois par D. Pedro II pour contrecarrer l'attitude des maîtres refusant à leurs esclaves de fréquenter une confrérie et qui vendaient ceux qui s'obstinaient à leur désobéir.

---

<sup>55</sup> J. Fonseca, op. cit., p. 221-223; ADB, Camara de Beja, Confraria de N<sup>o</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário, Livro das Escrituras, Doc. 40 et 43.

Notons que ce système de privilèges s'apparente à celui des pays musulmans quand, soit les souverains soit les représentants de la religion – afin d'affirmer le droit public jusque dans le domaine privé – accordaient quelques garanties légales aux esclaves et la possibilité de recourir à la justice du souverain dans quelques cas limités et strictement déterminés <sup>56</sup>.

En effet, depuis toujours les esclaves pouvaient se plaindre à la justice quand un maître était par trop violent ou injuste. Mais généralement la plainte restait sans effet. Avec les privilèges de liberté un confrère pouvait faire suivre sa plainte jusqu'au *Desembargo do Paço* où, en dernière instance, le roi prenait une décision, d'ailleurs souvent favorable au plaignant et contraire aux recommandations de ses conseillers.

Cette spécificité des relations esclavagistes au Portugal entre le XVIIe et XVIIIe siècles, malgré les restrictions évoquées, inscrivent celles-ci dans une configuration sans équivalent parmi tous les systèmes esclavagistes de l'époque moderne. C'est en vain que les confréries noires brésiliennes tentèrent à plusieurs reprises d'obtenir ces privilèges.

Entre 1688 et 1714, toutes les confréries de Lisbonne furent privilégiées sur un pied d'égalité. Les trois déjà citées plus trois nouvelles: la confrérie du *Rosário Preto do Mosteiro do Salvador*, instituée peu avant la Restauration, la confrérie du *Rosário Preto da Igreja da Graça*, enfin celle du *Rosário dos Pretos a Resgatada* du couvent des la Trinité.

En 1732 existaient deux autres confréries noires non privilégiées: l'une de l'invocation des Rois Mage de l'Hospital du Monastère de *S. Domingos*, l'autre franciscaine, de *Jesus, Maria, José*, installée dans le Couvent de Jésus de la Paroisse de la *Mercês*. La première n'eut probablement qu'une brève existence car, excepté une brève allusion dans un document du XIXe siècle, elle semble n'avoir laissé aucune trace dans les archives. La seconde, bien que peu attractive du point de vue de la liberté des esclaves jusqu'au dernier quart du XVIIIe siècle, fut la dernière à disparaître au cours des années 1860.

À partir de 1740 une détérioration des relations entre les confréries noires et le pouvoir commencent à se dessiner. Le renouvellement ou la confirmation des privilèges de liberté n'est plus concédé avec la même régularité et quelques clauses disparaissent. C'est notamment le cas de l'interdiction de vendre les confrères hors de Lisbonne et parfois même *barra fora*, hors du Portugal. Jamais plus les confréries ne possédèrent

---

<sup>56</sup> C. Meillassoux, *Anthropologie de l'Esclavage*, PUF, Paris, 1986, p. 114-115

toutes en même temps les privilèges de liberté. Elles n'y ont accès que de façon tournante et en alternance. Le procédé permit de réduire la pression des confréries sur les propriétaires.

En effet, si le volet religieux, sur lequel nous ne savons que fort peu, conserve son importance puisqu'il justifie l'existence de ces institutions, les confréries privilégiées manifestèrent avec vigueur une véritable attitude militante en faveur de la liberté, non seulement de leurs membres mais de manière générale en relation à tous les esclaves qu'elles pouvaient aider. Il suffisait de s'inscrire dans l'une des confréries privilégiées pour ouvrir un procès de libération en invoquant des mauvais traitements. Ce qui n'était probablement pas très difficile même si le concept, dans le contexte de l'époque, pouvait être compris de manière très différente d'aujourd'hui.

Il ne fait aucun doute que la modification de l'attitude des autorités royales à l'égard des privilèges de liberté est corrélative à un changement du regard porté sur les esclaves affranchis et sur l'affranchissement lui-même. En effet, à partir de la décennie antérieure à l'interdiction d'importation de nouveaux esclaves (1761), et après bien plus encore, la question de la libération des esclaves devient un problème crucial autant pour les confréries que pour le pouvoir.

Le premier document parfaitement explicite à cet égard date de 1757<sup>57</sup>. Rédigé par le Conseiller du *Desembargo do Paço* chargé de donner son avis à l'occasion du renouvellement du privilège de liberté de la confrérie de *S.Domingos* il exprime l'essence de l'esprit de la loi de 1761:

*«Entendo que se não deve estender a outras Irmandades o privilegio concedido à do Rosário do Salvador, pois por este meyo se priva o de os escravos se transportarem para o Brasil aonde sam muito necessários; e neste Reino sam muito nocivos os que vivem sem senhor como quotidianamente se esta vindo, pelo que se lhes não devem facilitar os resgattes»*<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> IANTT, Desembargo do Paço, Maço 1006. Doc. 31.

<sup>58</sup> Préambule de la loi de 1761: «sendo informado dos muitos, e grandes inconvenientes que resultão do excesso, e devassidão com que contra as Leis, e costumes de outras cortes polidas se transporta annualmente da África, América, e Ásia para estes Reinos hum tão extraordinário número de escravos pretos, que fazendo nos meus domínios Ultramarinos huma sensível falta para a cultura das terras e das Minas, só vem a este continente occupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem cómodo, se entregam a ociosidade, e se precipitão nos vícios, que dela são naturaes consequências...»

La volonté de se débarrasser d'un maximum d'esclaves est aussi évidente que celle de ne «produire» qu'un nombre réduit d'affranchis, responsabilité laissée à l'arbitraire du maître <sup>59</sup>.

La loi de 1761, peut-être plus que l'excès de main-d'œuvre servile dans la métropole et la nécessité d'orienter le trafic vers le Brésil <sup>60</sup> qui est présenté comme son principal objectif, vise à arrêter ou à réduire le plus possible l'inévitable production d'affranchis dans le royaume. Sentiment et attitude que renforcera la loi de 1773. Ainsi, dans un avis de confirmation de privilège de 1782 le Conseiller affirme que *D. João V* considérait déjà de manière particulièrement négative ces privilèges qui, selon lui, créaient de nombreux désordre dans la République. L'année suivante un autre rapport attaque violemment les actions de libération menées par les confréries et traite les privilèges de «dégénérés» et les affranchis «d'individus nocifs à la République» <sup>61</sup>.

Cependant, durant toute la seconde moitié du XVIIIe siècle, malgré les difficultés que nous venons d'évoquer, les confréries noires de Lisbonne, comme celles des provinces <sup>62</sup>, déploient leurs activités sur tous les fronts avec une intensité et une agressivité qui jettent les maîtres dans la plus grande des confusion et la crainte permanente de leurs interventions. Qui désirait vendre son esclave hors du Portugal craignait toujours de voir la vente interdite jusqu'au dernier moment. En dépit de ces mesures, et probablement faute d'un contrôle étroit de la part des confréries, un très grand nombre d'esclaves portugais finirent leur jour au Brésil. En l'absence de données précises il serait exagéré de comparer le phénomène à une véritable hémorragie de main-d'œuvre servile. Toutefois, celui-ci prit une telle ampleur que Pina Manique décida d'y mettre fin officiellement en 1797 <sup>63</sup>. Depuis quelques décennies les Galiciens étaient venus prendre la place laissée par les esclaves <sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Au Portugal, contrairement au Brésil par exemple, les rachats de la liberté par les esclaves eux-mêmes sont excessivement rares. Sur 234 cas d'affranchissements étudiés 87% sont accordés par le maître. Mais près du tiers de ceux-ci sont associés à une clause conditionnelle qui repousse souvent la liberté effective à la mort du maître et/ou de son épouse, parfois à celle d'un tiers.

<sup>60</sup> Carreira, António, *As Companhias Pombalinas de Grão Para e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*, Editorial Presença, 1982.

<sup>61</sup> IANTT, *Desembargo do Paço*, Maço 2113, Doc. 19 (17 Juin 1782).

<sup>62</sup> Toutes les confréries de province ne possédaient pas les privilèges de liberté, même si toutes étaient attachées à favoriser celles-ci.

<sup>63</sup> Cf, note 9, et extrait de la lettre adressée à D. Rodrigo de Sousa Coutinho où Pina Manique argumente sa décision in: D. Lahon, *O Negro no Coração do Império*, op. cit. p. 93.

Quoiqu'il en soit, encore au début du XIXe siècle, la confrérie noire de la Grace, une des dernières encore active dans la capitale, affirmait que «*promover a liberdade dos confrades era uma das obrigações da instituição*»<sup>65</sup>.

### L'aspect religieux

On sait fort peu de choses sur les activités proprement religieuses des confréries noires de Lisbonne ou des provinces. Au contraire, les comportements profanes peu orthodoxes, gentilles ou païens, font l'objet de quelques observations, le plus souvent pour être stigmatisées. C'est le cas par exemple lors du conflit au sein de la confrérie du Rosaire. Parmi les reproches faits aux confrères noirs le rapport déjà cité les accuse de

*«muitas gentilidades e abuzos de que estão uzando em suas festas feiros satiros a seu uzode suas terras ao modo gentilico sem nellas ouvirem missa nem pregação sem aver ateguora quem os tire diso e encaminham nem defenda suas diabolicas envensois»*<sup>66</sup>.

Ici l'imagination doit suppléer la description. Mais, ainsi que nous l'avons dit, lorsque la confrérie fut expulsée de S. Domingos les confrères se réfugièrent dans la confrérie de la Guadalupe du Monastère de S. Francisco da Cidade. En 1633, un Capucin espagnol qui séjourna trois mois dans le Monastère observa avec un bienveillant intérêt la procession réalisée par les noirs de Lisbonne en l'honneur de Nossa Senhora das Neves<sup>67</sup>.

*«En Lisboa ay mas de 15.000 esclavos y esclavas negros, y todos ellos y ellas se juntan dia de nuestra Señora de la nieves para hazersu fiesta, y andan cada qual en traje al uso de su tierra muchos desnudos con cinta a cabeza a un brazo, al pecho, y paños de colores para esconder el culo. algunos dellos, y de ordinario, tienen cuerpos mejor hechos y mas hermosos a vista q. no los blancos; y parece mejor un negro desnudo que un blanco, llevan arco y flechas hechos al uso de la tierra, y assi hazen una procession por la villa, y muchos*

<sup>64</sup> Lettre de Pina Manique au Régent datée du 1<sup>er</sup> Juillet 1801: IANTT, *Intendência da Policia*, Liv. 6, fl. 160-162, Publiée dans D. Lahon, op. cit. p. 91-92.

<sup>65</sup> IANTT, Desembargo do Paço, Maço 1454, Doc. 2 (1804-1805).

<sup>66</sup> IANTT, Livros de S. Domingos, Liv. 30, fl. 145.

<sup>67</sup> *Jornalero del año de 1633 y 1634, por um frade capuchino*. British Library, Department of Manuscripts. Additional Mss. Sloane, Mss.1572. fl. 61-62

*cantan tocan gittaras, tambores, flautas y otros instrumentos al uso de su tierra, baylan con castañetes, y danças salvajes al uso de la tierra de cada uno, llevan la mugeres en la cabeza una celemina o dos, o media, conforme a lo que les dan sus amos, de trigo, o alguna otra cosa para la offrenda y con esso llegan a san Francisco da cidade, entran la yglesia baylando y cantando com danças moriscas, y dadas dos o tres bueltas por la yglesia llegan al altar a un lado adonde se canta la missa para ellos, y offrecen lo que llevan al sacerdote que se sienta alli vestido con diacono y subdiacono como dixeron la missa con dos Acolytos y todo, y al sacerdote le besan la mano: dexando alli la offrenda se van dançando como venian y essa offrenda llegara a 60 fanegas de trigo.*

Qu'il s'agisse d'une procession en l'honneur de Nossa Senhora das Neves, ou, plus probablement comme nous le croyons, de Nossa Senhora da Guadalupe, ce capucin espagnol nous offre l'unique description aujourd'hui connue de la façon dont les différents groupes africains présents dans la capitale au début du XVII<sup>e</sup> siècle intégraient, avec la bénédiction des autorités ecclésiastiques, des éléments de la culture africaine lors des manifestations religieuses catholiques. A la lumière de ce document on perçoit que le conflit de *S. Domingos* n'opposait pas seulement les confrères blancs et noirs de la confrérie et de façon plus large les catégories maîtres/esclaves, mais sans aucun doute deux courants idéologiques de la société dominante: l'un, que l'on pourrait désigner comme «puritain», porteur d'un projet d'un processus d'acculturation rapide et sans concession, l'autre plus ouvert favorable à un processus d'intégration graduel où les privilèges de libertés accordés aux confréries noires auraient eu un rôle prépondérant. Courant représenté, entre le début du XVI<sup>e</sup> siècle et les années 1580, par les souverains et leur entourage ecclésiastique sans qu'il soit encore aujourd'hui possible d'identifier les principaux protagonistes.

Toutefois, si les manifestations d'éléments de la tradition africaine étaient admis ou tolérés à l'occasion de processions, sans doute parce que considérées comme contrôlés, hors de celles-ci les danses et rassemblements de noirs étaient interdits dans la capitale et ses faubourgs depuis 1559. Cette mesure ne fut probablement pas appliquée durablement. En effet, en 1587, le père jésuite Ignacio Martins afin de porter la doctrine chrétienne aux noirs de Lisbonne fait appel aux «principaux» des 20 Nations africaines alors représentées dans la capitale. C'est sous 12 bannières différentes, accompagnant leurs «maiores», qu'un millier d'individus se présenta à lui pour délibérer sur l'organisation de son enseignement.

La relation des activités du père Ignacio Martins révèle qu'il respecta et prit largement en compte l'existence des «fêtes et des bals» des noirs organisés chaque fin de semaine, par nations et par quartier <sup>68</sup>.

Qui étaient ces «maiores» qui menaient les bannières des «nations» africaines. Sans aucun doute des figures représentatives et respectées de chaque communauté qui, comme en Espagne depuis le début du XVI<sup>e</sup> siècle, servaient d'interlocuteur privilégié des autorités parfois même de juge réglant des différends mineurs. Sans doute les précurseurs des Rois et Reines qui seront plus tard élus au sein des confréries noires. La tradition existe peut-être déjà hors de celles-ci. C'est ce que laisse entendre un document de 1563 mentionnant l'élection d'un roi par les esclaves de Colares, à quelques lieues de Lisbonne, sur les terres d'un noble de la maison royale <sup>69</sup>.

### Rois et Reines

Nous devons à Cadornega sinon la description du moins la première mention de l'élection d'un roi et d'une reine par des esclaves à l'occasion de la fête de la Vierge du Rosaire de Vila Viçosa:

*«Tem aquela Vila outra freguesia com a invocação de São Bartolomeu. E, por esta paróquia haver vindo ao chão por ser velha e se querer fabricar de novo, como se havia já dado princípio, servia a casa e Igreja da Misericórdia,[...], em que se faziam muitas festividades, em que entrava a confraria da Senhora do Rosário dos Pretos (que também tinha o seu dia), havendo rei e rainha. E, como o rei negro era sempre dos escravos do serviço de Palácio, faziam muitos festejos a cavalo, correndo patos, dando muitas carreiras por serem nisso destros, mandando-lhes aquele Príncipe Excelentíssimo dar a todos grandioso banquete em a Aposentaria sita no Terreiro do Paço, onde se ajuntavam muito número de escravos machos e fêmeas, assim dos que serviam e eram do Paço, como todos os mais de toda aquela Vila, todos com ricos vestidos e galas, com boas cadeias de ouro, encerrando-se nas duas paróquias todo aquele numeroso povo»* <sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Teles, Pe Baltasar, *Cronica da Companhia de Jesu. em Portugal.*, Parte Segunda, Livro IV. Cap. XXXXVIII, Lisboa, 1645-1647, pg 223-224; Rodrigues, Francisco, S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, T.II, Vol. I, Porto, 1938, p. 459 et suivantes.

<sup>69</sup> IANTT, Chancelaria, Legitimações de D. Sebastião, Liv. 38, fl. 17v; Pedro de Azevedo, «Os Escravos», *Arch. Hist. Port.* Vol., I, n° 9, Doc. 16, 1903, p. 306.

<sup>70</sup> Cadornega, António de Oliveira de. *Descrição de Vila Viçosa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s\d.[1982], pp. 28-29. Les faits sont antérieurs au départ de Cadornega pour l'Angola en 1639.

Non loin de Vila Viçosa, à Elvas, un registre paroissial de 1643 mentionne «*uma preta conhecida como a Rainha preta*». En 1656, la confrérie du Rosaire noir de cette ville élit un roi et une reine. Le roi, Jacinto Correia, est l'esclave d'un capitaine de la garnison de la citadelle. La Reine a pour nom Pellonia. Dans cette confrérie le Roi est élu à vie, mais il peut être destitué si son état de santé, surtout mental, ne lui permet pas d'assumer sa fonction. C'est pour cette raison qu'en présence du prieur de l'église, du juge de la confrérie et des officiers du bureau le Roi Manuel Pessanha perd sa charge en 1685 <sup>71</sup>.

A Braga, <sup>72</sup> dès 1731, lors des cérémonies festives qui entourent la dévotion publique au Saint Sacrement un roi et une reine d'Angola, montés sur un char et entourés de leur cour, participent au cortège baroque et carnavalesque qui suit le recueillement religieux <sup>73</sup>. La description faite par le chanoine de la cathédrale évoque à bien des égards de nombreux éléments de ce qui sera connu plus tard au Brésil sous le nom de *maracatu*.

A Porto, dans la confrérie do *Rosário e de S. Benedito* la première mention d'une charge royale n'apparaît pas avant 1742 et existe encore dans les années 1780 <sup>74</sup>.

Enfin, à Lisbonne, entre 1723 et 1726, Charles Frédéric de Merveilleux assiste à une corrida face au Palais Royal au cours de laquelle apparaissent «deux rois noirs avec leur cour composée d'hommes et de femmes qui dansèrent durant très longtemps ces danses lascives et

---

<sup>71</sup> Rui Rosado Vieira, *Centros Urbanos no Alentejo Fronteiriço, Campo Maior, Elvas e Olivenças. De inícios do século XVI a meados do século XVII*. Lisboa, Livro Horizonte, 1999, p. 85.

<sup>72</sup> Dans la Cathédrale existe aujourd'hui une chapelle de la Vierge du Rosaire entourée de quatre Saints Noirs.

<sup>73</sup> Breve extracto do AUGUSTISSIMO Triunfo que a Augusta Braga prepara em obsequio do Santissimo Sacramento por Ordem Dos Senhores Juizes O R. Gonçalo Antonio, Conego Prebendado na Santa Sé Primàs, [...] para o dia 27 de Mayo deste presente anno de 1731, Coimbra, No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Anno 1731. Com as licenças necessarias. 16 pg.

<sup>74</sup> IANTT, Ordens Religiosas, Convento de S. Francisco do Porto, Confraria de Nossa Senhora do Rosário e S. Benedito, Liv. 9, Inventário e assentos das Esmollas (1739-1810), fl. 6v. Voir également: Rodrigues, Maria Manuela Martins. «Confrarias da Cidade do Porto. Espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja», In *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga, 1993. Vol. I, pp. 381-410; Padre Manuel Augusto Calheiros Valença, «Mística da Confraria do Rosário e S. Benedito no Porto (Séc.XVIII) – Espiritualidade a Nível Popular», pp. 133-146, Actas do Colóquio Internacional *Piedade Popular - Sociabilidade, Representações, Espiritualidade*, Universidade Nova de Lisboa, Nov. 1998, Terramar, Lisboa, 1999.

infâmes»<sup>75</sup>. On est tenté d'établir une relation entre ces deux rois noirs et ceux que nous retrouvons en 1730 dans deux confréries organisées en «nations»<sup>76</sup>. En quelques lignes, le texte offre un ensemble de données ethnographiques exceptionnelles que seul permet un contact direct avec la réalité et les acteurs. Il prouve qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, au sein des confréries noires, le modèle d'organisation, de comportement et de croyance d'une part de la population esclave africaine de Lisbonne est comparable à celui décrit au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle au Brésil.

Dans la Confrérie de la *Guadalupe*, qui à sa dévotion initiale a ajouté le culte du Saint noir Benedito de Palerme, coexistent les noirs «Minas»<sup>77</sup> et ceux originaires de la côte Orientale de l'Afrique, connus plus tard comme «Mozambique», tandis que dans la confrérie noir du *Salvador* se regroupent principalement les noirs «Angola». Ce n'est que dans le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle que les documents officiels du *Desembargo do Paço* reconnaîtront à cette dernière sa caractéristique ethnique et qu'elle prendra officiellement le titre de «*confraria do Salvador dos Homens Pretos do reino do Congo*». En 1803, le confrère Sebastião Correia de Morais porte à la fois le titre de roi et d'Empereur du Congo»<sup>78</sup>.

Malgré son ton humoristique l'auteur du texte fournit des informations de toute première importance pour l'époque. Il décrit ainsi une fête somptueuse à laquelle *Pay Simão, O Rey Angola*, invite par lettre rédigée en *lingua de preto* son homologue *Mina*. Inventée ou non la lettre contient des éléments linguistiques et religieux particulièrement précis. Elle commence par une bénédiction du roi Angola à l'adresse du Roi Mina: *Zambiampum tatè* (Dieu soit avec toi). Référence au dieu suprême des noirs Congo, *Zambiapongo* ou *Zambiapungo*,<sup>79</sup> tandis que *taté* ou *tata*<sup>80</sup>

<sup>75</sup> *Memorias Instrutivas sobre Portugal, 1723-1726*; in *O Portugal de D. João V, visto por três forasteiros*. Biblioteca Nacional, 1989, p. 208.

<sup>76</sup> IANTT, Folhetos de Ambas Lisboa, in *Provas e suplementos a Historia Annual Chronologica, e Politica do Mundo, e Principalmente da Europa*. Folheto 1, 5 de Agosto de 1730, Folho 2, 7 de Outubro de 1730. Cité et utilisé par J. T. Ramos in: *História Social da Música Popular Brasileira*, Ed. Caminho, Lisboa, 1990, p. 72 et *As Origens da Canção Urbana*, Ed. Caminho, Lisboa, 1997, p. 122-123.

<sup>77</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle on désignait ainsi les esclaves embarqués dans l'un des ports de la Côte des Esclaves ou du Golfe de Guinée.

<sup>78</sup> João Jardim de Vilhena, «Curiosidades e indicações úteis e preciosa». *Feira da Ladra*, Vol. IV, 1932, n° 1, p. 23. Information tirée selon l'auteur de IANTT, *Feitos Findos*, mais sans référence.

<sup>79</sup> Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, Livraria Pionera Editora, São Paulo, 3<sup>a</sup> ed.1989, p. 567 et p. 179 citant Pereira da Costa et Artur Ramos. Selon Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Ediouro 672, Rio de Janeiro, s/d, p.77-78, sous l'influence

a le sens de Père/*Pai*, mais constitue également un vocable classificatoire du système de parenté, utilisé pour s'adresser à toute personne plus âgée ou d'autorité. Au Brésil c'est le titre que portent les prêtres des candomblés Angola et Congo de Bahia <sup>81</sup>.

La lettre continue par l'évocation d'une Comtesse des *taraya* ou, selon une autre prononciation, des *taieras*, autrement dit les femmes qui selon R. Bastide accompagnaient les processions de *Nossa Senhora do Rosário* dans la région de Bahia <sup>82</sup>. Ainsi, à Lisbonne, au début du XVIIIe, comme un siècle plus tôt, existent de véritable «morceaux de nations» <sup>83</sup> qui lors des processions en l'honneur de leur sainte patronne utilisent leurs instruments traditionnels, notamment d'origine bantou, *marimbas* <sup>84</sup>, *berimbaus*, *congós* et *cangaz* <sup>85</sup>.

Quant aux confréries de caste, à Lisbonne, l'unique aujourd'hui connue apparaît officiellement vers la fin du XVIIIe siècle, lorsque la confrérie noire de l'église de la Grâce élargit officiellement sa base sociale de recrutement aux mulâtres (*Pardos*). Elle change alors de titre et, jusqu'à sa disparition en 1830, adopte celui de *Confraria dos Homens*

---

catholique de la colombe – *pomba* – représentant l'Esprit Saint, une transformation et assimilation aurait pu se réaliser sous la forme de Zaniapombo qui déjà en Afrique se confondait avec Jésus Christ.

<sup>80</sup> *tâtátá* ou *tâtáté*, mot d'origine bantou signifiant père, mais appliqué également à toute personne âgée ou faisant figure d'autorité.

<sup>81</sup> Carneiro, Edison, *Candomblés da Bahia*, Ediouro 672, Rio de Janeiro, s/d, p.188.

<sup>82</sup> Bastide, R., *As Religiões*, op. cit, p 566. Selon Flausino Rodrigues Vale, *Elementos de Folclore Musical Brasileiro*, S. Paulo, Companhia Editoral Nacional – Ministério da Educação e da Cultura, 1978, p. 55, au Brésil, les *taieras* entraient également dans les processions de la Confrérie de S. Benedito.

<sup>83</sup> Selon l'expression de P. Verger pour qualifier les communautés noires de Bahia au XIXe siècle. Verger P., *Flux et reflux de la Traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*. Paris, Mouton, 1968, p. 326.

<sup>84</sup> *Marimba*: Dans de nombreuses langues bantou de cette région, le terme désigne en effet, selon les cas, un type de xylophone et/ou de lamelophone. C'est aujourd'hui encore un lamelophone en Tanzanie, mais de nombreux musiciens bantou le considèrent aussi comme une variante portable du xylophone tandis que pour certains musicologues brésiliens le terme désigne en principe un tambour, caractéristique des populations «cafres» Cf. Kubik, Gerhard, *Angolans traits in black music, games and dances of Brazil*. Estudos de Antropologia Cultural, n° 10, J.I.C.U. Lisboa, 1979, pp. 36-41. *Berimbau*: instrument d'origine Angolaise provenant notamment de l'est de la région intérieure du port de Benguela: Kubik, G., op. cit., p. 33. Le *Cangáz* est probablement le *ganza* plus connu sous le nom de *reco-reco*. Le *Congo* ou plus probablement le *Gongo* ou *Gonguê* est un petit tambour qui produit un petit son sec et sourd.

<sup>85</sup> Flausino Rodrigues Vale, *Elementos*, op. cit., p. 60.

*Pretos e Pardos*. A Lisbonne, cette institution est la seule <sup>86</sup> où les mulâtres réussirent à trouver, bien que tardivement, un lieu d'expression et d'affirmation d'identité. Car, au cours de toute la période en examen, à deux exceptions près, <sup>87</sup> dans toutes les autres confréries, à Lisbonne comme en Province, ils restèrent toujours subordonnés aux noirs sans pouvoir exercer des fonctions importantes ou de direction. A cet égard, les deux seuls statuts de confréries noires connus jusqu'alors, celui de 1565, l'autre de 1856, sont sans ambiguïté <sup>88</sup>. Le second allant même jusqu'à totalement les ignorer.

Enfin, sur l'ensemble des confréries noires connues jusqu'alors aucune ne semble avoir regroupé exclusivement ou principalement des affranchis et Libres, désireux de se différencier de leur groupe d'origine et de s'affirmer comme tels aux yeux de la société dominante, comme c'était la règle dans les sociétés coloniales.

### Sainteté Noire et Métisse

#### *L'Eglise de la Grâce: panthéon des saints noirs aux «âmes blanches»*

La confrérie du *Rosário dos Homens Pretos da Igreja da Grãça* est la seconde institution de la capitale à avoir associé un saint noir au culte de la vierge. Institution probablement constituée au cours de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> elle n'obtient qu'en 1711 l'autorisation du Prieur des Augustins pour rédiger ses propres statuts qu'elle fait approuver, comme c'est la règle, par l'autorité royale. Confirmés en 1714 <sup>89</sup> ceux-ci ouvrent la voie quelques mois plus tard à l'octroi des privilèges de libertés <sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> La découverte récente de plusieurs documents, survenue entre la rédaction de cet article et la correction des épreuves, oblige à rectifier cette affirmation. Vers la fin des années 1780, les confréries du Salvador et de Guadalupe et S. Benedito accueillent officiellement les *pardos* et modifient en ce sens leurs intitulés respectifs. Il s'agit probablement de la manifestation d'une certaine concurrence entre les confréries de la capitale. Reste à déterminer laquelle s'engagea la première dans cette voie et influença l'attitude des autres.

<sup>87</sup> A l'exception de celle de la Grâce, nous n'avons identifié que deux autres confréries de *Pardos*. L'une à Porto, de l'invocation de S. Gonçalo Garcia, mentionnée dans le Livre de la Confrérie du Rosaire et de S. *Benedito* de cette ville, l'autre *dos Remédios dos Homens Pardos*, à Torrão, en 1604, née d'une scission avec la confrérie noire du Rosaire de cette ville. IANTT, OS/CA/Liv.8, fl. 184, Oct. 1604; IANTT, Conventos Diversos, Ordem de Santiago, Visitações, (1566) Torrão, Liv. 232, fl. 9; OS/CA/Liv.6, fl. 103v et 104v, 30 Août 1594.

<sup>88</sup> Pereira, Isaías da Rosa. «Dois Compromissos» op. cit.

<sup>89</sup> IANTT, Chanc. D. João V, (Comuns), Liv. 38, fl. 357, 6 février 1714: Brásio, *Os Pretos*, op. cit., p. 93.

Comme bien d'autres confréries noires, celle-ci eut peut-être une existence bien antérieure au sein de l'église de la Grâce avant que ses membres dirigeants, appuyés et conseillés par un noyau de blancs, s'engagent dans la voie de la reconnaissance par le pouvoir royal.

Les registres paroissiaux de décès suppléent souvent l'absence d'informations directes et permettent d'évaluer l'influence de cette institution à la fin du XVII<sup>e</sup> et au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, avant 1700, aucun noir résidant sur la paroisse proche de Salvador où est installée une confrérie du Rosaire n'est enterré à la Grâce. Mais entre cette date et 1831, 105 défunts noirs, 6,6%, sont dirigés vers l'église de la Grâce tandis que 10,4% sont enterrés dans le caveau particulier du Rosaire des Noirs de *Salvador*. A *Santo Estevão*, paroisse mitoyenne de celle Salvador, entre 1565 et 1730 les sépultures autres que communes, dites dans l'*adro* ou dans l'église, sont exceptionnelles. Une dizaine en tout, dont deux dans le tombeau de la Confrérie du Rosaire du Salvador et une à la Grâce. Il faut attendre 1744 pour qu'un véritable mouvement vers cette dernière se dessine, sporadique jusqu'en 1756, puis régulier jusqu'en 1792. Mais un peu plus de la moitié des enterrements ont lieu en une décennie, entre 1758 et 1768. Au total, entre 1744 <sup>91</sup> et 1831, sur 210 défunts noirs, dont 26 mineurs, 47, soit 22,3%, sont dirigés vers la Grâce. Jamais il n'est fait explicitement référence mention de la Confrérie Noire mais uniquement du couvent ou du cimetière de celui-ci. Mais il est probable que comme bien souvent il s'agit d'une omission par prétérition <sup>92</sup>. Ainsi, Mario de Sampayo Ribeiro <sup>93</sup>, qui ne cite malheureusement pas ses sources, dit savoir qu'il existait dans le couvent un immense charnier où les membres de la confrérie du Rosaire étaient enterrés.

Il s'écoula par conséquent près de 20 ans entre la reconnaissance de la Confrérie (1711) et le premier enterrement d'un noir (1730) dans l'enceinte de la Grâce. Pour une raison ou pour une autre l'attraction aurait été faible au moins jusqu'en 1744, année à partir de laquelle les enterrements deviennent plus réguliers mais restent encore sporadiques. Etrangement le

<sup>90</sup> IANTT, Chanc. D. João V, Liv. 42, fl. 71v, du 11 juillet 1714; Brásio, p. 93.

<sup>91</sup> Le premier enterrement à lieu de 12 Janvier 1744, le dernier le 27 Juillet 1812.

<sup>92</sup> Cas de Antónia Maria da Conceição, affranchie, baptisée à Santo Estevão, naturelle de la Costa da Mina, enterrée le 9 juillet 1792, «ao convento de Nossa Senhora da Graça» dont le testament précise qu'elle désire être enterrée dans la Confrérie du Rosaire de la Grâce. IANTT, Registo Geral dos Testamentos, Liv. 333.

<sup>93</sup> Ribeiro, Mario de Sampayo, «A Igreja e o Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa», *Olisipo*, 1939, n° 6, pp. 67-86 et n° 7 pp. 146-160.

phénomène paraît coïncider avec la reconnaissance officielle par l'église du culte de *S. Benedito*, le 15 mai de l'année précédente.

Bien que cette confrérie n'ait jamais été autrement connue, jusqu'au début du XIXe, que sous le titre de confrérie *do Rosário dos Homens Pretos da Igreja da Graça*, de nombreuses preuves permettent d'affirmer qu'à une date inconnue non seulement *S. Benedito* mais trois autres saints noirs sont associés à la dévotion mariale. Aujourd'hui encore, la première chapelle à gauche en entrant dans l'église est dédiée à la Vierge du Rosaire, entourée des deux saints Franciscains, *Benedito* et *Antônio de Noto* et de deux saints revendiqués par les Carmélites; sainte *Ifigenia* et saint *Elesbão*. Les quatre statues et l'autel sont sans doute postérieurs à 1755<sup>94</sup>, l'église ayant subi de graves dommages lors du tremblement de terre. L'autel était anciennement connu comme celui des «noirs captifs» car, à ses débuts, la confrérie aurait été uniquement composée d'esclaves, les affranchis n'y ayant eut accès que plus tardivement<sup>95</sup>. Si l'information est exacte l'entrée des affranchis serait, selon nous, consécutive à la reconnaissance des statuts et à l'octroi des privilèges de libertés. En effet, selon les statuts de la confrérie du Rosaire noir de 1565, les esclaves étaient exclus des charges des confréries et seuls les officiers libres avaient pouvoir de traiter des causes juridiques.

### **S. Benedito de Palerme**

De tous les saints noirs du calendrier catholique *S. Benedito* est sans doute le plus populaire. Au Brésil, de nombreuses confréries lui sont encore consacrées et l'on peut même consulter sur Internet l'histoire de la création de la Confrérie du Rosaire et *São Benedito de Rio de Janeiro*, ses statuts de 1828 et ceux d'aujourd'hui. La légende sur ses origines et sa vie varie parfois selon les auteurs. Né à Palerme en 1526 de parents esclaves il est libéré très jeune. Sa couleur de peau lui vaut un jour d'être insulté mais, sous l'œil attentif de frères Franciscains qui assistent à la scène, il reste digne et patient. En 1564 il entre chez les Franciscains de Palerme comme frère servant et travaille plusieurs années à la cuisine. Pourtant, en

---

<sup>94</sup> La photo de cette chapelle a été reproduite dans trois ouvrages récents: D. Lahon, M. C. Neto et alii, «Os negros em Portugal» op. cit., p. 134; D. Lahon, *O negro no Coração do Império*, op. cit., p. 57; E. Martínez López, *Tablero*, op. cit., Grav. 25. Selon cet auteur, p. 125, note 141, le style et l'ornement de la chapelle correspondent au baroque de la seconde moitié du 18e siècle.

<sup>95</sup> Ribeiro, Mario de Sampayo, op. cit., n° 6 p. 70; n° 7 p. 160.

1578, bien qu'analphabète, il est nommé supérieur du Monastère. À ce poste, il adopte une plus sévère interprétation de la règle de l'ordre. Puis il retourna à la cuisine finir humblement les dernières années de sa vie, ayant déjà acquis une solide réputation de conseiller spirituel et de thau-maturge <sup>96</sup>. Lorsqu'il meurt en 1589 son culte se répand rapidement mais «en marge du catholicisme orthodoxe <sup>97</sup>» qui ne le reconnaîtra qu'en 1743.

Les chroniques Franciscaines <sup>98</sup> et l'analyse récemment publiée des deux premiers procès de canonisation <sup>99</sup> et de la première hagiographie officielle concernant *Benedito* présentent une autre réalité. Fra Antonino di Randazco, auteur de cette hagiographie achevée en mars 1623, présente les parents de *Benedito*, comme «noirs de couleur, descendants d'Ethiopie, bien que nés dans cette même terre, la mère était libre et le père esclave mais, après la mort de son maître il fut affranchi, et bien qu'ils fussent noirs, ils furent bien éduqués et étaient de bonnes coutumes et de bons chrétiens, craignant Dieu, pieux, communiant et allant à l'église, c'étaient des personnes miséricordieuses, tranquilles et pacifiques» <sup>100</sup>.

L'*História Serafica* éditée au XVIII<sup>e</sup> siècle lui attribue des grands-parents venus d'Afrique faisant de lui par conséquent un noir libre, de troisième génération sur le sol Sicilien, assimilé bien qu'analphabète et, quoi qu'il en soit, enfant légitime. Après une enfance déjà marquée par une éducation et une grande sensibilité religieuse <sup>101</sup> tous les textes fixent

---

<sup>96</sup> Attwater, Donald, *Dicionário de Santos*, Ed. Europe-America, 1992, pg. 69-70. Sandoval, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud (De Instauranda Aethiopia Salute)*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 228, est un des auteurs qui fait naître *Benedito* esclave. Même méprise chez Georges Daix, *Dicionário dos Santos do calendário romano e dos beatos portugueses*, Ed. Terramar, 2000, p. 46.

<sup>97</sup> Bastide, *As religiões*, op. cit., p. 163.

<sup>98</sup> *História Serafica Chronologica da ordem de S. Francisco na provincia de Portugal*, T.V (1569-1715), Quinta parte, Livro terceiro, Lisboa, 1721, Cap.XVIII, pp. 466-475.

<sup>99</sup> *San Benedetto il Moro, Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione*, a cura de Giovanna Fiume e Marilena Modica, Biblioteca Comunale de Palermo, Palermo, 1998. Voir également: Riccardo Rosolino, «Le reti sociali della santità: notai, giudici e testimoni al processo di canonizzazione di Benedetto il Moro (1625-1626)»; G. Fiume, «Il processo de *cultua fra'* Benedetto da San Fratello (1734)»; Marilena Modica, «I processi settecenteschi de San Benedetto»; Alessandro Dell'Aira, «Il santo nero e il rosario: devozione e rappresentazione», in *Il Santo patrono e la città. S. Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Actes du Colloque de Palerme, Déc. 1998, ed. Marsilio, Venezia, 2000.

<sup>100</sup> «Vita et miracoli del beato Benedetto di san Fradello[...] scritta dal padre fra' di Randaczo», pp. 119-193, a cura di Rosalia Claudia Giordano, in *San Benedetto il Moro, Santità...*, op. cit. p. 125.

<sup>101</sup> Figure du *puer senex*, enfant qui fait ou agit comme un adulte. Un des critères de

à 21 ans, alors qu'il travaille comme journalier dans l'agriculture, son entrée dans la vie monastique. Aucun épisode de racisme ne traverse la documentation et cet élément de la légende est sans aucun doute, selon nous, une création de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Enfin s'il est vrai que son culte n'est officiellement reconnu qu'en 1743, il se diffuse rapidement après sa mort en 1589, en Espagne, au Portugal, au Nouveau Monde, et ne resta pas en marge de l'orthodoxie, bien au contraire.

*L'Historia Serafica* affirme que dès le début du XVII<sup>e</sup> sa statue apparaît sur les autels des églises conventuelles Franciscaines et qu'en 1609 une confrérie de noirs lui rend déjà un culte dans l'église de *Santa Ana* de Lisbonne <sup>102</sup>. D'autres auraient existé dans la capitale, mais nous n'en avons pas trouvé trace. Toutefois, en 1620, sa statue exposée dans le couvent Franciscain de la ville de Leiria aurait été à l'origine de nombreux miracles authentifiés <sup>103</sup>. D'autres se produisent la même année dans le Monastère de *Castanheyra*, dans le couvent de S. Francisco de Porto, enfin le Général de l'ordre remet une relique de *Benedito* au couvent de *S. António de Trancoso*, au cœur de la *Beira-Alta*.

Quoiqu'il en soit, partout où existe une population noire à évangéliser, le culte individuel de S. *Benedito* se diffuse incontestablement dès lors qu'en 1611 il trouve légitimement sa place sur les autels <sup>104</sup>. Et c'est d'ailleurs cette même année, qu'au Portugal, une confrérie noire du Rosaire associa sa dévotion, pour la première fois sans doute, à celle du saint Palermitain <sup>105</sup>. Ce type d'association a peut être été stoppée dans son

---

la sainteté, lieu commun de l'hagiographie qui « vise à nier l'acquisition de la sainteté par le mérite personnel et en mettant l'accent sur l'élection divine. Puisqu'il est choisi par Dieu, comme par le Christ, le futur saint ne doit plus compter échapper à son destin ». Sallmann Jean-Michel. *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, PUF, Paris, 1994, p. 239 et 243.

<sup>102</sup> Apolinário da Conceição, *Flor peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da Graça Descoberta na Prodigiosa Vida do Beato Benedito da S. Philadelpho*, 1744, p. et Fr. António Vicente de Madrid, *El Negro mas prodigioso. Vida Potentosa del beato Benedito de Philadelpho o de Palermo*, Madrid, 1744; *História Serafica Chronologica da ordem de S. Francisco na provincia de Portugal*, T.V (1569-1715), Quinta parte, Livro terceiro, Lisboa, 1721, Cap.XVIII, p. 472; Padre Diogo do Rosário, *Flos Sanctorum*, Vol. IV, Lisboa, 1869-1870, pp. 43-56.

<sup>103</sup> *Historia Serafica*, op. cit., p. 472, 473 pour les miracles réalisés à Leiria, pour les autres lieux, 474-75.

<sup>104</sup> *Il Santo patrono e la citta. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna* (a cura de Giovanna Fiume), Saggi Marsilio, Venezia, 2000, Presentazione, p. 14.

<sup>105</sup> IANTT, Chancelaria Antiga / O. Santiago, *Confraria do Rosário e S. Bento de Palermo*. Palmela. Igreja Matriz de Nossa Senhora do Castello. Confirmação de compromisso, Liv. 10, fl. 302, Maio 1611.

élan. Car, en 1628, puis en 1631 et 1634, afin d'éviter la conclusion précipitée des procès de canonisation, le pape décrète que les causes ne pouvaient être poursuivies que cinquante ans après la mort du sujet. Il interdit en outre tout nouveau culte ecclésiastique et toutes leurs manifestations publiques mais ceux déjà promus, comme celui de *Benedito*, sont tolérés. Par ailleurs, la tolérance d'un évêque, un consensus ecclésiastique, un indult, l'autorisation d'un ordre sacré, ouvrent des exceptions. Il faudra attendre la réouverture du procès en 1715, pour qu'une sentence décisive concède officiellement son culte public. Le 15 mai 1743 un décret de *cultu immemorabili* ouvre la voie à la béatification le 31 juillet de la même année <sup>106</sup>.

Aucune information ne permet d'avancer à quelle époque son nom fut associé à la Vierge du Rosaire à Elvas et à Porto ou à celle de la *Guadalupe* à Lisbonne. Les quelques indications disponibles, ne permettent pas d'envisager cette association, officielle, avant les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>107</sup>, même si les deux dévotions coexistaient déjà dans la même église. A Lisbonne, compte tenu de son ancienneté <sup>108</sup> dans l'église du monastère de S. Francisco, la Confrérie de la *Guadalupe* était peut-être déjà connue sous sa double invocation depuis quelques décennies. Mais il faut attendre le 11 mai 1715 <sup>109</sup>, quelques mois avant la réouverture du procès à Rome, pour la voir apparaître officiellement avec le titre de confrérie «*da Guadalupe e de São Benedito* » qu'elle conserve jusqu'à sa disparition.

### António de Noto

*António de Noto* est un autre noir Sicilien dont le culte se diffusa au Nouveau Monde et dont la renommée, en particulier au Brésil, est proche de celle de *Benedito*. Leurs noms et leurs cultes ont souvent été associés comme ce fut initialement le cas à Lisbonne <sup>110</sup>. Contrairement à *Benedito*,

<sup>106</sup> Fiume G, «Il processo de *cultu a fra' Benedetto de San Fratello (1734)*» in *Il Santo patrono e la città*.op. cit., pp. 231-252; *San Benedetto il Moro, Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione* (a cura de Giovanna Fiume e Marilena Mónica), Biblioteca Comunale, Palermo, 1998, 235 p.

<sup>107</sup> Selon le Padre M. A. Calheiros Valença, op. cit, p. 135, celle-ci daterait de l'époque des Philippines. Soit sensiblement à la même époque qu'à Lisbonne mais, comme dans la capitale, pas à titre officiel.

<sup>108</sup> Ainsi que le confirme l'auteur anonyme d'*História dos Mosteiros*, op. cit. Vol. I, p. 64.

<sup>109</sup> IANTT, Chancelaria de D. João V, (Comuns), Liv. 48, fl. 351 (1715).

<sup>110</sup> *San Benedetto il Moro*, op. cit., p. 71.

*Antônio* fut esclave, arraché à sa région natale de Barca en Cyrénaïque où il est élevé dans la foi du Coran. Tout d'abord rameur sur les galères royales il est vendu sur le marché de Syracuse à un propriétaire terrien de la ville d'Avola. Converti de bon gré *Antônio* devient pasteur et se dédie à la récitation du Rosaire ce qui lui vaut de gagner dans la région une réputation de sainteté et de bonté. A quarante ans, il change de propriétaire et va vivre dans la ville de Noto. C'est ici que se révèle son don de prophéties miraculeuses. Ce qui détermine son nouveau maître à l'affranchir, «craignant d'avoir pour esclave celui que Dieu a pour ami»<sup>111</sup>. Pour le remercier *Antônio* restera quatre ans encore avec son ancien maître puis se mettra au service des pauvres de l'hôpital de Noto. Quelque temps plus tard il prend l'habit du Tiers-ordre Franciscain au couvent de *Santa Maria de Jesus* de la ville. Puis, bien que marié et père d'un garçon, il se retirera au «désert» et mènera une vie d'ascète et d'ermite s'infligeant de douloureuses macérations corporelles. Sa vie exemplaire conduit bientôt nombre de personnes à le suivre. À l'occasion de ses séjours à Noto, où il vient mendier pour ses compagnons et recevoir régulièrement les saints sacrements, il guérit miraculeusement plusieurs grands malades. *Tio Antônio*, comme tout le monde le surnomme depuis son séjour à Avola, meurt d'épuisement en 1550 avec la réputation de saint<sup>112</sup> et est enterré dans le couvent de *Santa Maria de Jesus* de la ville de Noto. Selon deux prêtres, témoins à son procès de canonisation, une multitude accourut de tout le royaume de Sicile à son enterrement et de nombreuses guérisons miraculeuses eurent lieu ce jour-là. Au cours des années suivantes les miracles *pos-mortem* se multiplient et la dévotion populaire pour ses reliques prend une telle ampleur qu'il est nécessaire de transférer le corps à deux reprises et de le protéger par des grilles. En 1599, lors du second transfert le corps apparut sans corruption. Dès lors l'Inquisition de Sicile autorisa son culte public et celle le représenter auréolé. Mais il ne fut jamais canonisé.

Au Portugal, son culte fut introduit en même temps que celui de *Benedito*, au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Selon le *Flos Sanctorum*<sup>113</sup> «dans cette

---

<sup>111</sup> Salvatorre Guastello, *Fratello negro Antônio di Noto detto l'Etiopie, Noto*, La Caritas [s.d], 1990 op. cit., pp. 33; *Flos Sanctorum*, du Padre Diogo do Rosário, Vol. III, Lisboa, 1869-1870, pp. 199-218.

<sup>112</sup> Le *Flos Sanctorum*, diffère sur quelques points, du schéma précédent. Antônio ne serait pas originaire de Cyrénaïque mais de «Guiné, da corôa de Portugal, filho de paes pretos e moiros», op. cit., p. 200.

<sup>113</sup> Ce parallèle il faut l'attribuer, selon nous, au lien dans la mort qui unit les deux hommes. Selon les paroles de *Benedito*, quelques instants avant de mourir, Antônio serait venu l'assister en compagnie de sainte Ursule; *Flos Sanctorum*, op. cit., p. 217.

Cour de Lisbonne il y a quelques statues, principalement dans le couvent de S. Francisco, en parallèle avec celle de S. Benedito»<sup>114</sup>.

### ***Ifigenia et Elesbão. Saints Noirs et dévotion blanche***

En Espagne, en particulier à Cadix, dans l'église de la Vierge du Rosaire, et à Séville dans la Chapelle de la *Señora de la Antigua*, les noirs vouaient une dévotion depuis le XVI<sup>e</sup> siècle à sainte *Ifigenia*, la Princesse nubienne<sup>115</sup>, et à saint *Elesbão* l'Empereur d'Ethiopie<sup>116</sup>. Cependant, jamais leur culte ne passa dans les colonies espagnoles du nouveau monde tandis qu'au Brésil, dès les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils patronnèrent de nombreuses confréries noires<sup>117</sup>.

Au Portugal il faut attendre 1737<sup>118</sup> pour que leur culte soit officiellement introduit par Frei José de Santa Ana<sup>119</sup>, un Carmélite portugais naturel de Rio de Janeiro. Introduit mais pas initialement destiné à la dévotion des esclaves et affranchis du pays. En effet, dans le couvent du Carme, où la confrérie noire de *Jesus Maria José* est installée depuis le dernier quart du XVI<sup>e</sup>, Frei José institue en 1738, une très Noble Congrégation astreinte au principe de la pureté de sang et composée de cent vingt membres issus de la meilleure société de la capitale, de très nombreux représentants de la Noblesse, d'ecclésiastiques. Toutefois, des «obligés», soumis aux mêmes conditions de *limpeza* et de vertu, peuvent en être membres au prix d'une petite aumône. En 1745, la congrégation en compte trois mille. L'année précédente, lors de l'élection du provincial carmélite, avait eu lieu une mémorable célébration en l'honneur des deux

<sup>114</sup> Le Catalogue de l'Exposition, *O Culto de Santo António na região de Lisboa*, CML, Lisboa, 1981, cite p. 39, une statue de Santo António de Noto, dans l'Ermitage de Nossa Senhora de Monserrate de la Paroisse de S. Mamede, qui sortait à l'occasion de la procession du *Terço de Jesus*.

<sup>115</sup> Santa Ana, Frei José de, *Segundo Atlante da Ethiopia, Santa Ifigenia, Princeza do Reyno da Nubia, Religiosa Carmelita, Advogada contro os incendios*. T.II, Lisboa, 1738, p. 108.

<sup>116</sup> Santa Ana, Frei José de, *Atlante I da Ethiopia, S<sup>o</sup> Elesbão, Emperador XLVII. da Abessina, Advogado dos perigos do mar*, T.I, Lisboa, 1745. Fête le 21 Septembre.

<sup>117</sup> Dans la ville de Mariana (Etat de Minas Gerais), une confrérie de Santa Ifigenia existait bien avant 1715. Boschi, Caio César. *Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. Editora Ática, S. Paulo, 1986. p. 215.

<sup>118</sup> Santa Anna, Fr. J. de, *Chrónica dos Carmelitas da Antiga, e regular observancia nestes regnos de Portugal, Algarves e seus Dominios*, Lisboa, 1745, p. 729.

<sup>119</sup> Frei José Pereira de Santana (1696-1759), Carmélite observant, Docteur en théologie, Qualificateur du Saint Office, Provincial et chroniqueur de la Province de Portugal.

saints. Toute la Noblesse de la Cour, y compris le Roi et la Reine, y avait assisté.<sup>120</sup> Une telle ferveur demande une explication dont *Elesbão* est l'élément essentiel.

L'iconographie officielle de l'Eglise représente saint *Elesbão* dans une attitude triomphante, debout, la main droite plantant une lance (dont la hampe est surmontée d'une croix) dans le sein d'un roi blanc, les mains liées par une chaîne d'or, la poitrine écrasée au sol par le pied gauche du vainqueur. Frei José de Santa Ana insiste, de façon impérative, sur l'obligation à laquelle sont tenus les artistes sculpteurs de respecter le caractère et l'expression belliqueuse du personnage.<sup>121</sup> Et c'est en respectant ces consignes que furent initialement sculptées les statues de saint *Elesbão* exposées dans l'église du Carme et des Clarisses de Lisbonne, dans celle du Monastère de Santa Clara à Porto et ailleurs dans le pays. Dans une société esclavagiste une telle représentation offerte à la ferveur de maîtres d'esclaves n'est pas sans ambiguïté. Toutefois une lecture attentive des deux volumineuses hagiographies que Frei José de Santa Anna rédige sur les deux saint Ethiopiens, jusqu'alors ignorés au Portugal, auxquels il attribue le titre d'Atlantes de l'Ethiopie, autrement dit de pilier de cette région, permet de comprendre la double manipulation idéologique à laquelle il se livre.

En effet, le blanc foulé au pied et menacé d'une lance par saint *Elesbão* est, selon la légende rapporté par F. de Santa Anna, le roi juif Dunaan. La couleur de la peau n'est qu'un «accident» insiste à plusieurs reprises le carmélite, reprenant un argument de saint Augustin. Ainsi, peu importe qu'Elesbon, représenté comme un *Matablanco*, ait la peau noire puisque, même si son ennemi ne peut être encore un musulman, il a le comportement d'un *Matamouro*. Les symboles, on le sait, ne s'encombrent pas toujours de la réalité historique. Frei José ne l'ignorait pas. En introduisant le culte d'*Elesbão* et d'*Ifigenia* au Portugal, via le Brésil, et en l'offrant au culte des blancs de la Métropole, Santa Anna poursuivait un objectif mis en place à Rome par Cesar Baronio<sup>122</sup> à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et repris par la suite par quelques ecclésiastiques. Objectif double comme nous allons le voir.

En effet, le caractère initial apparemment révolutionnaire et subversif d'un *Elesbão Matablanco* s'efface, au profit d'un autre. Ce qui apparaît

<sup>120</sup> Santa Anna, Frei José de, *Chronica dos Carmelitas*, op. cit. p 730

<sup>121</sup> Santa Anna, Frei José de, *Atlante I*, op. cit., pp. 332-333.

<sup>122</sup> César Baronio, bibliothécaire du Vatican, personnage de grande influence, appelé «mon cousin» par Henri IV, confesseur du pape Clément VIII, aspirant malheureux à la papauté.

en réalité écrit E. M. Lopéz c'est, «en correspondance avec le casticisme ibérique, [...] un saint noir *Matamoros* et *Matajudíos*, activité irréprochable pour la mentalité officielle. Le noir *Elesbão* [...], vaut plus qu'un blanc pour plusieurs raisons, mais principalement parce que Dunaan est un arabe, fils d'un autre qui, étant chrétien s'est converti au judaïsme»<sup>123</sup>.

Si Santa Ana crée une congrégation où la pureté de sang est essentielle c'est pour glorifier le combat contre les juifs – il est qualificateur du Saint Office – en utilisant *Elesbão*. Le sceau que la Congrégation doit apposer sur ses lettres et ses statuts ne laisse aucun doute. Il porte la devise «*Vicit Leo de Tribu Judà, [...] Venceo o Leaõ do Tribu de Judá*», qui, insiste Santa Ana, «*eraõ as proprias Armas, das quaes usou o Emperador Santo Elesbaõ, como descendente d'ElRey David, e do seu Tribu*»<sup>124</sup>.

Mais, tout en luttant contre les juifs grâce à *Elesbão*, Santa Ana poursuit, comme quelques autres avant lui, un second objectif: la réhabilitation, à travers l'Éthiopie, de toute l'Afrique et de ses habitants réduits en esclavage. Et c'est ici qu'intervient *Ifigenia*. Si celle-ci, dont l'existence historique est incertaine, a été introduite dans le martyrologe par Cesar Baronio<sup>125</sup> en 1586 c'est, selon E. M. López, pour «rehausser l'Éthiopie en faisant remonter sa conversion à l'époque apostolique et relier à saint Mathieu l'origine de la vie Monastique parmi les Ethiopiens»<sup>126</sup>. Ne pouvant s'opposer directement à l'esclavage<sup>127</sup> de nombreux prêtres, dont António

<sup>123</sup> López, E. Martínez. *Tablero de Ajedrez. Imágenes del negro heroico en la comedia española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris, 1998, p. 74.

<sup>124</sup> *Crónica dos Carmelitas da Antiga, e regular observancia...*, Lisboa, T.I, parte IV, 1745, p. 731. Dans l'hagiographie qu'il lui consacre Fr. José présente *Elesbão* comme «*acérrimo vingador do sangue dos mártires, inocente homicida do ímpio rei Dunaan, príncipe cristianíssimo, vitorioso no mar e triunfante na terra, flagelo dos judeus, açoite dos hereges, etc.*».

<sup>125</sup> Celui-ci fait entrer la même année au Martyrologe quatre saint Ethiopiens. Il semble vouloir former un front uni de saints Éthiopiens à un moment stratégique de l'histoire. En proclamant catholique le schismatique *Elesbão* – qui était monophysite – Baronio espère que l'Éthiopie se soumettra à Rome. La manœuvre semble réussir puisqu'en 1604 le souverain en place se convertit mais en 1623 appuyé par le clergé éthiopien, son successeur revient à l'ancienne foi et dix ans plus tard il expulse les Jésuites et les Portugais de son royaume. Cf. Sandoval, A., *Un tratado*, op. cit., p. 185-189, Cap. XXV, De la Fé de los Abassinos, de los herrores que tienen en ella y en su Cristianismo; *Tablero*, op. cit., note 98, p. 77. Ivo Carneiro de Sousa, *A Crónica como Missão. A 'História da Etiopia-a-Alta ou Preste João' do Padre Baltasar Teles (1660)*, Granito Editores e Livreiros, Porto, 1998.

<sup>126</sup> *Tablero*, op. cit., note 106, p. 81.

<sup>127</sup> Rappelons ici l'attitude déterminée prise, dès 1555, par le Père Fernando de

Vieira <sup>128</sup> et avant lui Alonso de Sandoval <sup>129</sup>, puis à présent Santa Anna, tentent, comme Baronio, d'étendre à l'ensemble de l'Afrique l'idée de la libre et précoce christianisation de l'Ethiopie <sup>130</sup> et de contester l'argumentation de sa venue à la vraie religion grâce à sa réduction en esclavage.

Le culte d'*Elesbão* dans l'église du Carme n'eut qu'une vie éphémère. Avec le désastre de 1755 la congrégation perdit son lieu de culte et les effigies de la princesse et de l'empereur disparurent ainsi que celles du couvent des Clarisses. Sainte *Ifigenia*, protectrice des incendies qui ravagèrent la ville, et saint *Elesbão*, protecteur contre les dangers de la mer qui submergea une partie de la capitale, perdirent peut-être à cette occasion une part de leur crédit auprès de la population blanche. On ignore ce qu'il advint de la congrégation après 1755 et si elle reprit ses activités. Nous n'en avons pas trouvé trace. On peut logiquement penser qu'elle connut un déclin progressif voire que sans l'activisme de son fondateur elle disparut avec lui en 1759. Dans le même temps, même si dans les mentalités persistait les violents préjugés contre les juifs et leurs descendants convertis, leurs manifestations perdirent leur caractère officiel. Progressivement Pombal soumit l'Inquisition. Après l'exécution politique du père Malagrida en 1761 plus aucune sentence capitale ne fut prononcée et les autodafés publics, définitivement interdits en 1771, cessèrent d'alimenter officiellement la vindicte

---

Oliveira, dominicain portugais, qui, dans *Arte da Guerra do Mar*, op. cit. s'élève de façon véhémement contre l'esclavage au nom de la guerre juste et de la conversion des infidèles.

<sup>128</sup> Vieira, qui comme on le sait défendait les nouveaux-chrétiens et eu maille à partir avec l'Inquisition, s'il suit Baronio dans sa volonté d'élévation des noirs se refuse à le faire au coût des Juifs. Il ignore donc *Elesbão* et le double usage de son image. *Tablero*, p. 82 et 83 et note 110.

<sup>129</sup> Cf. Les lignes qu'il consacre aux saints éthiopiens *Un tratado*, op. cit., pp. 217-229; pp. 252-256.

<sup>130</sup> Sandoval affirmait: «tengo por certo, que el primer reino, donde publicamente se professò la Fé de Christo, derribando Idolos, desterrando la Idolatria, edificando Iglesias, consagrando templos y levantando altares, fue la Etiopia», op. cit., p. 224. Au début du XVIII<sup>e</sup> on trouve la même volonté sous la plume de Frei Agostinho de Santa Maria dans le Vol. 9,[1722] p. 109-110 de son *Santuário Mariano* consacré au Brésil. Evoquant la confrérie noire du Rosaire de la Paroisse de S. Gonçalo de la ville de S. Francisco il prélude ainsi sa description: «Notável he a estimação que deus faz dos pretos; todos estes são descendentes do Rey da Ethiopia; porque a Ethiopia he a principal Monarquia de Africa: e assim dos Ethiopes procedem os mais pretos de toda aquella grande parte do mundo: e assim digo, que estima Deos tanto aos pretos, que mil annos antes de tomar o nosso sangue, deu aos pretos o seu». [...] «porque a Ethiopia, e os Ethiopes serão os primeyros entre todos os gentios, que receberão a fé do verdadeyro Deos».



Gravure 1 - Santa Ifigenia e Elesbão.

contre les nouveaux chrétiens. En interdisant la discrimination entre vieux et nouveaux chrétiens en 1773 Pombal faisait définitivement perdre à l'Empereur d'Éthiopie ses vertus officielles.

C'est donc, selon nous, dans le courant des années 1760-1770 que saint Elesbão dévalorisé comme tueur d'infidèles trouve réellement sa place sur l'autel de la Vierge du Rosaire noir de la Grâce. Mais il n'y accède qu'en perdant son caractère belliqueux. En effet, la lance qu'il tenait dans la main droite se transforme en une sorte de crosse épiscopale, mieux, en un bâton de pèlerin, surmonté de la croix de l'Église éthiopienne. Et, bien entendu, la représentation d'un blanc vaincu, foulé au pied, disparaît<sup>131</sup>. Tenant, comme *Ifigenia*, une église dans sa main gauche, il la rejoint comme symbole de pilier de l'Église. Toutefois, le contrôle des symboles n'est pas aisé. Tandis qu'Elesbão «apaisé» protège les dévots noirs de la Grâce, Elesbão «Matablanco», en compagnie d'*Ifigenia*, poursuit sa carrière dans les rues de Lisbonne, sous forme d'une gravure populaire où tous ses attributs belliqueux lui sont conservés<sup>132</sup>.

L'histoire de la montée sur l'autel du Carme des deux saints Éthiopiens doit être mise en relation avec celle de Madre Cecilia évoquée précédemment. Dans le courant des années 1730 les franciscains de la capitale tirèrent de l'oubli une religieuse noire, Madre Cecilia, membre du Tiers-Ordre du couvent de Xabregas, morte depuis un peu plus d'une décennie, et tentèrent de promouvoir son image de sainte auprès de la population de Lisbonne. L'hagiographie qu'ils éditèrent à cet effet recèle quelques particularités qui, compte tenu du contexte, permettent d'interroger les véritables objectifs de l'ordre: promotion à la sainteté d'une noire locale, répondant aux nécessités d'évangélisation de la population esclave, ou, une fois encore, instrumentalisation d'un symbole à des fins qui ne peuvent être ouvertement exprimées? Dans un cas comme dans l'autre l'entreprise menée par Frei Jerónimo de Belém<sup>133</sup> se solda par un échec.

<sup>131</sup> C'est ainsi qu'il figure aussi à Braga. Mais, dans l'église de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Faro, sa statue, fabriquée en 1777 dans cette ville le représente tenant une église dans la main gauche, un étendard dans la droite, la tête d'un roi blanc couronné reposant à la pointe de son pied gauche: Lameira, Francisco Ildefonso, «A Imaginária Rococó no Algarve». Comunicação apresentada em Salvador (Bahia) no IV Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte. Set. 1997, In: *Anais do Município de Faro*, Vol. XXVI, 1996, pp. 124, 127 et 131. Sur les représentations d'*Elesbão* pacifié dans les églises du Brésil voir *Tablero*, op. cit., note 141, pp. 124-125, et photos 16, 18, 20 à 26.

<sup>132</sup> Ernesto Soares, Inventário da Collecção de Registos Santos, BN, Lisboa, 1955, *Santa Ifigenia e Elesbão*, n° 0625; 0629 et 0630.

<sup>133</sup> BN.Lisboa, BELEM, Frei Jeronimo de, *Palestra da Penitencia, sendo corifeo*,

Une lecture contextualisée de l'hagiographie – deux en réalité avec des différences sensibles – conduit à analyser la promotion de la sainteté de Madre Cecilia comme un cas typique d'instrumentalisation *post-mortem*, s'inscrivant dans un projet visant en premier lieu la promotion de la dévotion du Sacré Cœur de Jésus au Portugal qui ne peut faire ici l'objet d'une analyse.<sup>134</sup> Toutefois, au même titre que nous interrogeons le sens à donner au culte de deux saints noirs offerts à une congrégation de blancs, il faut interroger les raisons de l'utilisation d'une béate noire afin de promouvoir une dévotion peu connue. En outre, les différences entre les deux hagiographies, l'une en retrait de l'autre en ce qui concerne les qualités de la «sainte», les silences et hésitations du texte font paradoxalement de Madre Cecilia une sainte sinon imparfaite mais incomplète, tant au plan populaire que canonique. Par ailleurs, son hagiographe introduit à l'occasion d'un miracle survenu à Madre Cecilia l'argument théologique classique de l'«accidentelle» couleur de la peau, utilisé au même moment par Frei José de Santa Anna. Cet argument, ajouté à d'autres éléments de l'hagiographie, permet de penser que le public visé par la promotion de Madre Cecilia n'est pas la population noire de Lisbonne, mais au contraire la catégorie sociologique chez qui elle a été élevée, de qui elle a hérité la dévotion, et dont elle a reçu de son vivant des marques particulières de vénération: la Noblesse. Car si l'hagiographie avait désiré promouvoir Madre Cecilia auprès de la population noire, cette dernière n'aurait pas manqué d'être mentionnée à un moment ou un autre, soit comme bénéficiaire d'un miracle, soit par «un grand concours de population», lors de ses funérailles ou de toute autre sainte manifestation la concernant. Or, l'hagiographie ignore totalement cette composante de la population de Lisbonne. Par ailleurs elle est également privée de tout pouvoir curatif *post-mortem* au profit d'une unique sainteté mystique. En la présentant

---

*author, e Mestre o Milagroso DEOS MENINO. E seu legitimo Substituto o Patriarca dos Pobres o grande Pequeno S. Francisco de Assis. Para exercio dos Alumnos da V.Ordem Terceyra da Penitencia de S. Francisco de Xabregas, e de todas as mais da Provincia dos Algarves. Offericida Ao nosso Charissimo Irmão o Senhor D. Diogo Fernandes de Almeida Ministro da V. Ordem Terceyra de Xabregas, Pelo Padre Fr. Jeronimo de Belem, Pregador, e Commissario Visitador da mesma. Lisboa Occidental. Na Offic. de Anton. Isidor Da Fonseca, Anno M.DCC.XXXVI. Dans son édition du XIXe siècle, le *Flos Sanctorum* ne consacre que deux lignes à Madre Cécilia, qualifiée "sœur Cécilia, béate du Tiers ordre", *Flos Sanctorum*, op. cit., Vol. VIII, p. 218.*

<sup>134</sup> Dévotion fêtée pour la première fois au Portugal en 1728, dans le couvent Franciscain de Sacavém.

ainsi Frei Jerônimo de Belém la condamnait probablement à l'oubli populaire et à deux lignes dans le *Flos Sanctorum*.

Quoi qu'il en soit, ce caractère atypique de Madre Cecilia n'est pas innocent. Si, *post-mortem*, elle ne peut acquérir le statut de sainte par une série de miracles attestant de son pouvoir thaumaturgique pourquoi publier alors une hagiographie qui ne provoquera aucun mouvement de foule, aucune dévotion populaire? Quelle est l'instrumentalisation sous-jacente, dans quelle autre problématique sociale que celle de la sainteté s'inscrit-elle?

Selon nous l'objectif recherché par les Franciscains n'était pas de produire une sainte noire et de l'associer à la diffusion de la dévotion du Sacré Cœur de Jésus, qui n'avait pas besoin du concours de Madre Cecilia. L'objectif était au contraire de profiter du développement de cette dévotion pour diffuser auprès des populations de la capitale le symbole d'une Afrique chrétienne et libre après avoir été esclave. Madre Cecilia étant, rappelons-le, fille d'affranchis. Une Afrique présente, ayant vécu récemment au milieu du peuple, connue par certaines grandes figures qui avaient salué ses vertus. Une Afrique humble bien qu'ayant reçue une éducation et une filiation spirituelle des meilleurs milieux de Lisbonne. Un symbole donc s'opposant sociologiquement, au moins en partie, à celui Princier et élitiste mis en œuvre par Fr. José de Santa Anna.

Deux approches différentes mais complémentaires de la question de l'esclavage qui semble agiter quelques consciences et certaines élites ecclésiastiques de la capitale depuis plusieurs décennies. Si les Carmélites et les Franciscain visent un même public c'est parce que celui-ci est proche du pouvoir ou le détient, qu'il peut influencer les prises de décisions importantes. C'est lui qu'il s'agit de sensibiliser sur un thème dont les enjeux idéologiques et économiques dépassent le cadre de la Métropole.

L'instrumentalisation de Madre Cecilia par les Franciscains de la capitale, ou plus probablement d'un secteur d'entre eux, renvoie en effet à une problématique spécifique à cet ordre, en particulier aux Capucins dont certains contestent prudemment l'esclavage et soulèvent la question de sa perpétuation pour les enfants des esclaves chrétiens. C'est cette problématique que symbolise selon nous Madre Cecilia et son exhumation par le Capucin Frei Jerónimo de Belém.

### **Saints Métis et contestés**

À la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècles, les béats ou saints noirs du calendrier catholique officiel sont encore rares et ils le resteront. Ceux de la famille Franciscaine – *Antônio* et *Benedito* – ont acquis rapidement

une telle notoriété dans la péninsule ibérique, et au Nouveau Monde, que les autres ordres font figure de parents pauvres. Il est vrai que, jusqu'à la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, deux nouveaux candidats seulement, dont l'un issu de l'esclavage, peuvent prétendre à un culte populaire et à la béatification. Mais ils ne sont pas originaires de la péninsule ibérique, ce qui réduit considérablement leur popularité potentielle et, surtout, ils sont métis. Le premier, Martin de Porres ou de Lima, né au Pérou en 1597 d'une mère noire et d'un père espagnol meurt en 1639, attend sa béatification jusqu'en 1832, n'est canonisé qu'en 1962<sup>135</sup>.

Le second, Gonçalo Garcia, soulève d'autres difficultés. Né en 1557, missionnaire franciscain, décédé martyr au Japon avec d'autres compagnons en 1597, sa béatification est rapidement obtenue en 1627. Mais, fils d'un portugais et d'une mère naturelle de l'Inde, il n'est pas mulâtre. Les *pardos* du Brésil, en premier lieu de Recife, n'en feront pas moins leur saint patron en 1745. Mais sa montée à l'autel est contestée par certains ecclésiastiques brésiliens qui objectent que non seulement il n'est pas africain mais qu'il y a contradiction entre la couleur *parda* et la sainteté<sup>136</sup>. Quoi qu'il en soit c'est aussi dans les années 1740 que Gonçalo Garcia deviendra le saint patron des *Pardos* de Porto, l'une des rares confréries de mulâtre du pays. Toutefois, dans la capitale, lorsqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> les mulâtres sont associés officiellement à la confrérie *do Rosário dos homens pretos e pardos da Igreja da Graça* aucune statue de saint métis ne viendra, à notre connaissance, s'ajouter au panthéon des saints noirs qui assistent la Vierge du Rosaire dans la chapelle de l'institution.

Martin de Porres et Gonçalo Garcia étant disqualifiés à divers titres en raison de leur métissage les Franciscains monopolisèrent les figures contemporaines d'*Antônio de Noto* et de *Benedito de Palerme*. Au Portugal, les autres ordres ne semblent pas avoir cherché à modifier la situation en faisant appel à quelques saints noirs inscrits récemment dans l'une ou l'autre des listes officielles de l'Eglise, le *Flos sanctorum* ou le *Martyrologium Romanum*.

Concluons rapidement. S'il ne fait aucun doute que les confréries noires représentèrent partout où elles s'implantèrent un soutien spirituel aux esclaves et aux affranchis elles furent également un lieu privilégié de sociabilité et, selon les cas de préservation, d'affirmation ou de reconstruction

---

<sup>135</sup> Sur les saints noirs au Pérou cf. Jean-Pierre Tardieu, *Relaciones interétnicas en América siglos XVI-XIX*, p. 179. In Colección Proyectos Históricos Tavera (1) *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, José Andrés-Gallego (Coord.), Madrid: 2000. CD-ROM DIGIBIS.

<sup>136</sup> *Tablero de Ajedrez*, op. cit., p. 64.

d'une identité. Bien qu'on ignore le nombre d'individus qui furent touchés par leur action elles participèrent également avec plus ou moins de succès au processus d'acculturation qui était leur fonction initiale. Toutefois, malgré l'esprit de lutte qui semble avoir caractérisé leurs membres et leurs dirigeants elles furent comme n'importe quelle autre confrérie d'Ancien Régime des institutions reproduisant les hiérarchies sociales et de prestiges, c'est-à-dire selon l'aptitude reconnue pour chaque individu à incarner dans ses aspirations et ses comportements les valeurs essentielles de la société. C'est pourquoi, comme l'esclave, elles ne pouvaient qu'occuper la dernière place au sein de cette hiérarchie. C'est pourquoi, à Lisbonne comme en Provinces leur localisation, leur caractère spécifique, mixtes, «noires», de «nation» ou de caste, leurs relations avec les autres confréries, les privilèges qu'elles obtiennent ou non au nom des libertés, les vacillements idéologiques du pouvoir royal et religieux à leur égard, la diversité de statut de leurs membres, reflètent la dynamique et le rôle contradictoire d'une institution qui prétendait initialement les inclure dans une communauté spirituelle voire sociale mais a progressivement consacré des identités sociales en différence de nature, exprimée en synthèse par l'application de la clause de pureté de sang aux noirs et à leurs descendants libres métissés ou non. Paradoxalement, à l'égard de ces derniers l'insertion dans la société globale semble avoir été bien plus difficile qu'elle ne le fut en situation coloniale<sup>137</sup>. Au début du XIXe siècle APDG, un anglais qui vécut plusieurs années à Lisbonne avant de séjourner au Brésil auprès de la cour en exil, notait à son retour dans la Métropole ce qui selon lui marquait la différence entre les hommes libres de couleur des deux territoires: «Ce que j'ai dit à propos des honneurs auxquels sont susceptibles de parvenir les noirs dans l'armée et l'Eglise concerne uniquement le Brésil. Au Portugal, où de telles précautions politiques sont inutiles, les noirs sont invariablement la véritable lie de la société: et leurs occupations sont telles que les Portugais les repoussent»<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Les livres de décès de la Miséricorde de Lisbonne entre 1756 et 1772 révèlent un phénomène curieux: 69, 5% des affranchis pris en charge par la Miséricorde sont, au moment de leur décès, incarcérés dans l'une des prisons de la capitale, contre 5,2% seulement de femmes. Chez les esclaves, la proportion d'hommes incarcérés n'est que de 8,4%. Ces chiffres suggèrent une situation de grande marginalité spécifique aux hommes affranchis et libres; ASCML., *Livros de Obitos (1756-1790)*, Liv. 1 a 8.

<sup>138</sup> A.P.D.G. *Sketches of Portuguese Life, Manners, Costume, and Character*. London; Geo. B. Whittaker, 1826, p. 309.