

**ESCLAVAGE ET DÉNOMINATION :
IMPOSITION ET APPROPRIATION D'UN NOM CHEZ LES ESCLAVES DE LA
BAHIA AU XIX^e SIECLE**

Jean HÉBRARD*

Le navire négrier français *La Suzanne Marguerite*, armé par l'armateur Jean-Baptiste de Nairac, quitte son port d'attache, la Rochelle, le 13 décembre 1774 avec quarante-quatre hommes à bord dont deux « chirurgiens ». Il touche la côte du Golfe de Guinée le 26 février à la hauteur de la rivière Saint-André où le capitaine André Bégaud acquiert douze défenses d'éléphants contre de la poudre, des fusils et du tissu. Le 1^{er} mars, le navire arrive au cap Lahou où commence sa véritable mission : se procurer des esclaves. Là, pour apprécier l'état du marché, le capitaine en second, Joseph Crassous de Médeuil, responsable du négoce, achète un premier captif qu'il inscrit immédiatement sur le *Livre de traite* du bord à la date du jour¹. Il a coûté 9 onces qui ont été payées en laissant au revendeur local « un gros baril de poudre, deux pièces d'indiennes, huit fusils communs, deux salempouris², trois pièces de mouchoirs de Cholet et huit chapeaux bordés ». Cela équivalait à cinq défenses d'éléphants. Volonté de placer la traite qui commence sous les meilleurs auspices ou simple amusement, en notant la négociation l'officier a attribué un nom au captif : Vendredi ! Cela ne va pas l'empêcher d'inscrire aussi dans sa chair la marque du navire — l'étampe — dont les deux chirurgiens du bord vérifieront la cicatrisation : LSM tracé au fer rouge

* École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain), Paris.

¹ Archives municipales de la Rochelle, fonds Crassous de Médeuil, E 280, « Journal de Traitte commencée à la Rivière de Saint-André le 26^e février 1775, à l'usage du Navire La Susanne Marguerite, Cap. le Sieur André Bégaud de la Rochelle », d'après Alain Yacou, *Journaux de bord et de traite de Joseph Crassous de Médeuil. De la Rochelle à la côte de Guinée et aux Antilles (1772-1776)*, Paris, Karthala, 2001, p. 217-277.

² « Salempouri » ou « Salampouri », ou encore « tissus de Salempoury » : pièces de tissu de mauvaise qualité importées d'Inde, de couleur safranée, habituellement utilisées pour les vêtements des esclaves.

sur le bras droit. Au total, dans les dix mois que dure la traite proprement dite, ce sont cinq cent soixante-sept hommes, femmes, « négrillons » ou « négrittes » qui rejoindront Vendredi dans le *Livre de traite*.

**LE DÉNI DU NOM PROPRE : L'INSCRIPTION DES HOMMES ET DES FEMMES
MARCHANDISES DANS LES REGISTRES DE COMPTABILITÉ DE LA TRAITE¹**

En dehors de Vendredi, aucun des esclaves enregistrés par Joseph Crassous de Médeuil pendant la campagne de *La Suzanne Marguerite*² n'a droit à un nom écrit³. Ils ne sont d'ailleurs plus des hommes ni des femmes, mais des lots plus ou moins importants de marchandises, selon la bonne fortune du jour⁴ : une pauvre négritte (une fillette) lorsque le marché se tend, plusieurs dizaines d'hommes et de femmes aux escales les plus intéressantes. Chaque lot est soigneusement décrit à partir de cinq critères : la date de l'achat, un numéro d'ordre, la marque inscrite au feu dans la chair des captifs⁵, le nombre d'individus appartenant à chacune des catégories marchandes (hommes, femmes, négrillons ou négrittes), le prix payé

¹ Mes remerciements tout particuliers vont à Rebecca Scott qui m'a patiemment appris à interroger les archives de l'esclavage. Lors des différents colloques où les ébauches de ce travail ont été présentées, tant à Paris qu'à Ann Arbor, les remarques et les suggestions de Myriam Cottias, Bernard Vincent, Hebe Mattos, Sidney Chalhou, Martha Jones, Kathryn Burns et Sueann Caulfield m'ont été très précieuses. Je tiens aussi à dire toute ma gratitude à l'équipe d'archivistes et d'historiens qui, à l'université catholique de Salvador (Bahia), assure la restauration et la conservation des archives de la curie métropolitaine (ACMS). Sans eux ce travail aurait été impossible.

² Il en est de même pour l'autre « Livre de Traite » rédigé par Joseph Crassous et étudié par Alain Yacou dans le même ouvrage. Il concerne l'expédition du navire *Le Roy Dahomet* à la côte de Guinée et aux Antilles entre 1772 et 1774 (« Journal pour l'usage de Joseph Claude Auguste Crassous de Médeuil fils aîné »). Ce document est conservé aux Archives municipales de La Rochelle dans le fonds Crassous de Médeuil (E 282).

³ J'emprunte la notion de « droit au nom écrit » à Armando Petrucci qui l'a utilisée dans son histoire des épigraphies funéraires en Europe (Armando Petrucci, *Le scrittura ultime: ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Giulio Einaudi, 1995).

⁴ Cinquante captifs le 27 avril ou le 10 octobre par exemple.

⁵ Les esclaves sont marqués soit avec le LSM qui leur a été estampé à bord de *La Suzanne Marguerite*, soit avec le O de la *Diligente* qui navigue dans les mêmes eaux et échange avec le premier navire captifs et marchandises. Pour ceux qui en proviennent, le Livre de traite précise : « tous marqués au côté droit sur le sein d'un O ».

pour le lot ainsi que la liste des marchandises utilisées pour effectuer le troc. Voici, par exemple, la transaction enregistrée le 26 mars 1775¹ :

Du 26

▪ N° 5. LSM	Un Homme	8 Onces
▪ Deux Pièces Indiennes		1
▪ Deux Pièces Siamoises Rouges		1
▪ Six Pièces Mouchoirs Cholet		3
▪ Quatre filières de corail de 5 à la livre		2
▪ Un Ancre d'eau de vie		1

Un quart de ces captifs mourront avant d'atteindre Port-au-Prince, ultime étape de leur terrible traversée. Vendredi sera aussi le premier mort. C'est pour lui l'occasion d'apparaître une dernière fois sur le *Livre de traite* à la date du 28 mai avec, pour épitaphe, la mention « jeté à la mer ». Pour les autres, cette seconde inscription sera tout aussi anonyme que la première mais, par contre, fort proluxe sur les raisons de leur trépas : « 18 octobre / Il nous est mort en rade de Juda / Une femme, marquée au bras droit LSM, qui a été suffoquée et morte d'un coup de sang, le rendant par les yeux et le nez »². Il est vrai qu'il faudra rendre compte à l'armateur de la manière dont la cargaison a résisté aux épidémies, au scorbut, à la suffocation, à l'angoisse et au suicide³.

¹ Alain Yacou, *op. cit.*, p. 231.

² Alain Yacou, *op. cit.*, p. 244.

³ Alain Yacou a trouvé dans les archives départementales de La Rochelle un certificat de décès d'esclave au cours d'une autre traite (1784). Le document témoigne de la manière dont les circonstances du trépas sont soigneusement notées par les médecins du bord afin de rendre compte à l'armateur des raisons de son manque à gagner à l'arrivée : « Nous soussignés officiers majors chirurgiens et mariniers du navire l'Iris de La Rochelle Commandé par Monsieur Corbie, armé audit lieu par Monsieur Garesché, certiffions que ce jour vingt cinq aoust de l'an mil sept cent quatre vingt quatre sur les Midy et demie qu'il serait mort un nègre Pièce d'Inde, appartenant à la cargaison, marqué à la fesse gauche à l'Etampe du navire R, que le sieur Jamiaud Premier chirurgien nous avoit dit être la suite d'une diarrhée discentérique dont il aurait été atteint depuis plusieurs jours. En foi de quoi avons dressé le présent pour valoir et servir en tems que de besoin, fait quadruple abord dudit Navire en rade de Porto-Novo, côte d'Affrique et avons signé les jours et an que dessus. / [Signatures] Moineau, Journaud, Constantin, Joseph Nicolla, Roze, Guire,

Les survivants réapparaissent eux aussi une deuxième fois sur le *Livre de traite*, au moment de leur vente à Saint-Domingue, qui se déroule entre le 8 mai et le 14 juin. Ils ne sont plus cette fois que des quantités (« Le 8 : 12 hommes, 12 femmes, 1 négriillon, 1 négritte ») auxquelles on ajoute quelquefois le nom de l'acheteur (« 17 mai : 1 homme, vendu à M. Hareng ») ou une destination (« Le 18 mai : 60 hommes, 41 femmes destinés à l'Anse-à-Veau »), sans oublier quelques bonnes affaires fort malhonnêtes qu'il faut tout de même enregistrer dans la comptabilité (« Le 13 mai : 5 hommes dont 2 négriillons passés pour hommes, 3 femmes, 1 négritte »). Le 11 mai, Crassous prend la peine d'ajouter une mention qui, pour une fois, singularise l'une des femmes vendues ce jour-là : « dont la femme pacotille du 2^e capitaine »¹. Il est vrai qu'il est lui-même ce 2^e capitaine.²

Un document a été annexé au *Livre de traite*. Il semble avoir été écrit de la main de Joseph Crassous de Médeuil. C'est un récapitulatif des ventes intitulé « Mémoire sur les ventes des captifs de La Suzanne Marguerite ». Là encore, face au nom de chaque acheteur, cette fois donné de manière systématique, les esclaves ne sont plus que des quantités : celles des marchandises cédées à chacun³ : « M. Desfourées, une femme et un négriillon » ou encore, car certains acheteurs peuvent être descendant d'anciens esclaves ou anciens esclaves eux-mêmes : « Jean Thomas, noir libre, une femme »⁴. Dans cet étonnant raccourci se résume toute l'histoire que nous tentons de retracer ici : Jean Thomas (ou l'un de ses ascendants) fut un jour « un homme » sur un livre de traite. Comment est-il devenu un propriétaire d'esclaves de Saint-Domingue dont le passé se lit immédiatement dans ce redoublement de prénoms français (Jean / Thomas) que nous devons apprendre à déchiffrer ?

Mounié, Mainaud » (ADCM, B 57.58), d'après Alain Yacou, *op. cit.*, p.198.

¹ Le *Dictionnaire de l'Académie française* propose pour « pacotille », dans son édition de 1762 : « Petite quantité de marchandises, qu'il est permis à ceux qui servent sur un vaisseau, d'y embarquer pour leur propre compte. *La pacotille est proportionnée au grade des Officiers* ».

² Alain Yacou, *op. cit.*, p. 267.

³ La vente se fait rarement au comptant. Il est donc important que l'on sache précisément qui a acheté « quoi ».

⁴ Alain Yacou, *op. cit.*, p. 269-70.

Le déni du nom de l'esclave au moment de sa capture peut évidemment prendre des formes différentes selon les modalités de la traite. Le périple de *La Suzanne Marguerite* est caractéristique non seulement du trafic triangulaire dans lequel les armateurs européens s'étaient spécialisés, mais aussi de ce que les Portugais appelaient le *comércio a bordo*, terme par lequel ils désignaient le cabotage le long des côtes d'Afrique à la recherche de « marchandises » dispersées. Dans ce cas, le représentant de l'armateur achetait ou troquait ses « pièces » au nom de son commanditaire et ne devait des comptes qu'à ce dernier. Livres de traite et livres de bord étaient les témoins comptables du bon usage du financement de l'opération, de la bonne conservation de la cargaison, du contrôle du stock et de la réalisation ultime de la marchandise acquise. D'une certaine manière, les hommes et les femmes n'étaient que l'occasion d'une opération financière, d'un investissement de capital. Ils disparaissaient des comptes aussi vite qu'ils y étaient apparus pour laisser place aux sommes gagnées dans l'opération. Qui étaient-ils ? D'où venaient-ils ? Que deviendraient-ils ? Tout cela importait peu lorsque le retour sur investissement avait été assuré. Pour ceux qui faisaient fortune dans le trafic négrier, ils n'étaient que des ombres...

Très vite, une autre forme de commerce s'est instaurée, parallèlement à celle-ci, pour les pays qui en avaient l'usage et les moyens, une modalité de la traite qui permettait de diminuer les risques, d'augmenter le prélèvement et d'assurer l'insatiable consommation de main-d'œuvre servile que l'exploitation agricole et minière des colonies américaines exigeait. Les Portugais de la métropole ou des colonies (américaine ou africaines)¹ qui en étaient devenus de vrais spécialistes la désignaient du terme de *comércio em terra*². Ce type de traite

¹ Sur l'évolution de l'organisation du commerce négrier portugais puis brésilien, voir Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, qui fait remarquer que les colons portugais du Brésil ont, dès le XVII^e siècle, organisé un commerce bilatéral entre Salvador de Bahia et les *feitorias* du Golfe de Guinée (échange de tabac ou d'alcool produits dans la capitainerie contre des esclaves). On peut considérer qu'il est très souple et peut glisser du *comércio a bordo* au *comércio em terra* selon la conjoncture. C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre comment il s'est poursuivi tant pendant l'occupation hollandaise de la forteresse de Saint-Georges de Minas qu'après la prohibition partielle de la traite en 1815 ou même après celle, définitive, de 1830.

² Le *comércio em terra* est une conséquence de l'engagement de l'État dans le trafic sur le modèle du système espagnol de l'*asiento* dont le Portugal hérite en même temps que de la

supposait un point d'appui en terre ferme, un lieu protégé dans lequel les esclaves pouvaient être rassemblés de manière à ce que les bateaux puissent les charger par cargaisons entières et, ainsi, raccourcissant le voyage, diminuer les pertes qui inmanquablement augmentaient avec la durée du séjour confiné à bord des navires. Cette modalité du commerce négrier était donc indissociable d'une colonisation africaine, qu'elle soit simplement côtière avec le système des *fortalezas-feitorias* (forteresses-factoreries) des côtes du Golfe de Guinée ou qu'elle implique plus profondément l'arrière-pays comme en Angola ou au Mozambique. Au-delà de l'organisation marchande de la traite qui devient possible du fait des protections militaires dont elle jouit, des richesses accumulées, des liens durables avec l'arrière-pays et les rabatteurs autochtones (les *tangomas* de Guinée ou les *pombeiros* d'Angola), ce qui change fondamentalement dans ce cas c'est l'implication de l'état colonial dans le processus. L'État portugais poursuit des fins spécifiques : approvisionner ses colonies d'outre-Atlantique en main-d'œuvre, utiliser la traite pour augmenter ses rentrées fiscales, négocier avec l'Église la légitimité de l'esclavage en devenant le soutien de la mission de christianisation des terres africaines. En s'impliquant, l'état apporte ses méthodes, son usage des écritures et sa bureaucratie. Dès lors, l'esclave, au départ de l'Afrique n'est plus tout à fait un simple investissement susceptible de produire des gains financiers dont il suffit de tenir la comptabilité, il est aussi l'objet d'un contrôle bureaucratique et, à cet égard, il entre dans des écritures qui sont d'un autre ordre que les livres de traite et les livres de bord des armateurs indépendants.

Joseph C. Miller a minutieusement décrit la traite au départ de l'Angola dans le dernier siècle du trafic légal (1730-1830)¹. Il a retrouvé dans les archives des administrations portugaises qui s'y succèdent de nombreux documents qui montrent comment la bureaucratie locale, dès qu'elle contrôle le trafic au nom de la couronne, génère des écritures qui contraignent les greffiers et les secrétaires à de complexes usages de la désignation et de la dénomination des hommes et des femmes marchandises qui ne peuvent cependant pas, nous le verrons, cesser d'être aussi des sujets du roi et des âmes.

double couronne (le premier traité est signé en 1587) et par lequel l'État confie à un ou plusieurs *contratadores* l'exclusivité du commerce en un lieu.

¹ Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1988.

La complexité du contrôle scripturaire des cargaisons humaines qui quittent la baie de Luanda est le reflet des intérêts qui s'opposent à cette occasion : ceux du gouverneur et de l'évêque d'une part, ceux des propriétaires des esclaves, des armateurs et de leurs capitaines de l'autre. Les premiers tentent d'empêcher qu'aucun esclave n'échappe aux divers enregistrements qui génèrent des taxes et aux rituels qui en font des chrétiens, quand bien même ne survivraient-ils pas aux terribles processus de la capture et de l'embarquement. Les seconds cherchent au contraire à retarder les procédures afin de ne supporter les taxes que pour les hommes et les femmes qu'ils auront effectivement embarqués (ils savent qu'ils peuvent en perdre, à cette étape, jusqu'à 40 %).

Lorsque les marchands luso-angolais de São Paulo de Loanda ont négocié le transport des esclaves avec les capitaines des navires négriers à quai, ces derniers doivent obtenir les autorisations nécessaires à l'exportation de la « marchandise ». Ils ne les obtiennent qu'à condition d'avoir respecté les contraintes imposées par l'État colonial aux trafiquants (paiement des taxes, baptême) et après s'être pliés au contrôle minutieux de leurs capacités de transport (moyen sûr de s'assurer que les taxes payées correspondent bien au nombre d'esclaves susceptibles d'être embarqués). C'est lors du passage à la douane que tous ces contrôles sont effectivement exercés. Elle est située dans l'île de Loanda car les navires de gros tonnage ne peuvent s'approcher plus près. Sa position insulaire garantit, de plus, que les fuites pouvant se produire lors d'un rituel interminable n'auront que des conséquences limitées. Là s'exprime aussi toute la minutie de la bureaucratie portugaise¹.

Le jour dit, les fonctionnaires appointés par le gouverneur arrivent dans l'île. Il y a un magistrat, l'*ouvidor*, qui agit en qualité d'inspecteur du Trésor, un greffier (*escrivão*) et le trésorier chargé d'encaisser les taxes. Ils enregistrent des marchandises, non des hommes ou des femmes, et leurs stratégies scripturaires se sont progressivement adaptées aux exigences d'un marché qui fonctionne à plein régime. Pour l'essentiel, on n'inscrit dans les registres que des catégories de marchandises et des quantités. Il serait trop long de faire des contrôles d'identité auxquels les esclaves ne se prêteraient pas obligatoirement, des contrôles portant sur des dénominations que la multiplicité des langues concernées rendrait hasardeux. De plus, les relations contractuelles qui s'établissent à cette occasion

¹ Joseph C. Miller, *op. cit.*, p. 402-413.

concernent des sujets juridiques — les propriétaires, l'État — et non des esclaves devenus les objets du contrat. Les registres porteront donc les noms des marchands face aux quantités de marchandises concernées. Et ces dernières seront identifiées, non par un nom, mais par leurs caractéristiques physiques (sexe, âge approximatif, défauts physiques ou blessures, marques au fer rouge). Les traits distinctifs retenus ont en commun leur immédiate visibilité. Il s'agit en effet de pouvoir effectuer un contrôle de stock à vue, sans avoir à faire produire l'identité d'hommes ou de femmes dont on ne se soucie plus de savoir qui ils sont.

Les propriétaires, les premiers, ont marqué leur investissement par le fer qui leur est propre. Cela s'est produit à terre, dans les grands entrepôts des marchands d'esclaves de São Paulo de Loanda, dont on sait que plusieurs d'entre eux partagent les risques et les gains avec les armateurs ou les marchands des ports brésiliens importateurs (Rio de Janeiro, Salvador de Bahia). L'esclave n'est donc plus marqué du nom du navire qui le transporte. Le capitaine se trouve de ce fait à même de charger des marchandises en provenance de plusieurs propriétaires sans risque de fraude au détriment de l'un d'entre eux, dans des bateaux aux capacités toujours plus grandes.

Il ne reste plus aux scribes des autorités religieuses et étatiques qu'à compléter l'enregistrement selon leurs visées propres. Le trésorier encaisse les taxes et les enregistre sur ses livres de compte au nom des propriétaires concernés. Afin d'éviter des substitutions de marchandise (un esclave frais contre un esclave décédé sans paiement d'une deuxième taxe), le *contratador* fait inscrire une marque au fer rouge sur le bras ou la poitrine des hommes et des femmes dont la redevance a été acquittée. Le gouverneur y ajoute la sienne, appliquée par le *marcador dos escravos* rétribué depuis la fin du XVII^e siècle à ce seul usage. Il est intéressant de noter que le fer, en l'occurrence, porte les armes du royaume et n'a d'autre visée que de signaler le pouvoir que l'État a tenu à s'octroyer sur le trafic des hommes et des femmes esclaves. Comme le fait justement remarquer Joseph Miller, il introduit ainsi une sorte de relation de vassalité entre l'esclave, ses propriétaires successifs et la couronne : quel que soit son destin, l'esclave venu des terres de l'empire portugais restera, d'une certaine manière, l'esclave du Roi.

Il faut aussi contrôler que le baptême a bien été donné avant l'embarquement puisque c'est là, en quelque sorte, la justification religieuse de la traite pour les monarchies ibériques. Selon la lettre patente (*carta regia*) du 5 mars 1697

confirmée par la directive (*provisão*) du Conselho Ultramarino du 24 avril 1719, tous les esclaves embarqués doivent avoir été catéchisés et baptisés en terre africaine. Il est prévu qu'ils seront porteurs d'un billet (*bilhete*) signé du *catequisador* de Luanda, un prêtre appointé par la Couronne pour organiser cette conversion de masse. En fait, le billet a été lui aussi rapidement transformé en marque au fer rouge (en forme de croix) inscrite directement sur la peau de l'esclave soit au moment du contrôle, soit directement au moment du baptême¹. Tout se passe comme si l'enregistrement écrit du sacrement qui fait partie, nous le verrons, de l'un des exigences les plus souvent réitérées de l'Église depuis le Concile de Trente et qui de plus, officialise par une écriture le nom chrétien du nouveau converti, ne pouvait s'appliquer dans le cas de l'esclave qui devient un baptisé sans nom, un baptisé seulement marqué dans sa chair du signe de la croix. En sus du déni du nom propre qui se manifeste une fois encore dans cette pratique, l'adaptation des sacrements aux procédures du marché est ici patente. Lorsque la catéchisation se fait par l'audition de quelques-unes des premières demandes et réponses du catéchisme traduit en kimbundu (la langue franque de Luanda) et le baptême par l'aspersion collective d'eau bénite, il n'est plus temps de donner un nom. Cela se fera plus tard, en d'autres lieux, sous d'autres conditions.

Il reste pourtant à examiner une objection au principe du déni du nom propre qui semble s'appliquer de manière générale lors de la réduction des hommes et des femmes en esclavage dans les villes négrières africaines : les archives ont conservé des listes nominales, rares mais précieuses, d'esclaves désignés par leur nom africain, leur nom d'avant le baptême. J'en prendrai deux exemples, distants dans le temps et dans l'espace. Le premier est cité par Joseph Miller qui en fait le frontispice de son livre pionnier *Way of Death* sans chercher vraiment à en

¹ Il ne faut peut-être pas donner trop d'importance au caractère aujourd'hui éminemment choquant de cette opération. L'écriture sur le corps, qu'elle concerne le sexe (circoncision, ablation du clitoris, infibulation), la peau (scarification, tatouage, peinture corporelle, maquillage) ou la chair (incrustations d'objets) reste une pratique appartenant à l'histoire longue de toutes les civilisations et ne s'est pas souvent embarrassée du consentement des usagers ni des sévices infligés. On peut même considérer que la peau des Africains réduits à l'esclavage est progressivement devenue une page sur laquelle des conflits d'écriture (rites de passage contre baptême, lignage contre propriété, etc.) ont laissé leurs traces indélébiles.

proposer une analyse¹. Il s'agit de l'inventaire des prises effectuées à l'occasion d'une expédition militaire dans la région de Caconda (au sud-est de Benguela) en 1736, expédition déclarée « guerre juste » (c'est-à-dire guerre dans laquelle il est légitime de réduire les prisonniers en esclavage et non simple razzia) par un acte du gouverneur Rodrigo Cezar de Menezes le 8 janvier 1737. Les quatre pages manuscrites de l'inventaire sont datées d'avril 1738. Elles comportent trois sections qui permettent de distinguer d'abord les hommes, ensuite les femmes, enfin les mères accompagnées de leurs enfants ainsi que les autres enfants en bas âge non accompagnés de leur mère. Dans chacune des sections, les captifs sont enregistrés par leur nom, leurs caractéristiques marchandes (âge, blessures, infirmités) et l'estimation de leur valeur. Les morts en cours de route sont également notés. L'inventaire se termine par le récapitulatif des prises : 68 pièces pour 901\$000. À ce stade initial du processus de réduction à l'esclavage dans lequel l'État s'est impliqué, le nom (y compris celui des hommes, des femmes ou des enfants décédés) est apparu comme un élément non négligeable de l'identification des personnes capturées. Même si certains de ces captifs peuvent avoir déjà été convertis au christianisme, ce sont seulement des noms africains qui apparaissent sur les listes (Sunba, Cabeto, Camumo, etc. pour les hommes, Quepigi, Calhoca, Quicoco, etc. pour les femmes). Ils sont évidemment transcrits dans l'orthographe portugaise. Ce sont ces noms d'avant l'esclavage que les étapes suivantes du processus effaceront définitivement.

L'autre document a été découvert par Heloise Finch² dans le département des manuscrits de la British Library. Il concerne une affaire de traite illégale survenue pendant l'occupation anglaise de l'île de la Réunion entre 1810 et 1815,

¹ Joseph C. Miller, *op. cit.*, frontispice pour la photographie du document et p. xii-xiii pour sa transcription.

² Heloise Finch, « Un débarquement de la *Joséphine*: des Britanniques, des Réunionnais et soixante-quinze nouveaux esclaves », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives, nouvelles approches*, sous la dir. de L. Médéa, L. Labache et F. Vergès, Paris, Karthala, à paraître 2004. Les principaux documents sur lesquels s'appuie Heloise Finch ont été rassemblés ultérieurement à leur production dans un registre intitulé « Correspondence 1811-1824. Anti-Slavery efforts by the British in Bourbon » (NA CO 167/23). Elle a aussi consulté plusieurs documents dans les séries CO et WO des British National Archives (Public Record Office) ainsi que le rapport établi sous le titre *Parliamentary Committee's Investigation into the Slave Trade of Mauritius in 1826* (Great Britain Parliament, *House of Commons Sessional Papers*, 1826, vol. XXVII, p. 98-293 et 1829, vol. XXV, p. 1-97).

alors que les autorités anglaises tentent d'y faire strictement appliquer l'*Anti-Slavery Act* de 1807. En novembre 1813, une goélette, la *Joséphine*, a débarqué sur l'île une cargaison d'esclaves achetés à Madagascar. De là les esclaves ont été distribués nuitamment dans les différentes plantations impliquées dans le trafic clandestin. Une patrouille anglaise est tombée accidentellement sur l'un de ces petits groupes et, découvrant que les Malgaches qui étaient convoyés ne parlaient pas créole, ont averti le *Lieutenant Governor* Keating que de nouveaux esclaves (donc clandestins) avaient été introduits dans l'île. Keating fait alors rechercher le reste de la cargaison dans les différentes plantations et reconstitue progressivement l'affaire. Les archives ont conservé trois types de documents qui nous intéressent directement : une liste de la cargaison humaine retrouvée de la *Joséphine*, les interrogatoires des esclaves (que Keating considère recevables au même titre que les interrogatoires de leurs maîtres) et la correspondance qui évoque l'avancée de l'enquête. Dans tous ces documents, les esclaves sont désignés par leurs noms malgaches ou africains (certains d'entre eux venaient de Mozambique). Radriss, Chifanta, par exemple, sont désignés comme tels dans leurs interrogatoires, ce qui contraste avec les prénoms français non accompagnés d'un nom de famille des esclaves plus anciens (donc légaux) par ailleurs interrogés (François ou... Napoléon). Dans ce cas, il est très clair que le retour à l'usage du nom propre des hommes illégalement réduits à l'esclavage dans les documents officiels est l'un des aspects de la lutte des autorités anglaises contre la traite clandestine. Cette volonté est patente dans le cas de Keating qui manifeste à de nombreuses reprises son engagement dans la lutte pour l'abolition définitive de l'esclavage. Elle vient évidemment compléter son refus de déconsidérer le témoignage de ces hommes devant les enquêteurs militaires ou, plus tard, devant le Comité civil, constitué de colons français, institué pour le contrôle des litiges dans l'application de l'*Anti-Slavery Act*. Toutefois, les scribes anonymes qui ont pris les dépositions ou constitué les inventaires ont réagi de même.

Des documents de ce type sont rares. Chaque fois que des navires négriers naviguant clandestinement sont arraisonnés par les Anglais, à partir de 1815, ils font l'objet d'une description minutieuse de leur cargaison dans laquelle les esclaves sont rarement rendus à leur statut civil ordinaire d'hommes et de femmes portant un nom, celui qui a été le leur avant leur capture et qu'ils auraient pu déclarer devant les autorités qui les interrogeaient. Dans les deux cas envisagés ici à titre d'exemple, il apparaît que la découverte des noms des personnes réduites à l'esclavage dans des documents administratifs, juridiques ou

comptables ne semble intervenir que lorsque ceux-ci ont été rédigés dans les premiers moments de la capture ou, à l'inverse, lorsque celle-ci est remise en question par une action militaire ou juridique visant à l'annuler. Dans les cas les plus nombreux, c'est le processus de déni du nom propre qui l'emporte et cet acte scripturaire peut donc être considéré comme l'un des éléments symboliques importants de la réduction à l'esclavage d'hommes et de femmes jusque là libres.

Je n'ai pas eu la chance de trouver de documents de ce type pour la traite en direction de Salvador de Bahia. Pierre Verger, dans sa minutieuse enquête sur le trafic illégal arrivant dans la baie de Tous-les-Saints¹, s'est appuyé sur l'analyse de faux passeports de navigation ainsi que sur des procès-verbaux d'arraisonnement qui ne fournissent pas le détail des esclaves trouvés à bord, confirmant ainsi sinon l'absence du moins la rareté de la conservation dans les archives de listes nominales d'esclaves dans les différentes étapes de la traite entre l'Afrique et l'Amérique. Les listes nominales ou les documents portant des noms deviennent par contre innombrables lorsqu'ils concernent la vie de ces hommes et de ces femmes devenus esclaves en Amérique portugaise ou, plus tard, au Brésil. Toutefois, dans ce cas, le processus de reconstruction d'identité a substitué aux noms d'Afrique de nouveaux noms qui trahiront définitivement, pour ceux qui savent les lire, les traces de la captivité.

NOMS DU PAYS DES NOIRS, NOMS DU PAYS DES BLANCS : CONFLITS DE DÉNOMINATION DANS LA BAHIA AU XIX^e SIÈCLE

Si la capture et la vente sur le territoire africain sont le plus souvent caractérisés par l'effacement du nom propre, l'arrivée sur les terres du Brésil se traduit par la ré-attribution d'un nom, chrétien celui-ci. C'est l'enregistrement du baptême par l'Église qui en garde la première trace. Chose étrange puisque les esclaves sont censés avoir été baptisés avant leur départ d'Afrique. En fait, la plupart de ceux qui ont été acquis par cabotage ne le sont évidemment pas et le seront moins encore lorsque, au XIX^e siècle, la traite deviendra clandestine. Quant à ceux qui l'ont été dans les grands ports d'embarquement à São Tomé, Luanda, Cabinda ou Benguela, les traces écrites de l'attribution d'un nom chrétien, si elle a eu lieu, ne les ont pas suivis et, de plus, nombreux sont les

¹ Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, La Haye, Mouton, 1968, chap. XI.

évêques brésiliens qui ont considéré que ce baptême, dans les conditions où il avait été donné, n'avait aucune validité sacramentelle¹.

Comment le baptême a-t-il redonné un nom à ceux qui en ont été spoliés ? Qu'on s'entende bien ici ! Un adulte arrivant d'Afrique au Brésil conserve évidemment l'usage de sa langue maternelle et peut, à son gré, se faire appeler comme il le souhaite par ceux qui partagent ou ne partagent pas son idiome. Lorsqu'il a appris le portugais (lorsqu'il est *ladino*), il peut adapter son nom à cette langue et le transmettre à qui bon lui semble. Ce qui nous retient ici n'est pas cet usage quotidien et oral de la dénomination mais la manière dont le nom vient s'inscrire dans des écritures à statut économique, administratif ou juridique, le plus souvent produites et utilisées par ceux qui, précisément, ont permis, encouragé ou réalisé la réduction d'un être humain à l'esclavage. Ce nom chrétien, nous le savons, sera progressivement approprié par les hommes et les femmes esclaves, y compris lorsqu'ils seront affranchis ou libérés par les abolitions graduelles ou par l'abolition définitive. Toutefois, il peut, au sein même des écritures qui témoignent du statut des captifs dans une société esclavagiste, être longtemps en conflit avec les dénominations de la terre d'Afrique qui n'ont pas été oubliées même si elles ont été déniées.

Le débat ouvert par João José Reis à propos de l'utilisation du nom propre par les noirs ou affranchis arrêtés lors de la révolte de 1835 à Salvador de Bahia en témoigne d'une manière exemplaire². Dans la nuit du 24 au 25 janvier des

¹ La validité sacramentelle du baptême donné aux esclaves au départ d'Afrique a fait l'objet de nombreux débats au sein de l'Église même dès le début du XVII^e siècle. Le jésuite Alonso de Sandoval a rassemblé plusieurs témoignages sur la manière de donner le baptême aux esclaves dans son célèbre ouvrage *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes* (d'après l'édition fac simile de l'édition sévillane de 1627 : *De instauranda aethiopum salute ; el mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956). On peut noter que les témoignages les plus nombreux concernent le monde colonial portugais et plus particulièrement les pratiques du port de São Paulo de Loanda. Sandoval conclut, lui aussi, à l'invalidité sacramentelle du baptême, pour l'essentiel du fait de l'impossibilité pour les esclaves adultes d'avoir un consentement éclairé.

² João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada, São Paulo, Companhia das Letras, 2003. Pierre Verger avait donné une première vision de cette révolte qui, bien que moins argumentée que celle de João J. Reis, met en place le scénario à partir d'une lecture minutieuse des sources. Voir

« Africains » — c'est-à-dire des hommes et des femmes nés en Afrique et vendus comme esclaves au Brésil — déjà affranchis ou encore captifs font les derniers préparatifs d'une insurrection qu'ils espèrent pouvoir étendre à la ville et aux plantations du Recôncavo. À la suite d'une dénonciation, la police et la milice parviennent à prendre place dans les endroits stratégiques et, forts de leur armement et de leurs chevaux, à mettre les insurgés en déroute avant le petit matin. L'enquête est rondement menée, en quelques jours les maisons des suspects sont perquisitionnées et ces derniers interrogés. Les papiers trouvés lors des visites domiciliaires (des versets coraniques servant d'amulettes et, peut-être, quelques textes relatifs à l'insurrection écrits en arabe mais dont on n'a conservé que la traduction donnée par l'esclave *haussá* d'un avocat¹) et le fait que les principaux inculpés soient connus comme *malês* et revendiquent des liens avec la religion musulmane créent une véritable émotion tant chez les blancs que chez les créoles². La Bahia paraît un temps coupée en deux. Les *nagô* (désignation bahiane des esclaves venus des royaumes Yoruba³) et, à un moindre titre, les *haussá*⁴ sont désignés comme responsables de la rébellion non seulement par la police, les juges et les blancs de la ville mais aussi par les créoles. Dans cette

Pierre Verger, *Flux et reflux...*, *op. cit.*, p. 335- 350.

¹ João J. Reis, *op. cit.*, p. 147.

² Dans le Brésil du XIX^e siècle, « Créole » (port. *criolo* ou *crioulo*) s'oppose à « Africain » (port. *africano*) pour distinguer les esclaves (même lorsqu'ils sont affranchis) nés sur le territoire brésilien de ceux qui sont nés en Afrique. Sur l'impact de cette distinction sur le statut de citoyenneté au Brésil, voir ici même la contribution de Keila Grinberg.

³ Les Yoruba sont liés à l'histoire de la colonisation portugaise qui, dès la fin du XV^e siècle, joue un rôle important dans la naissance de l'empire Oyo à cheval sur le Nigeria et le Bénin d'aujourd'hui. Leur religion s'est exprimée dans une mythologie complexe que le développement du Candomblé à Cuba et à Bahia a placé au premier plan des études anthropologiques afro-brésiliennes (cf. en particulier les travaux de Pierre Verger et Roger Bastide). Au moment où éclatent les révoltes de Bahia, dans les années 1830, l'Oyo est la proie d'une guerre civile qui se termine par la conquête du pays par les nomades Fulani (de religion musulmane stricte) appelés à la rescousse par l'une des factions. Le pays Yoruba s'inscrit à partir de cette période et pendant tout le XIX^e siècle sous l'autorité politique Fulani.

⁴ Les peuples Haoussa (nous utilisons la graphie la plus souvent utilisée en français aujourd'hui, mais on trouve aussi Hausa ou Hawsa) apparaissent dans l'histoire de l'Afrique au IV^e siècle. Ils contrôlent politiquement la région du nord de l'actuel Nigeria et du nord-est de l'actuel Niger dès 1200. Ils passent eux aussi sous contrôle Fulani pendant le XIX^e siècle.

affaire, les « Africains » eux-mêmes paraissent s'être divisés. La deuxième « nation »¹ la plus importante de l'Afrique de l'Ouest, la *nação jeje*², n'a pas suivi le mouvement en proportion de sa représentativité dans la population esclave ou ex-esclave de Salvador. Il en a été de même pour les Africains issus des nations d'Afrique méridionale traditionnellement désignés comme « Bantous » dans l'historiographie brésilienne du XX^e siècle (Angolas, Cabindas, Congos, Benguelas selon les désignations alors en usage à Salvador). Pour João Reis, le fait que nombre de *nagô* et de *haussá* partagent la même religion, l'islam, a été plus fort que la rivalité qui opposait les deux royaumes depuis le début du XIX^e siècle et dont les derniers arrivés dans la Bahia n'ignoraient rien.

Dans les dépositions, le statut africain des suspects joue tout à la fois comme facteur de reconnaissance mutuelle et comme facteur d'éclatement, reflétant la complexe organisation du monde des esclaves et des affranchis de la Bahia. Trois repères font plus particulièrement problème : la religion, la langue, l'identité personnelle. Il existe au moins trois religions dans le monde des esclaves venus d'Afrique : le catholicisme et les religions africaines qui ont appris à coexister et même à se mêler, l'islam qui reste une pratique minoritaire et exclusive des autres. À côté du portugais, de nombreuses langues africaines peuvent s'entendre chaque jour dans les rues de la capitale de la province de Bahia, mais le yoruba garde un statut spécifique car il sert à tous de langue franque. L'identité des hommes et des femmes de couleur enfin est une réalité équivoque et labile : une même personne peut changer de nom d'un contexte social à l'autre, tout au long d'une même journée. Ce monde instable et complexe se laisse mal cerner par les exigences et les logiques des écritures juridiques. Lors de l'instruction qui suit la révolte de 1835, les greffiers du tribunal ont les plus grandes peines à rendre compte de cet univers qui sans cesse leur échappe. Ils ne savent quels noms écrire sur leurs registres, quel état civil attribuer à des personnes qui, par statut, en sont

¹ *Nação* (nation) est le terme utilisé au Brésil pour désigner l'origine géographique supposée des esclaves qui ne sont pas nés au Brésil. Nous y reviendrons. Sur la difficile interprétation des usages linguistiques des termes désignant les nations des esclaves de Bahia et, en particulier, le terme « Jeje », voir Maria Inês Côrtes de Oliveira, « Minas et Jejes de Bahia. Qui étaient-ils en Afrique ? », *Pour l'histoire du Brésil. Mélanges offerts à Katia de Queirós Mattoso*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 383-396.

² Cf. João J. Reis, *op. cit.*, p. 326. Les *jeje* qui ont été vendus dans la Bahia et qui étaient classés dans l'anthropologie brésilienne du début du XX^e siècle parmi les peuples « soudanais », viennent pour l'essentiel du Dahomey.

dépourvues. Faut-il utiliser les noms de baptême des suspects ou des témoins (Luis, Jorge, João, José ou Joaquim figurent bien sur la transcription des interrogatoires) ? Faut-il plutôt noter ceux qu'on leur attribue dans les dépositions et qu'ils se donnent à eux-mêmes (Ajadi pour Luis, Ajahi pour Jorge, Alei pour João, Aliara pour José ou Alade pour Joaquim) ? La révolte a fait renaître dans les écritures les noms de la Terre des noirs (c'est ainsi que beaucoup des personnes entendues désignent l'Afrique) à côté des noms de la Terre des blancs (le Brésil) pour toute une population qui, quelques années auparavant, avait vu son identité déniée. Même l'un des rares *cabinda*¹ interrogés (donc parlant une langue du rameau bantou) n'apparaît dans les dépositions que sous son nom africain de Mongo. Le conflit onomastique redouble le conflit religieux et ethnique qui secoue la société bahiane, aussi bien celle des esclaves que celle des affranchis.

Il n'en est manifestement pas de même pour les créoles et, peut-être même, pour de nombreux Africains qui ont choisi de s'intégrer à l'ordre social esclavagiste et d'en tirer le meilleur parti. Le cas le plus frappant, dans sa singularité, est celui de l'homme et de la femme, tous deux Africains et désignés comme *nagô* qui, les premiers et chacun de leur côté, ont dénoncé l'insurrection qui couvait. João Reis, suivant les minutes d'une déposition extraordinairement précises, raconte : « Samedi, en début de soirée, lorsque l'esclave africain affranchi Domingos Fortunato arrive à son domicile rue du Bispo, il explique à sa femme, Guilhermina Rosa de Souza, que les noirs travaillant sur les bateaux ont passé la journée à chuchoter disant qu'une troupe importante d'esclaves, du jamais vu, était en train d'arriver en provenance de Santo Amaro sur le Recôncavo. On disait d'eux qu'ils devaient rejoindre leur leader, un chef de clan (*majoral*) africain du nom d'Ahuna, et provoquer un soulèvement dimanche matin à Salvador »². Deux éléments importants suivent dans la déposition¹. D'une

¹ Le terme *cabinda* désigne au Brésil des hommes et des femmes d'origine bantoue en provenance de l'actuel Angola et embarqués dans le port de Cabinda (mais pas obligatoirement originaires de cette région précise).

² « No início da noite de sábado, chegando à sua casa na Rua do Bispo, o africano liberto Domingos Fortunato contou à mulher, Guilhermina Rosa de Souza, que os negros de saveiro teriam passado o dia comentando ao pé de ouvido o movimento intenso, inédito, de escravos chegados de Santo Amaro, no Recôncavo. As conversas davam conta de que vinham se unir a seu líder, o "maioral" africano de nome Ahuna, e promover um levante no alvorecer de domingo em Salvador ». (João J. Reis, *op. cit.*, p. 126) João J. Reis travaille à partir des deux compilations qui servent de base à l'étude de la révolte de 1835 :

part Domingos Fortunato est désigné par deux prénoms chrétiens — nous verrons que dans son baptême il n'a pu en acquérir qu'un — mais, de plus, son deuxième prénom (qui deviendra certainement son nom de famille) est le même que le premier prénom de son maître : Fortunato José da Cunha. C'est d'ailleurs en pensant à la sécurité de celui-ci que Domingos fait écrire un billet le prévenant de ce qui se trame. Le processus est redoublé par Guilhermina, une affranchie elle aussi. Plus tard dans la soirée, ayant entendu depuis sa fenêtre des *nâgo* qui, dans leur langue, précisaient que l'insurrection commencerait le lendemain matin à cinq heures, lorsque les esclaves vont chercher l'eau dans les fontaines publiques, elle aussi prend peur pour son ancien maître. Dans sa déposition, le greffier précise : « Après en avoir discuté avec son compagnon, elle a elle aussi décidé d'en parler à son ex-maître, Souza Velho »². Guilhermina Rosa Souza, en gagnant sa liberté, avait adopté comme nom de famille, l'un des noms de famille de son maître : Firmiano Joaquim de Souza Velho. Elle le mettait en avant dans sa déposition.

« Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835 », *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 38, 1968 et « Peças processuais do levante dos malês », *ibid.*, 49, 1971.

¹ Les documents d'archives sur la révolte de 1835, en cours de reproduction photographique, n'étaient pas disponibles lors de mon passage aux Archives publiques de l'État de Bahia. Pierre Verger en fournit quelques extraits traduits en français dans la relation qu'il donne du même événement. On remarquera qu'il fait de Domingos un esclave et non un affranchi : « La veille au soir, vers neuf heures, soit huit heures à peine avant le moment prévu pour l'action, une femme Nago émancipée, Guilhermina Roza de Souza, qui avait été esclave de Firmiano Joaquim de Souza Velho, vient prévenir son voisin de la rue du Bispo, le cidadão André Pinto da Silveira, de ce qui se tramait pour le lendemain matin à l'aube. [Et P. V. cite longuement le texte de la déposition :] « Elle tenait l'information de plusieurs sources ; d'une part, son ami et le père de ses enfants, Domingos Fortunato, Nago, esclave de Fortunato José da Cunha, avait entendu des conversations entre des nègres de Saveiros (types de bateaux à voile de la région de Bahia), affirmant que quelques Nago de Santo Amaro étaient arrivés pour rejoindre un Africain, Maître Aluna, déjà à Bahia depuis quelques jours, pour s'emparer de la ville le jour suivant avec d'autres nègres, et tuer tous les blancs, cabras et créoles, et également ceux des nègres d'autres nations qui ne voudraient pas se joindre à eux ; les mulâtres seraient épargnés pour leur servir de laquais et d'esclaves" [...] » (Pierre Verger, *Flux et reflux...*, *op. cit.*, p. 335-336).

² Cité d'après João J. Reis, *ibid.*

Les conflits de dénomination mis en évidence par João J. Reis dans son analyse du soulèvement des *malê* de la Bahia ne se limitent pas à l'opposition entre noms africains et noms chrétiens. Ces conflits ne redoublent pas seulement l'opposition entre sociabilités clandestines de l'esclavage et ordre public, pas plus que celle qui mettrait face à face un monde noir et un monde blanc. Les phénomènes en jeu sont plus complexes. Dans ce creuset ethnique, religieux et linguistique qu'est Salvador au début du XIX^e siècle, l'utilisation du nom écrit et le pouvoir d'individuation qu'elle induit restent aux mains de ceux qui savent écrire, pour l'essentiel de ceux qui tiennent les écritures publiques. L'introduction des savoirs religieux de l'Islam et des pratiques qui les accompagnent ne fait pas pencher la balance de manière décisive. L'étrange monde *malê* de Salvador de Bahia, malgré l'indéniable prosélytisme qui s'y manifeste, ne rassemble que quelques hommes sachant tracer les caractères de l'écriture arabe et copier des sourates du Coran ; la majorité des autres les utilisent de manière fort païenne comme des amulettes¹. Chez eux comme chez leurs frères animistes (ou déjà chrétiens ou l'un et l'autre à la fois) la dénomination africaine reste une pratique de l'oralité et, lorsqu'elle passe à l'écriture, ce n'est que par la main des greffiers des tribunaux. La volonté de Domingos et de Guilhermina, eux aussi *nâgo* mais certainement pas *malê*, de se doter de tous les attributs onomastiques du monde brésilien pèse tout aussi lourd. Au-delà de l'épisode de 1835, elle rend compte des tendances profondes de la société bahiane. On peut l'interpréter comme le signe d'une passivité dont seraient seuls exonérés les derniers bataillons du *jihad* parti du monde Fulani, maintenant perdus dans le *nordeste* brésilien². On peut l'interpréter aussi comme la construction d'une autre culture, née dans la violence

¹ João J. Reis, *op. cit.*, chapitres VI, VII et VIII. Voir aussi Vincent Monteil, « Analyse de 25 documents arabes des Malés de Bahia (1835) », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, sér. B, 29, 1-2, 1967, p. 88-98 ; Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade federal da Bahia, 1979 et « L'insurrection d'esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l'état de Bahia (Brésil) », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, sér. B, 29, 1-2, 1967, p. 99-104 ; Jack Goody, « Writing, Religion, and Revolt in Bahia », *Visible Language*, 20, 1986, p. 318-343.

² On sait que cette opposition des deux mondes africains, l'un passif des esclaves considérés comme d'origine bantoue, l'autre actif des esclaves considérés comme d'origine soudanaise dont l'avant-garde seraient les guerriers convertis à l'Islam est longtemps restée un stéréotype de l'anthropologie puis de l'histoire brésilienne. Voir Stefania Capone, « L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines*, 157, 2000.

des relations esclavagistes, qui conduit esclaves et ex-esclaves à s'impliquer dans la longue conquête du droit à un nom écrit, certes fort éloigné des systèmes de filiation et des coutumes lignagères africaines, mais autrement plus efficace dans le contexte d'une lutte pour la liberté sur le terrain d'un adversaire rompu aux subtilités des écritures juridiques.

Toutefois, pour comprendre cette bataille, il convient de tenir compte des défenseurs autant que des assaillants. En effet, les systèmes de dénomination des pays colonisateurs résistent plus ou moins bien à la nécessité de désigner dans les écritures administratives (religieuses ou civiles) des individus qui ne doivent plus être tout à fait des personnes, mais qui ne peuvent non plus être entièrement des choses. Comme le disait justement le juriste Perdigão Malheiros au moment où il tentait d'écrire un code civil dans les dernières décennies de l'Empire brésilien, l'esclavage « macule » le droit¹. De la même manière, il entache les systèmes de dénomination d'un désordre plus ou moins irréductible selon que ces derniers sont eux-mêmes plus ou moins codifiés. Pourtant, par ailleurs, la puissance scripturaire reste tout entière du côté du monde des scribes. L'ordre des noms voulu par les Églises et par les États est une puissante forteresse patiemment renforcée par des siècles de réglementation et d'habitudes. Face à la violence scripturaire dont ils sont l'objet, les esclaves n'ont pas d'armes, sinon les failles du système, les incohérences de la bureaucratie, l'impéritie des greffiers et la trace écrite elle-même dont le pouvoir peut échapper à ceux qui l'ont fait naître. La conquête du droit au nom écrit — même s'il reste un nom chrétien — se lit d'abord dans le processus qui, après le déni du nom lors de l'entrée en captivité, se poursuit par l'imposition du nom de baptême. Ce sont les noms de Domingos et de Guilhermina et non celui d'Ajádí qui vont jouer à l'insu de ceux qui pensaient en avoir fixé définitivement les usages administratifs ou juridiques et créer, subrepticement, un peu plus d'identité, un peu plus de liberté. Quelques travaux avaient déjà été menés autour des traditions de re-nomination qui s'instaurent dans les états américains esclavagistes après l'indépendance²

¹ Eduardo Spiller Pena, *Pajens da casa Imperial: Jurisconsultos e escravidão no Brasil do século XIX*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001.

² Voir la synthèse qu'en donne Ira Berlin pour les différentes époques de l'histoire de l'esclavage nord-américain (*Generations of Captivity. A History of African-American Slaves*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2003, p. 54, 57-58, 83-86, 105-106 et 136-137).

mais, dans le contexte réformé qui prévaut dans les ex-colonies anglaises, elles n'empruntent évidemment pas les mêmes instruments sacramentels. Michael Zeuske et Rebecca J. Scott ont commencé à explorer le dossier pour la tradition hispanique dans la zone caraïbe, à Cuba précisément¹, suivis récemment par Aisnara Perera Díaz et María de los Angeles Meriño Fuentes². Myriam Cottias expose ici, une nouvelle fois, les chemins de la tradition française telle qu'elle se manifeste aux Antilles³. Il restait à le faire pour le monde luso-brésilien pour lequel les chercheurs avaient été jusque là plus attentifs aux identités nationales qu'aux identités onomastiques⁴. L'enquête que je propose se situe précisément au moment où l'esclave arrivé au Brésil (ou né au Brésil) est pris dans le système de dénomination luso-brésilien et y reçoit, comme une deuxième marque au fer rouge, son identité écrite. Elle tente de montrer les règles qui y fonctionnent et le jeu qui, d'emblée, les fait trébucher.

LES PROCESSUS DE DÉNOMINATION DANS L'AMÉRIQUE PORTUGAISE ET DANS LE BRÉSIL ESCLAVAGISTE

L'attribution d'un nom est un processus complexe qui, d'une part, désigne un être humain comme radicalement singulier, d'autre part le classe dans les multiples ordres sociaux qui vont organiser son existence. Selon les lieux et les temps, les anthropologues voient dans les systèmes de dénomination des processus d'ancrage de l'individu dans un espace de référence (lieu de naissance,

¹ Michael Zeuske, « Hidden Markers, Open Secrets on Naming, Race Marking and Race Making in Cuba », *New West-Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 76, n° 3-4, 2002, p. 211-241 ; Rebecca J. Scott et Michael Zeuske, « Le droit d'avoir des droits. Les revendications des ex-esclaves à Cuba (1872-1909) », *Les Annales, HSS*, à paraître 2004.

² Aisnara Perera Díaz y María de los Angeles Meriño Fuentes, *Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Aproximaciones desde San Felipe y Santiago del Bejucal*, La Habana, à paraître 2004.

³ Myriam Cottias, « Le partage du nom. Logiques administratives et usages chez les nouveaux affranchis des Antilles après 1848 » (dans la présente livraison).

⁴ Ce travail n'est toutefois pas tout à fait le premier. Dans une perspective différente (l'usage des termes désignant la *nação* dans les actes de baptême) mais appuyé sur les mêmes matériaux, voir le remarquable article de Mariza de Carvalho Soares, « Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista », *Tempo*, 3, 6, Dezembro de 1998 qui reprend le chapitre 3 de sa thèse de doctorat (*Identidade étnica, religiosidade e escravidão*, Niterói, RJ, Universidade Federal Fluminense, 1997).

terres familiales, etc.) ou dans la temporalité des multiples possibilités de la filiation (familiale ou lignagère), souvent dans les deux à la fois¹. À moins que l'absence de l'un ou de l'autre (ou la distance prise à leur égard) renvoie le sujet à la singularité d'un sobriquet signalant un trait qui le différencie de tous les autres (singularité physique, difformité, défaut, savoir-faire, etc.). Les processus de dénomination ne sont ni simples ni stables. Dans les manières de désigner un individu se rassemblent les multiples facettes de la dénomination qui, souvent, change avec l'âge, le temps, les alliances contractées ou les événements. L'attribution du nom peut relever de la coutume comme de la loi, quelquefois des deux à la fois, l'une pouvant d'ailleurs contredire l'autre.

Les systèmes de dénominations de l'Europe occidentale se sont construits sur la base d'un triple héritage : de complexes coutumes locales, le système trinitaire du droit romain (prénom, nom de la *gens* et *cognomen*), le prénom du baptême chrétien. En tentant d'imposer le seul prénom de baptême, l'Église des premiers siècles a voulu marquer la rupture que le sacrement créait avec l'ordre ancien du paganisme et affirmer l'ancrage de l'individu dans l'unique communauté recevable, celle de l'Église universelle et de la communion des saints. Dès l'époque carolingienne, pourtant, les systèmes de dénomination se complexifient à nouveau, laissent émerger de nouvelles coutumes et s'inscrivent dans de nouvelles formulations du droit, qu'il soit civil ou canonique. Dès lors, la dénomination devient un marqueur puissant de l'organisation sociale, un levier dans les stratégies que les individus ou les familles tissent pour s'assurer des positions et, pour l'historien, un précieux témoignage.

Les administrations, qu'elles soient religieuses ou civiles, s'intéressent tôt à l'inscription du nom dans les registres de leurs mémoires écrites et aux multiples recoupements que ces inscriptions permettent. L'ordre bureaucratique utilise le nom (mais pas seulement celui-ci) comme l'une des clés — la principale — nécessaire à la connexion de ses fichiers². L'usurpation de nom apparaît tout aussi

¹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. VI et VII. Pour une rapide synthèse de l'approche anthropologique de la dénomination en Europe, voir le numéro consacré par la revue *L'Homme* à ce thème (tome XX, n° 4, octobre-décembre 1980) et, plus particulièrement, Françoise Zonabend, « Le Nom de personne », p. 7-23.

² Par exemple, l'Église catholique exige très tôt le certificat de baptême pour célébrer le mariage et, lorsqu'il fait défaut, met en place un complexe système de témoignages directs sans lesquels l'empêchement est prononcé.

rapidement comme un désordre social majeur qui ne peut être que très sévèrement condamné par les autorités religieuses et civiles¹. Pour en rester à l'Europe catholique et aux périodes qui nous occupent ici, le point de départ est le Concile de Trente qui réaffirme les liens étroits existant entre les sacrements et l'ordre social, qu'il s'agisse du baptême, du mariage et de l'extrême-onction qui marquent les étapes d'une vie tout autant chrétienne que civile, ou même de l'ordination qui sépare le monde des clercs de celui des laïcs. La tenue des registres de baptême, de mariage, d'obsèques devient une obligation. Les évêques édictent des règlements précis qui progressivement s'imposent à toutes les curies de la catholicité. Parallèlement, le droit civil inscrit l'ordre des familles dans des textes rigoureux, particulièrement lorsque sont en jeu les alliances et les transmissions de biens (par héritage ou donation). Le mariage et la filiation deviennent de plus en plus étroitement encadrés et la loi tente de répondre, plus ou moins efficacement, aux conflits d'intérêts entre la conservation des patrimoines et le droit individuel de chacun des membres de la famille à recevoir sa part des biens qui y ont été produits et accumulés. Le nom joue alors un rôle de marqueur décisif dans l'organisation visible des liens reconnus comme licites, qu'ils relèvent de la filiation ou de l'alliance.

Dans l'espace de l'Europe catholique, on peut toutefois distinguer deux pôles d'organisation du lien entre ordre social et dénomination. D'un côté, des états tendent à s'emparer des processus de dénomination (qu'ils soient coutumiers ou religieux) pour en faire les bases d'un état civil contrôlé. C'est le cas de la France, par exemple, qui, quelques années avant le Concile de Trente, a déjà établi un état civil, certes appuyé sur la tenue des registres de l'Église, mais défini par des lois du Royaume². Il n'est pas étonnant que l'un des premiers codes civils à réglementer l'attribution du nom, sa transmission et son rôle dans l'établissement d'un état civil laïque soit le Code Napoléon (1804). À l'opposé, l'Espagne et plus encore le Portugal, semblent longtemps se reposer sur l'autorité de l'Église et sur la sagesse de la coutume : jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les

¹ Natalie Z. Davis, *Le Retour de Martin Guerre*, Paris, R. Laffont, 1982.

² Avant même la promulgation des décrets du Concile de Trente dont les canons disciplinaires sont achevés en 1563 mais ne seront jamais appliqués dans le Royaume, le pouvoir royal établit l'état civil en s'appuyant sur les prêtres des paroisses. Les ordonnances de Villers-Cotterêts (1539) et de Blois (1579) exigent des curés qu'ils enregistrent les baptêmes, mariages et sépultures et réglementent la tenue des registres. L'ordonnance civile de 1667 et la déclaration du 9 avril 1736 complètent et actualisent le dispositif.

processus de dénomination ne relèvent pas de la loi et le code civil, lorsqu'il est rédigé, ne s'ouvre pas, comme dans la France napoléonienne, par la définition d'un état civil.

Au Portugal, les *Ordenações* rassemblées à l'époque de Afonso V (1446), de D. Manuel (1521) et de Philippe II du Portugal (1603) pour enregistrer par écrit les droits coutumiers et mettre en ordre les lois successivement promulguées par leurs prédécesseurs, permettent de prendre la mesure de cette réserve maintenue par l'État face aux problèmes de la dénomination. Il est vrai que Philippe Ier (Philippe II d'Espagne) avait été l'un des premiers rois catholiques à promulguer dans ses états les décrets du concile de Trente. L'*alvara* du 12 septembre 1564, neuf mois à peine après la bulle *Benedictus Deus* par laquelle Pie IV confirme la validité des travaux des pères conciliaires, exige la publication de l'ensemble des textes dans le royaume et règle les quelques litiges qui pouvaient survenir en cas de délits relevant de la juridiction civile et religieuse à la fois (*casos 'mixti fori'*), essentiellement ceux qui concernent les sacrements engageant les alliances ou la filiation. L'attribution du nom devient dès lors un strict problème de baptême.

Le Concile a confirmé le caractère universel du baptême et sa double dimension sacramentelle : accueillir l'adulte nouvellement converti au terme de son catéchuménat, laver l'enfant né chrétien du pécher originel¹. Dans l'un et l'autre cas, l'attribution du prénom est l'acte ultime du rituel. Elle a pour fonction d'inscrire le nouveau baptisé dans la communauté chrétienne, en référence à son saint patron plutôt qu'à sa famille : « Enfin, on donne un nom au baptisé, mais ce nom, on doit toujours l'emprunter à un personnage que sa piété et ses vertus éminentes ont fait placer au nombre des Saints. La ressemblance du nom le portera à imiter sa justice et sa sainteté ; et non seulement il l'imitera, mais encore il voudra l'invoquer comme un Protecteur et un Avocat auprès de Dieu, qui l'aidera à sauver tout ensemble, et son âme et son corps »². Dès lors, tout choix d'un prénom renvoyant aux humanités classiques et donc au paganisme doit être

¹ « Canons du baptême » (*Le Saint Concile de Trente ...*, nouvellement traduit par M. l'abée Chanut, 3^e édition, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1686).

² *Catéchisme du Concile de Trente*, trad. française, Tournai, Desclée & Cie, 1923 (Deuxième partie, « Des sacrements », Chapitre XVI^e « Suite du Sacrement du Baptême », § IV « Des prières et des cérémonies du baptême »), reprint dans la revue *Itinéraires*, 136, septembre–octobre 1969. Le *Catéchisme* est rédigé en latin à l'issue du concile par une commission de pères conciliaires pour rassembler les instructions destinées au clergé.

soigneusement évité¹. Il en est évidemment de même pour les prénoms appartenant à des cultures situées trop loin de la chrétienté pour avoir fourni leurs premiers saints. Ce déplacement de la filiation familiale vers une filiation spirituelle se lit dans la plupart des articles concernant le baptême. Aux parents, le Concile préfère, de toute évidence, le « répondant » qui s'engage à renoncer au Démon à la place du nouveau-né et qui semble prendre le nom de « parrain » entre XV^e et XVI^e siècle². Sa mission est éducative, au sens plein du terme. Le Concile s'abrite derrière saint Denys pour répéter après lui : « Nos divins Maîtres, dit-il, car c'est ainsi qu'il appelle les Apôtres, ont eu la pensée, et ont jugé à propos de donner des répondants aux enfants, conformément à cette sainte coutume qui porte les parents naturels à choisir pour leurs enfants des personnes éclairées dans les choses de Dieu, capables de leur tenir lieu de maîtres, et sous la direction desquels ces enfants doivent passer le reste de leur vie, comme sous les auspices d'un père spirituel, et du gardien de leur salut »³. Véritables substituts des parents, ils deviennent « en affinité spirituelle » non seulement avec l'enfant (et en conséquence tout mariage entre eux serait « nul de plein droit ») mais aussi avec les parents de l'enfant (auxquels l'interdit est étendu)⁴. Les qualités attendues des parrains — et spécifiées dans les textes réglementaires — permettent évidemment à l'Église de s'opposer à un choix qu'elle jugerait inadéquat et de contrôler, en quelque sorte, le lien spirituel ainsi créé, ce qu'elle ne peut évidemment faire dans le cas d'une filiation naturelle⁵. Pourtant,

¹ « On doit donc blâmer fortement ceux qui affectent de donner aux enfants des noms de personnages païens, et particulièrement de ceux qui ont été les plus impies. Ils font bien voir par là le peu d'estime et de respect qu'ils ont pour la Piété chrétienne, puisqu'ils prennent plaisir à rappeler la mémoire de ces hommes mauvais, et qu'ils veulent que les Fidèles aient continuellement les oreilles frappées de ces noms profanes » (*Ibid.*). On retrouve pourtant fréquemment ces prénoms directement issus des humanités latines et grecques dans les lettres d'affranchissement des esclaves brésiliens du XIX^e siècle.

² « Ce sont eux que nous appelons aujourd'hui Parrains, et que les auteurs ecclésiastiques appelaient communément autrefois receveurs, répondants ou cautions » (*Ibid.*, § IV « Des parrains et marraines »).

³ *Ibid.*

⁴ Prenant la mesure de l'augmentation considérable des cas d'empêchement du mariage qui en résulte, le Concile tente de limiter le nombre des parrains en précisant que même si ce n'est pas interdit, l'association d'une marraine au parrain (pour les garçons) ou d'un parrain à la marraine (pour les filles) n'est pas nécessaire et qu'il n'est justifié en aucun cas qu'un enfant ait plus de deux parrains.

⁵ Sur les usages des relations de parrainage dans le Brésil du XVIII^e siècle, voir Stephen

contrairement à une coutume que l'on retrouve dès cette époque dans toute l'Europe, il n'est ni évoqué ni recommandé que l'enfant porte le prénom du parrain ou de la marraine. Dans l'économie onomastique de l'Église universelle, c'est le saint patron qui offre une filiation par l'identité du prénom, non les parrains.

L'Église s'est évidemment souciee du baptême des esclaves¹. Cette question a été au cœur de la christianisation missionnaire dans laquelle les monarchies ibériques ont joué un rôle déterminant, aux côtés des congrégations associées à l'expansion coloniale. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les grands baptêmes collectifs des Amérindiens d'Amérique centrale ont posé les mêmes problèmes que ceux concernant les esclaves au départ de l'Afrique². Dans l'empire colonial portugais comme dans la métropole, ce sont les décrets canoniques qui organisent l'action missionnaire que soutient l'État. La couronne portugaise, quant à elle, s'est contentée de rappeler à ses sujets les obligations qui en découlaient pour les propriétaires d'esclaves. Elle l'a fait précocement. Les *Ordenações Manuelinas* précisent déjà au titre XCIX du livre V que tous ceux qui ont des esclaves « de Guinée » les feront baptiser³. Et les *Ordenações*

Gudeman et Stuart Schwartz, « Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII », *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*, João José Reis org., São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, p. 33-59.

¹ Sur l'attitude de l'Église à l'égard de l'esclavage, le débat a été ouvert par deux livres classiques : C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978 et J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*, Chichester, Ross, 1975. Pour une discussion originale sur les contradictions de la papauté et des différentes congrégations, voir Richard Gray, « The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office », *Past and Present*, 115, p. 52-68.

² Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête, une expérience européenne, 1592-1550*, Paris, Fayard, 1991, p. 386-389.

³ « Titulo XCIX. / Que todos os que teuerem escravos de Guinee os baptizem. / Mandamos que qualquer pessoa, de qualquer estado e condiçam que seja, que escauos ou escauos de Guinee teuerem, os façam baptizar, e fazer Christaõs atee seis meses, sob penan de os perderem, os quaes Queremos, que sejam pera quem os demandar ; os quaes seis meses se começaram do dia que os ditos escauos ouuerem, e forem em posse delles : e se alguns dos ditos escauos, que passem de idade de dez annos se nom quiserem tornar Christaõs sendo por seus senhores requeridos, façam-no entam saber seus senhores aos Piores, ou Curas das Igrejas, em cujas Freguesias viuerem, perante os quaes faram hir os ditos

Filipinas confirment les choses au même article¹. En conformité avec le Concile, la loi prévoit trois cas : pour les enfants nés d'esclaves africains dans l'Empire portugais, ils doivent être baptisés au même titre que n'importe quel autre sujet et dans les mêmes temps, c'est-à-dire aussi vite que possible après la naissance ; pour les enfants africains de moins de dix ans qui viennent d'être acquis par un sujet portugais, le baptême doit avoir lieu dans le mois qui suit l'acquisition sous peine de confiscation de l'esclave par celui qui dénoncerait la situation. Pour les esclaves africains adultes, le baptême doit être immédiat et au plus tard avoir eu lieu dans les six mois suivant l'acquisition sous peine de confiscation. Toutefois, dans ce cas, en conformité avec les décrets du Concile², le consentement doit être

escrauos, e se elles sendo polos ditos Prioeres, e Curas amoestados, e requeridos por seus senhores perante testemunhas, nom quiserem seer baptizados, nom encorreram os senhores dos ditos escrauos em a dita pena. E sendo os ditos escrauos em hidade de dez annos, ou de menos hidade, entam em toda maneira os façam baptizar atee hum mes do dia que os ditos escrauos ouuerem, e forem em posse delles ; por quanto nestes da dita hidade nom he necessario esperar por seu consentimentos. / 1 E quanto he aas crianças, que em Nossos Reynos e Senhorios nacerem das escrauas, que das ditas partes de Guinee vierem, Mandamos, que os seus senhores sob a ditas penas as façam baptizar aos tempos que os filhos dos Chritaõs e Christaãs se deuem, e costumam baptizar » (*Ordenações Manuelinas*, Livro V, d'après l'édition de Valentin Fernandes, Lisboa, 1512-1513).

¹ « Titulo XCIX. / Que os que tiverem scravos de Guiné, os baptizem. / Mandamos, que qualquer pessoa, de qualquer stado e condição que seja, que scravos de Guiné tiver, os faça baptizar, e fazer Christãos de dia, que a seu poder vierem, alé seis mezes, sob pena de os perder para quem os demandar. / E se algum dos ditos scravos, que passe de idade de dez annos, se não quizer tornar Christão, sendo per seu senhor requerido, faça-o seu Senhor saber ao Prior ou Cura da Igreja, em cuja Freguezia viver, perante o qual fara ir o dito scravo; e se elle, sendo pelo dito Prior e Cura amoestado, e requerido per seu senhor (sic) perante testemunhas, não quizer ser baptizado, não incorrera o Senhor em dita pena. / 1. E sendo os scravos em idade de dez annos, ou de menos, em toda a maneira os fação baptizar até hum mez do dia, que stiverem em posse delles: porque nestes não he necessario sperar seu consentimento. / 2. E as crianças, que em nossos Reinos e Senhorios nascerem das scravas, que das partes de Guiné vierem, seus senhores as fação baptizar aos tempos, que os filhos das Christãs naturaes do Reino se devem e costumão baptizar, sob as ditas penas » (*Ordenações Filipinas*, livro V, titulo XCIX, d'après l'édition en 5 volumes de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, p. 1.247).

² « Il faut aussi apprendre au peuple, et bien lui expliquer quelles doivent être les dispositions de ceux qui se présentent au Baptême. La première de toutes, c'est le désir et la volonté ferme d'être baptisé. [...] La tradition nous apprend que la coutume a toujours existé de demander à celui que l'on va baptiser s'il a la volonté de l'être. Et il ne faut pas penser que cette volonté manque, même chez les plus jeunes enfants, puisque l'Église

acquis et, en conséquence, le refus de se faire baptiser n'est pas ignoré. Le propriétaire, pour éviter la confiscation, doit donc signaler tout cas de refus de baptême à la paroisse ou à la curie, l'esclave doit être admonesté et, s'il persiste, doit formuler son refus devant témoin.

Les évêques des colonies portugaises d'Outre-Atlantique reformuleront leurs propres règlements comme le droit canon les y autorise. Pour les territoires du Brésil, les *Constitutions* établies lors du Synode de Bahia en 1707 feront foi jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹. Elles n'oublient pas de régler avec minutie la question du baptême des esclaves. Pourtant, elles sont régulièrement négligées et cette situation nécessite des interventions répétées du pouvoir, assorties de la menace d'amendes pour les contrevenants. Perdigão Malheiros en témoigne, à la mi-XIX^e siècle, dans le 2^e volume de son *Essai* dénonçant la faible considération des colons portugais pour la conversion des esclaves et rappelant que la loi devrait exiger qu'ils soient baptisés². Le pouvoir temporel en était conscient depuis longtemps puisqu'une *provisão* du 21 avril 1719 demandait déjà à l'archevêque de Salvador de dresser la liste des esclaves qui arriveraient sur les terres portugaises sans avoir été baptisés, en commençant par ceux qui ont

répond pour eux, et que sa propre volonté à cet égard est bien évidente » (*Catéchisme du Concile de Trente, op. cit.*, chapitre XVI, « Suite du sacrement du Baptême », § II, « Des dispositions nécessaires pour recevoir le Baptême »). Les pères conciliaires pensent évidemment aux « insensés et aux fous » et exigent qu'ils aient un moment de lucidité pour les baptiser, faute de quoi le sacrement leur sera refusé, à moins qu'ils ne soient en danger de mort. Quant à ceux qui sont « en enfance », ils doivent être traités comme tels et donc baptisés sous la responsabilité d'un répondant. Le Concile par contre ne crée pas d'exception pour qu'un être réduit en esclavage puisse être baptisé contre son gré. Comme tout adulte sain d'esprit, la volonté qu'un esclave de devenir chrétien doit être vérifiée, à moins qu'il ne soit un enfant et relève dans ce cas de la volonté de l'Église et non de la sienne propre.

¹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feytas, e ordenadas pelo [...] Senhor d. Sebastião Monteyro da Vida [...] propostas, e aceytas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707*, Lisboa, 1719 (réédition : São Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853).

² « [Os colonos] não cuidavam do espiritual, chegando-se ao ponto de nem os [os escravos] fazerem baptizar ; sendo necessário que isto se recomendasse sob penas severas (Ord. L. 5^o Tit. 99) » (*A escravidão no Brasil*, vol. 2, p. 29).

débarqué malades et qui sont, de ce fait, en grand risque de perdre leur salut¹. Et effectivement, le nombre d'esclaves adultes baptisés seulement au moment où ils risquent de mourir — « en péril de vie » comme le précisent les registres — est loin d'être négligeable dans tout le premier XIX^e siècle, y compris après l'abolition de la traite, signe du désintérêt des négociants ou des propriétaires pour l'œuvre de christianisation qui leur est confiée ou, peut-être, d'un remords tardif.

LE SACREMENT DU BAPTÊME ET SON ENREGISTREMENT DANS L'ARCHIDIOCÈSE DE BAHIA

Pour Bahia comme pour les autres provinces du Brésil au XIX^e siècle, l'organisation du baptême en vigueur reste celle qui a été précisée lors du synode tenu dans la ville en 1707². Par rapport aux *Ordenações*, le souci général d'un baptême précoce des enfants s'est encore renforcé : tout enfant devra être baptisé dans les huit jours qui suivent sa naissance (ou immédiatement lorsqu'il est en péril de mort) sous peine de huit *tostões* d'amende pour la fabrique de la paroisse, renouvelables tous les huit jours. Par contre, pour les esclaves, les propriétaires ne sont pas contraints de manière aussi forte. On se contente de leur demander de faire baptiser les enfants au plus tard avant leur septième année (y compris de force si la mère ne le souhaite pas) et non plus avant le premier mois. Quant aux adultes, ils doivent toujours être baptisés avant la fin du sixième mois suivant leur acquisition mais il n'est pas prévu de sanction comme pour les nouveau-nés.

C'est à l'occasion de ces actes symboliques et sacramentels plus ou moins bien acceptés qu'un prêtre authentifie de sa signature le nouveau statut acquis par l'esclave à son arrivée sur la terre brésilienne. Il n'est plus tout à fait la simple marchandise des livres de traite même si la mention « esclave », obligatoirement inscrite sur l'acte, signale immédiatement son statut civil de « chose ». Il est aussi redevenu une « personne » à qui son nom, même s'il n'est qu'un prénom chrétien

¹ Governo do Estado da Bahia, Secretaria da Cultura, Departamento de Bibliotecas, *Documentação jurídica sobre o negro no Brasil, 1800-1888, Índice analítico*, Salvador, Bahia, Empresa gráfica da Bahia, 1989. Ce recueil de textes législatifs comporte aussi les actes concernant le XVIII^e siècle.

² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, *op. cit.* Je suis ici la lecture précise qu'en donne Eliane Cristina Lopes dans *O revelar do pecado : os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*, São Paulo, Annablume e FAPESP, 1998, p. 194-201.

acquis de fraîche date, confère une indéniable individuation. Ce conflit entre affirmation d'une individuation et confirmation d'un statut de non-droit juridique se manifeste dans les écritures elles-mêmes. Les greffiers¹ qui tiennent les registres des paroisses rencontrent effectivement des difficultés lorsqu'ils sont amenés à faire entrer dans leurs actes le principe, retenu par l'Église, que le baptême ne peut que conférer un statut de chrétien à part entière au baptisé². Face au relatif manque de précision qui caractérise les règlements en vigueur ou en dépit de ces précisions, les scribes font des choix, souvent instables d'un acte à l'autre, qui disent la manière dont ils se représentent le statut des personnes, enfants ou adultes, qu'ils couchent sur leurs livres.

Or ces choix engagent, dans l'écriture, les personnes concernées, et pas seulement parce qu'ils leur donnent de manière symboliquement violente une nouvelle identité. En effet, la simple inscription d'un nom et d'un proto-état civil sur le papier confère à son détenteur des pouvoirs potentiels non négligeables. Le certificat de baptême, comme le précise le texte qui ouvre chacun des registres³, fera foi dans les actions administratives et judiciaires qui pourront survenir tout

¹ Au XVIII^e siècle on peut constater dans les registres conservés pour la province de Bahia que, assez fréquemment, c'est la même main qui rédige l'acte et le signe. Au XIX^e siècle, le plus souvent, ce n'est plus la personne qui rédige l'acte qui le signe, laissant supposer que le travail d'écriture peut être confié à un vicaire fraîchement arrivé ou, même, à un secrétaire. Le terme de « greffier » est utilisé ici sans connotation de statut spécifique. Il correspond au portugais *escrivante* plutôt qu'à *escrivão* qui désigne des fonctions d'enregistrement spécifiées par la loi (*escrivão de notas* par exemple).

² C'est sur l'universalité du sacrement du baptême que se fondent les critiques de l'institution de l'esclavage qui se manifestent sporadiquement chez les Jésuites ou, plus largement, chez les Capucins entre XVII^e et XIX^e siècle. Cf. Richard Gray, *op. cit.*

³ Ainsi, sur le f^o 1 du registre de baptêmes de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo (Salvador de Bahia) des années 1841-46, le *provedor* qui doit numéroter et signer chaque feuille pour garantir l'intégrité du document, écrit : « Este livro Quem ha de servir por nelle se lançarem os assentos de Baptismos celebrados na Freguezia do Santo Antonio além do Carmo, conta de cento noventa quatro folhas por mim numeradas e rubricados com a minha rubrica costumada = [Per. de Mello] = e por q. os traslados, q. deste se extrahirem, tinha inteira fê e valid.^e, interponho a minha autoridade, e direito judicial. Fiz e assignei este termo, e outro de enceramento na ultima folha. B^a 10 de Março de 1840. / D. Provedor / José Cardoso Pereira de Mello » (Acervo da Cúria Metropolitana de Salvador).

au long de la vie d'un homme libre comme d'un esclave¹. Pour ces derniers, la loi des « sexagénaires » promulguée le 28 septembre 1885 va donner, rétrospectivement, une valeur toute particulière aux seuls actes qu'ils puissent faire valoir lorsque des erreurs volontaires ou involontaires se sont glissées dans les matricules à partir desquelles ils demandent l'affranchissement que leur promet la loi².

Les *Constituições* de 1707 donnent des indications précises sur la manière de tenir les registres de baptême et sur les peines qu'encourent les prêtres contrevenants. Ainsi, les enfants nés de femmes esclaves ne seront pas inscrits sur le même registre que ceux qui naissent libres, les actes des baptêmes effectués dans les chapelles ou les églises dépendantes de la paroisse seront reportés chaque mois sur le registre principal³ et, enfin, l'inscription obéira au formulaire suivant : « Le tant de tel mois et de telle année, j'ai baptisé, ou le Père N. a baptisé avec mon autorisation, dans cette église ou en telle église, N. fils de N. et de son épouse N., et je l'ai oint des Saintes Huiles : les parrains ont été N. et N. mariés, veufs ou célibataires, de la paroisse de telle église et habitants de tel lieu (...) et le titulaire de la Paroisse ou le Prêtre qui a procédé au baptême apposera sa signature à la suite de chaque acte »⁴. À l'occasion de cette rédaction, les *Constituições* demandent au prêtre de porter une attention toute spéciale au cas des enfants naturels. Il est précisé que le nom du père, s'il est connu, pourra être inscrit sur l'acte à condition que cela ne cause aucun déshonneur⁵. Le cas se pose

¹ Dans le formulaire qui accompagne le traité consacré aux actes notariaux par J. R. da Cunha Salles (*Jurisprudencia eumatica: Tabelliães*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1883), le certificat de baptême apparaît dans de nombreux actes comme l'unique preuve d'une identité.

² Joseli Maria Nunes Mendonça, *Entre a mão e os anéis : a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*, Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 1999.

³ *Constituições*, Livro Primeiro, Títulos X-XX, parágrafos 33-75.

⁴ « Aos tantos de tal mês, e de tal ano, batizei, ou batizou de minha licença o Padre N. nesta, ou em tal Igreja, a N. filho de N. e de sua mulher N. e lhe pus os Santos Óleos : foram padrinhos N. e N. casados, viúvos ou solteiros, fregueses de tal Igreja e moradores em tal parte (...) e ao pé de cada assento se assinará o pároco, ou Sacerdote que fizer o Batismo » (*Constituições...*, Livro Primeiro, Título XX, parágrafos 28-31).

⁵ « [...] também se declarará no mesmo assento do livre o nome dos pais, se for causa notória, e sabida, e não houver escândalo ; pôr havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãe, se também não houver escândalo, nem perigo de o

évidemment pour les enfants des esclaves. Même si, comme Robert W. Slenes l'a montré pour la province de São Paulo¹, les familles esclaves sont plus nombreuses que ce qu'on avait imaginé, pour l'Église ces familles n'ont, dans la plupart des cas, aucune existence légale puisqu'elles sont très rarement confirmées par le mariage². Sur les registres, les enfants d'esclaves sont donc presque toujours des enfants naturels car leur mère n'obtient de son propriétaire le droit de se marier que dans des cas très exceptionnels (le mariage limite les droits « inaliénables » des propriétaires sur leur propriété puisqu'il est censé ne pouvoir être dissous par une vente séparée des époux). S'il peut y avoir « déshonneur » à faire apparaître le nom du père lorsque celui-ci est le maître de la mère et donc de son propre enfant, en est-il de même lorsque le père est le concubin de la mère, lui-même esclave ou affranchi, voire dans certains cas, libre³ ?

On peut constater que l'acte de baptême prévu par les *Constitutions* non seulement attribue un prénom — évidemment chrétien — mais est aussi l'occasion de formuler une caractérisation identitaire complexe comportant au-delà de ce prénom, une date de baptême (mais pas une date de naissance), une filiation (père et mère dans les cas de parents mariés ou de parents concubins, mère seulement dans des cas spécifiés), un statut de légitimité (constat du mariage des parents), une adresse au moment du baptême (celle de la paroisse où le baptême a été célébré)⁴, une relation péri-familiale (un parrain et une marraine

haver... » (*Constituições...*, Livro Primeiro, Título XX, parágrafo 73).

¹ Robert W. Slenes, *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

² Dans son enquête sur les registres de baptême de la paroisse de la Cathédrale (*paróquia da Sé*) pour la période 1830-1874, Johildo Lopes de Athayde décompte 37,7 % d'enfants légitimes dans la population libre (sur 9.359 baptêmes) et 0,5 % dans la population esclave (soit 19 enfants sur 3.747 baptêmes). Voir « Filhos ilegítimos e Crianças expostas (Notas para o estudo da família baiana) », *Revista da Academia de Letras da Bahia*, 27, 1980, p. 14-16.

³ Les débats juridiques sur ce thème prévoient régulièrement le cas des relations entre un homme libre et une femme esclave ne lui appartenant pas (voir Eduardo Spiller Pena, *op. cit.*).

⁴ Le baptême est normalement célébré dans la paroisse de résidence des parents.

eux-mêmes identifiés avec autant de soin que les parents)¹. Comment les rédacteurs des actes tiennent-ils compte de ces recommandations ? Comment les interprètent-ils lorsqu'ils baptisent un esclave ou l'enfant d'une femme esclave ?

En dehors de ce témoignage essentiel sur le processus d'attribution d'un prénom chrétien et sur l'identité qui se constitue à cette occasion, les actes de baptême transcrits sur les registres rassemblent en quelques lignes de nombreuses informations sur la manière dont les individus, après le baptême, s'approprient cette identité et la combinent avec d'autres marqueurs sociaux de la filiation, de la position sociale et du genre (homme / femme). En effet, la manière dont les greffiers inscrivent les noms et qualités des parents, des parrains et des propriétaires (lorsqu'il s'agit d'esclaves) constitue un panorama très diversifié des usages de la dénomination et de l'identité. Elle permet surtout d'en suivre l'évolution sur toute la durée du siècle dans un cadre homogène, normé par les pratiques professionnelles des greffiers. Dans le Brésil du XIX^e siècle, le prénom du baptême n'est évidemment pas la seule marque de dénomination, mais nous ne disposons par d'actes qui enregistrent les modifications qui surviennent dans celle-ci tout au long d'une vie. Nous ne pouvons que constater que les mêmes individus n'ont pas les mêmes noms et prénoms selon les moments où ils se présentent devant une administration, qu'elle soit celle de la Province ou celle de l'Église.

On trouve des informations sur l'évolution de l'appropriation du nom dans tous les actes administratifs impliquant des personnes, quel que soit leur statut. Toutefois, nous avons centré ici notre enquête sur l'acte de baptême car aucun autre acte ne crée de la dénomination en même temps qu'il la constate, pas même le mariage qui inscrit le nom des époux et leur filiation avant que le sacrement ait modifié leur statut identitaire. Pour les esclaves, il en est de même avec la manumission qui, si elle permet de repérer la manière dont un esclave est dénommé par son propriétaire à ce moment important de leur relation, enregistre certes un changement de statut mais pas un changement de dénomination².

¹ Parrains et marraines jouent un rôle très important au Brésil, jusqu'à aujourd'hui. Leur choix fait partie des stratégies de constitution d'alliances au sein de la famille étendue ou des relations proches.

² Il est intéressant de noter, à cet égard, que l'idée assez souvent évoquée selon laquelle ce serait lors de la manumission que l'esclave affranchi prendrait le nom ou une partie du nom de son propriétaire se vérifie rarement dans les faits. Les lettres d'affranchissements

LES SOURCES : LES REGISTRES DE BAPTÊME DE LA PAROISSE DE SANTO ANTONIO ALEM DO CARMO (SALVADOR DE BAHIA) PENDANT L'EMPIRE

Le sondage porte sur les registres de baptême¹ d'une des paroisses socialement les plus hétérogènes et les plus peuplées de la ville haute de Salvador, celle de Santo Antônio além do Carmo qui s'étale sur les hauteurs qui surplombent l'actuel port maritime, au nord du monastère des Carmes qui fut longtemps hors la ville². De part et d'autre de l'axe principal qui monte de l'église Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (encore aujourd'hui siège d'une confrérie réservée aux hommes afro-brésiliens), passe devant les Carmes et s'arrête devant le fort qui occupe le point culminant du quartier, on trouve des *sobrados* élégants. Dans toutes les petites ruelles qui descendent le long de la pente abrupte vers le port ou à l'opposé vers le Pilar, l'habitat est plus serré et plus hétérogène. Dans cette paroisse, se trouvaient des familles de la bourgeoisie

(*cartas d'alforia*) examinées par Katia Mattoso pour Salvador de Bahia ont été retravaillées de ce point de vue par José Tavares-Neto et Eliane S. Azevedo (« Racial Origins and Historical Aspects of Family Names in Bahia, Brazil », *Human Biology*, 49, 3, Sept. 1977). Pour le XIX^e siècle, sur 3.638 lettres d'affranchissement examinées, 168 esclaves ont un prénom suivi d'un nom. Seulement 34 ont ajouté à leur prénom de baptême l'un des prénoms ou noms de leur maître. La présence, semble-t-il plus fréquente, du nom du maître dans les documents juridiques pourrait s'expliquer par le souci des greffiers de créer ce rapprochement dans l'enregistrement d'une déposition. On pourrait comprendre ainsi pourquoi dans les actes de l'enquête sur les événements survenus en 1798 à Salvador de Bahia et connus sous le nom de « révolte des *alfaiates* », les dix esclaves impliqués portent effectivement des noms complexes et le plus souvent l'un des noms de famille de leur maître (Luís Henrique Dias Tavares, « Escravos na sedição de 1798 na Bahia », *Da Sedição de 1798 à Revolta de 1824 na Bahia*, Salvador de Bahia, EDUFBA et Campinas, SP, UNESP, 2003, p. 85-122). Peut-être faut-il ajouter aussi que la plupart d'entre eux savent lire et écrire, ce qui donne à leur situation un caractère encore plus exceptionnel.

¹ Acervo da Cúria Metropolitana de Salvador, *Paróquia de Santo Antônio, Batizados*, 1828-1840 ; 1841-1846 ; 1846-1852 ; 1852-1869 ; 1877-1879.

² La paroisse de Santo Antônio além do Carmo a été créée en 1642 sur l'emplacement d'une ancienne chapelle dédiée à saint Antoine qui se trouvait sur les terres de l'*engenho* Água de Meninos au nord de la cité. C'est là, le 13 juin 1638, que le père Vieira vint célébrer la messe d'action de grâces à la suite de la victoire sur les Hollandais qui avaient signé leur reddition au couvent des Carmes.

bahiane¹ accompagnées de leurs esclaves vivant dans les rez-de-chaussée, mais aussi des esclaves de rapport (*escravos de ganho*)² travaillant dans les rues, des affranchis, et des pauvres de tous statuts. Le quartier, à cet égard, peut être considéré comme typique de l'ambiance que décrit João J. Reis à propos de la ville des années 1830 : une cohabitation étroite des hommes de couleur, quel que soit leur statut, soit dans les parties des maisons bourgeoises réservées aux esclaves, soit dans des taudis (les *corticios*) qui occupent tous les espaces libres de la ville. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le quartier ait fourni des troupes pour l'insurrection de 1835³. Quelques baptêmes collectifs d'adultes inscrits dans de curieux réseaux de parrainage dans les premières décennies du siècle laissent supposer que des marchands d'esclaves peuvent avoir eu des entrepôts sur le territoire de la paroisse⁴.

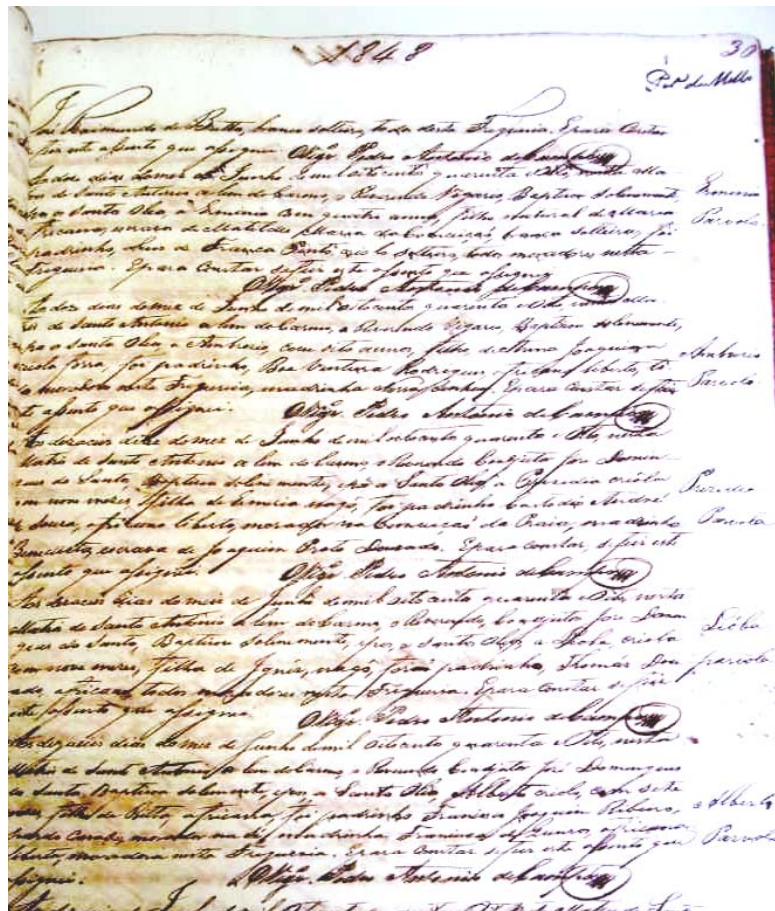
¹ On découvre par exemple, dans les registres, au moment où il fait baptiser l'un de ses esclaves, le nom de Luís Paulo de Araújo Bastos, visconde dos Fiais, président de la Province lors de la révolte anti-portugaise de 1831.

² Les propriétaires urbains des esclaves de rapport les utilisent non pour effectuer des travaux domestiques mais pour gagner de l'argent en offrant de multiples services dans la rue (en particulier tout ce qui concerne le transport des hommes et des marchandises). Un contrat tacite permet souvent à l'esclave de garder une part de ce qu'il gagne et de l'utiliser pour thésauriser les sommes nécessaires à son affranchissement.

³ J. J. Reis, *op. cit.*, chap. 11 et 12.

⁴ En dehors des quelques noms cités par Pierre Verger dans *Flux et Reflux...*, (*op. cit.*, chap. XII) à partir des dénonciations britanniques, on ne connaît encore que très peu de choses sur le commerce des esclaves à Salvador de Bahia au début du XIX^e siècle.

Figure 1 – Registre de baptême de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo
Actes de juin 1848 (Acervo da Cúria Metropolitana de Salvador
B-S. Antônio Além do Carmo 1846-1852, folio 30 recto)



Jusqu'aux années 1870, les baptêmes des enfants naturels l'emportent sur ceux des enfants légitimes, même lorsque la mère et l'enfant sont déclarés « libres » et « blancs ». Ce n'est pas un fait rare dans le Portugal colonial comme dans le Brésil du XIX^e siècle¹. C'est en particulier le cas pour Salvador.² Toutefois la corrélation entre naissances légitimes et appartenance aux classes élevées de la société a été soulignée par tous les travaux de démographie historique. Le fort taux de naissances illégitimes manifeste donc la présence, dans la paroisse comme dans de nombreuses autres de la ville, non seulement d'une forte proportion d'esclaves mais aussi d'une population d'hommes et de femmes libres, de couleur ou blancs, disposant de moyens limités et relevant d'une culture populaire peu sensible aux rituels de la religion (en particulier à l'obligation du mariage).

Le sondage a porté sur trois mois d'hiver (juin, juillet, août) chaque dix ans depuis le premier registre disponible (1828) jusqu'au dernier accessible pour la période considérée (1878)³. Le nombre des baptêmes y est relativement élevé dans les années 1820 et 1830 (90 à 100 baptêmes pour les trois mois considérés)⁴ et se stabilise autour de 60 à 70 par la suite pour remonter à 80 lors du dernier sondage.

¹ Voir Linda Lewin, *Surprise Heirs*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2003, 2 vol.

² Cf. Johildo Lopes de Athayde, *La Ville de Salvador au XIX^e siècle. Aspects démographiques (d'après des registres paroissiaux)*, Nanterre, Université Paris X, thèse de doctorat, 1975 ; Katia de Queirós Mattoso en étudiant le recensement de 1855 qui lui paraît la meilleure source pour prendre la mesure de toutes les familles vivant en union libre signale qu'à cette époque 52,2 % des couples recensés ne sont pas mariés (*Familia e Sociedade na Bahia do Século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988, p. 81-82).

³ Les registres de 1888 ne sont pas actuellement consultables.

⁴ Le nombre des baptêmes est moins important pour l'année 1828 que pour les décennies suivantes du fait, d'une part, de l'ouverture tardive du registre dans le mois de juin (le premier acte date du 24) et d'autre part de l'absence d'un folio dans le registre. Une extrapolation des actes à partir de ceux enregistrés conduit cependant au même nombre qu'à la décennie suivante : entre 90 et 100.

Figure 2 – Registre de baptême de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo
Actes de juin 1868 (Acervo da Cúria Metropolitana de Salvador Paróquia de Santo
Antônio, Batizados, 1852-1869, folio 225 verso)

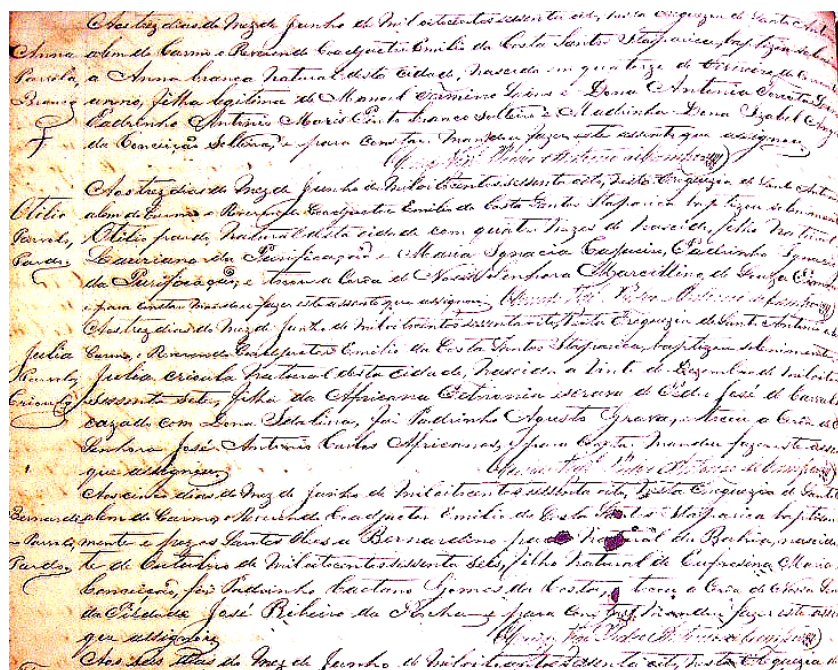
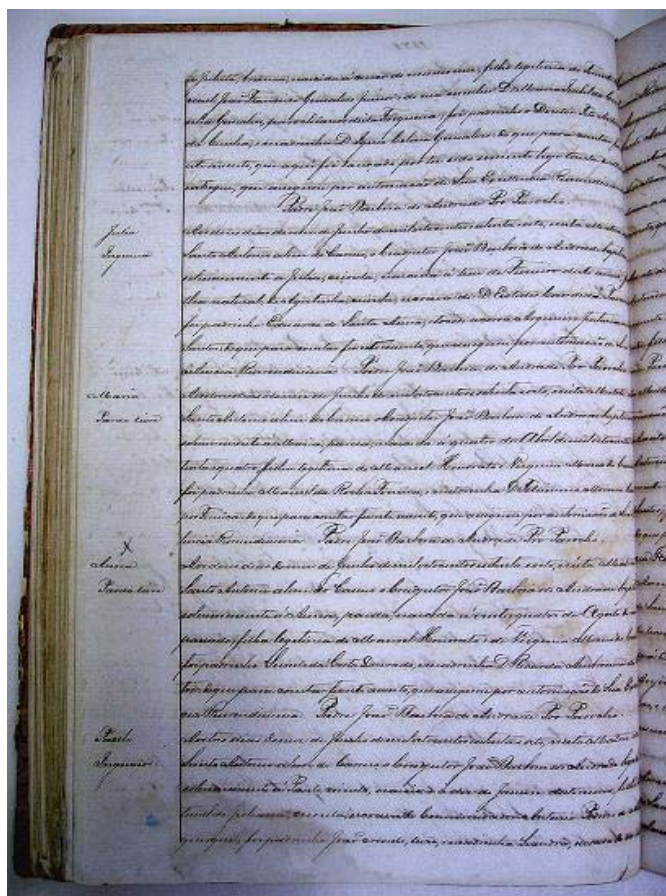


Tableau 1 – Structure de l'échantillon (baptêmes des mois de juin, juillet et août)

Année	Nombre d'actes	Nombre d'individus baptisés
1828	(43)	(60)
1838	90	99
1848	62	74
1858	66	66
1868	69	69
1878	83	83

Figure 3 – Registre de baptême de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo
Actes de juin 1868 (Acervo da Cúria Metropolitana de Salvador Paróquia de Santo
Antônio, Batizados, 1877-1879, folio 48 verso)



Une première remarque s'impose : contrairement à la réglementation prévue par les *Constitutions* ou même, plus tardivement, par les règlements qui accompagnent les lois de 1871 et 1885, il n'y a jamais eu de registres spécifiques pour l'inscription des adultes esclaves ou des enfants nés de mère esclave dans la

paroisse de Santo Antônio além do Carmo. Un rapide sondage fait dans les registres montre qu'il en est de même dans les autres paroisses de Salvador et de l'île d'Itaparica au XVIII^e siècle. Les actes concernant les enfants nés libres se retrouvent sur les mêmes pages que ceux concernant les enfants nés esclaves ou les adultes esclaves¹. Pour l'année 1878, même l'enfant d'esclave réputé né de ventre libre (« como se de ventre livre houvesse nascido ») selon les termes de la loi de 1871 est mélangé avec les autres en dépit de la réglementation qui prévoit des registres spécialement destinés à l'enregistrement du baptême des enfants devenus *ingênuos*² du fait de la loi.

Du point de vue du processus d'écriture, la structure des registres est relativement stable tout au long de la période considérée et peu différente de celle qui prévaut au XVIII^e siècle, sans pourtant réellement contraindre les rédacteurs successifs qui ne sont pas obligatoirement les prêtres qui signent les actes³. En

¹ Ce n'est pas le cas à Rio de Janeiro, à la même époque. Les registres paraissent avoir été le plus souvent séparés (Cf. parmi de nombreuses autres études, Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton, Princeton University Press, 1987). Mariza de Carvalho Soares note la même situation pour le Rio de Janeiro du XVIII^e siècle (*op. cit.*).

² C'est-à-dire, selon la terminologie du droit romain souvent invoquée au Brésil lorsqu'il s'agit de légiférer sur l'esclavage, n'ayant jamais été esclaves. Les enfants de femmes esclaves nés après 1871 ne sont donc pas des *forros* (des affranchis).

³ Il faut distinguer le rédacteur de l'acte et le prêtre qui le signe. Une analyse des écritures montre que, souvent, ce ne sont pas les mêmes personnes. Dans le premier registre (1828-1840), le vicaire titulaire de la paroisse, João Manoel Guerreiro qui signe les actes ne cède sa place que pour un mois (Noël 1832-33) à un remplaçant, Joaquim José de S. Anna. Les écritures sont identiques tout au long du registre même lorsque la signature change. Dans le volume qui va de 1841 à 1846, par contre, de nombreuses mains différentes se succèdent, indépendamment des signatures apposées au bas des actes. Pour ces dernières, le vicaire J. M. Guerreiro signe jusqu'en 1843. Il est alors remplacé par le coadjuteur Antônio Pedro Gomes de Funçal (avec quelques intermédiaires de l'abbé Joaquim José de S. Anna). À la fin de la même année, le Vicaire Pedro Antônio de Campos s'installe dans la paroisse. Le registre qui va de 1846 à 1852 est tenu par une première main jusqu'en 1848, puis une deuxième jusqu'en 1852. Tous les actes sont signés du Vicaire Pedro Antônio de Campos qui devient chanoine en 1850. Le registre qui va de 1852 à 1869 est très hétérogène en ce qui concerne les écritures malgré la présence continue du chanoine P. A. de Campos à la tête de la paroisse tout au long de ces années. Le registre 1877-1879 est lui aussi écrit de manière hétérogène. Les actes sont signés par le chanoine de Campos jusqu'en 1877, alors remplacé par le père João Barbosa de Andrade qui ne devient titulaire de la paroisse en qualité de coadjuteur qu'en 1878.

fait, tout se joue sur la base d'une double inscription : l'acte lui-même qui reprend de manière plus ou moins libre le formulaire des *Constitutions* et une mention marginale qui en résume l'essentiel : prénom du baptisé et caractérisations de celui-ci. En voici quelques exemples prélevés dans les actes du 24 juin 1828 :

Le baptême de Constança, tout d'abord, une femme *nagô* qui vient certainement d'être acquise par Joanna Maria da Cunha et qui a eu pour parrain un autre esclave, Dominguo, appartenant à la même propriétaire (f° 1r)¹ :

Constança escr ^a Nagô=	Aos vinte quatro dias do mês de junho de mil oito centos vinte oito nesta Matriz do Santo Antonio alem do Carmo baptizei e pus os Santos Óleos a Constança adulta Nagô escrava da Joana Maria a Cunha solteira. Foi padrinho Domingo escravo da mesma e para constar se fez este assunto em que me assinei
---	--

Vig.^o João Manoel Guerreiro

Et maintenant trois esclaves baptisés collectivement (une fillette de six mois, Maria, et deux adultes, Patricio et Juliana), eux aussi *nagô* appartenant tous trois au même propriétaire et bénéficiant d'un parrain libre et blanc (f° 1r)² :

M ^a parv. parda Patricio e Julianna escr ^a Nâgo =	Aos vinte quatro dias do mês de junho de mil oito centos vinte oito nesta Matriz do Santo Antonio alem do Carmo baptizei e pus os Santos Óleos a Maria parda com seis meses filha natural de Joana e o Patricio e Juliana adultos nações Nagôs todos escravos de [...] José Álvares. Foi Padrinho de todos Antonio [...] de Azevedo branco solteiro morador nesta e para constar se fez este assunto.
--	---

Vig.^o João Manoel Guerreiro

¹ “ Constança, esclave, Nagô / Le 24 juin 1828 dans cette Église de Santo Antônio além do Carmo, j'ai baptisé et marqué des Saintes Huiles Constança, adulte, de nation Nâgo, esclave de Joanna Maria da Cunha, célibataire. Fut parrain Domingo, également son esclave, et pour en faire constat j'ai rédigé cet acte / Vicaire João Manoel Guerreiro. ”

² “ Maria, enfant, de couleur brune, Patricio et Juliana, esclaves, Nagôs / Le 24 juin 1828 dans cette Église de Santo Antônio além do Carmo, j'ai baptisé et marqué des Saintes Huiles Maria, de couleur brune, âgée de six mois, fille naturelle de Joana, et Patricio et Juliana, adultes, de nation Nâgo, tous esclaves de [...] José Álvares. Fut parrain de tous, Antônio, [esclave] de [...] de Azevedo, blanc, célibataire, habitant de cette [paroisse] et pour en faire constat, j'ai rédigé cet acte / Vicaire João Manoel Guerreiro. ”

Puis Manoel, enfant légitime, blanc et libre, d'un couple marié, baptisé à l'âge de un an "en péril de vie" par l'abbé de la paroisse, certainement au domicile des parents en présence de deux témoins puisque, dans ce cas, parrain et marraine ne seront malheureusement pas nécessaires (f°3v)¹ :

Manoel parv. br. ^{co}	[...]os Santos Óleos á Manoel parvulo com hum anno de idade, filho legitimo de Manoel José de Alaceno e Maria Joaquina do Amor Divino baptizada em extrema necessidade pelo Reverendo Ignácio da Silva Pimentel. Assistirão a imposição José Joaquim de S. Anna e Luiza Zeffirina do Carmo, e para constar se fez este assunto.
-----------------------------------	---

Vig.^o João Manoel Guerreiro

Enfin, une autre Constança, fille naturelle, blanche et libre, d'un couple cette fois non marié baptisée par le même abbé, peut-être parent du père de l'enfant (f° 2v – 3r)² :

Constança, parv-branca. =	Aos vinte quatro do mês de junho de mil oito centos vinte oito, á Matriz de Santo Antonio alem do Carmo o Reverendo Ignácio da Silva Pimentel de licença minha baptizou e pós os Santos Óleos á Constança parvula branca, filha natural de José da Silva Pimentel e Maria Angelina do Triumpho, moradores nesta Freguesia, e para constar se fez este assunto.
------------------------------	--

Vig.^o João Manoel Guerreiro

La lecture de ces quatre actes montre que le baptême est un sacrement moins normé que ce que les règlements de l'Église prévoient (en particulier en ce qui concerne la participation des parrains) et que leur rédaction obéit d'assez loin au formulaire donné par les *Constitutions*. Ils sont quelquefois moins précis que ce

¹ « Manoel, enfant, blanc / [...] j'ai marqué des Saintes Huiles Manoel, enfant âgé d'un an, fils légitime de Manoel José de Alaceno et Maria Joaquina do Amor Divino, baptisé en extrême nécessité par le Révérend Ignácio da Silva Pimentel. Assistèrent à l'imposition [des Saintes Huiles] José Joaquim de S. Anna e Luisa Zefferina do Carmo, et pour en faire constat j'ai rédigé cet acte / Vicaire João Manoel Guerreiro. »

² « Constança, enfant, blanche / Le 24 juin 1828 dans l'Église de Santo Antônio além do Carmo, le Révérend Ignacio da Silva Pimentel, avec mon autorisation, a baptisé et marqué des Saintes Huiles Constança, enfant, blanche, fille naturelle de José da Silva Pimentel et Maria Angelina do Triumpho, habitant cette paroisse, et pour en faire constat j'ai rédigé cet acte / Vicaire João Manoel Guerreiro ».

qu'on attendrait (en particulier lorsqu'il s'agit de noter les noms et adresses des parents ou du parrain et de la marraine), mais aussi plus complets dans la mesure où ils introduisent des discriminations non prévues par les autorités religieuses entre les divers statuts et les divers états des personnes concernées. De plus, certaines de leurs lacunes (l'inscription de l'enfant ou de l'adulte dans une filiation, par exemple) renforcent leur pouvoir de stigmatisation. Ainsi, les trois adultes baptisés, dont on peut faire l'hypothèse qu'ils sont tous « Africains », c'est-à-dire nés hors du territoire brésilien et récemment acheminés vers celui-ci en tant qu'esclaves, ont perdu toute attache avec une identité antérieure (nom africain, liens de filiation) en dehors de la région supposée dont ils proviennent (*nagô*, c'est-à-dire Yoruba). Par contre, ils ont acquis des liens extrêmement explicites avec leur propriétaire puisqu'ils sont désignés comme « esclaves de... » et que celui-ci est lui-même caractérisé de manière aussi complète que les parents libres et blancs. Il en est de même pour la petite Maria, baptisée en même temps que deux adultes et dont le nom est lié, en mention marginale comme dans le texte de l'acte, à la mention infamante « esclave ». Le fait d'être signalée comme fille de Joanna ne lui donne pas une meilleure inscription dans une généalogie car, si elle reste esclave, son enfant ne sera que fils ou fille naturelle de Maria, sans plus de lien avec Joanna. Par contre, contrairement aux adultes baptisés avec elle, elle gagne une caractérisation de couleur : *parda* (de couleur brune) qui en quelque sorte se substitue à la mention de la nation d'origine qui devait être dans l'acte de sa mère (*nágo* par exemple), sans toutefois que l'on puisse vraiment savoir s'il s'agit d'un métissage (la couleur brune se substituant à la couleur noire) ou du simple fait que, née sur le sol brésilien, il est plus difficile de la désigner comme « noire » (*preta*), ce terme étant souvent réservé aux seuls esclaves nés en Afrique¹. Par contre, les deux enfants blancs, Manoel et Constança, bien que de statut social différent puisque l'un est légitime, l'autre enfant naturel, non seulement sont identifiés par la couleur de leur peau comme blancs (soit dans la mention marginale soit dans la mention marginale et dans le texte) mais, de plus, viennent s'inscrire dans une filiation complexe marquée par le nom familial du père², dont l'enfant héritera. Chacun pourra aussi manifester,

¹ Voir à ce propos, Hebe Maria Mattos, *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997 et « Esclaves, Affranchis et Classement de Couleur au Brésil », conférence prononcée à l'EHESS, Paris, février 2004, ms.

² Dans le cas de Manoel, le père ne possède qu'un nom de famille à transmettre (probablement celui de son propre père sans que cela soit obligatoire) ; dans le cas de Constança, le père utilise deux noms de famille (certainement celui de son père et un autre

dans les deux cas, l'affichage d'une ascendance portugaise¹. En quelque sorte, les rédacteurs des actes outrepassent très largement les fonctions qui sont les leurs et créent, de manière coutumière et non juridique, une sorte de proto-état civil à forte valeur discriminante.

Si l'on examine maintenant l'ensemble du corpus des actes rassemblés pour la période 1828-1878, on voit se construire au moins trois formes distinctes de caractérisation identitaire des personnes selon que l'on a affaire à un enfant libre, à un enfant esclave ou à un adulte esclave².

L'enfant libre, c'est-à-dire jusqu'en 1871 né de femme libre ou affranchie³, a un prénom et un âge au baptême (souvent approximatif), une caractérisation ethnique marquée par la couleur de sa peau. S'il est enfant légitime, il est inscrit dans une lignée familiale faisant apparaître les prénoms, noms de ses parents (noms eux-mêmes porteurs d'une importante information généalogique⁴), leur

nom pris dans le répertoire des ascendants, celui de sa propre mère par exemple, sans que cela soit obligé), sa fille pourra utiliser l'un ou l'autre ou, comme sa mère, se contenter de son prénom qui au cours de son existence s'enrichira éventuellement.

¹ Au début du XIX^e siècle, les habitudes onomastiques portugaises se caractérisent par une volonté de faire apparaître les filiations paternelles et maternelles dans le nom de famille et d'y ajouter, pour les femmes, une partie de la filiation de leur mari. Il est assez fréquent de voir ainsi des actes de baptême dans lesquels les parents portent quatre noms, quelquefois cinq et cela non seulement dans les familles aristocratiques ou bourgeoises, mais aussi dans les milieux populaires.

² Au fur et à mesure que l'on avance dans le siècle, un quatrième type d'acte apparaît : celui de l'enfant affranchi au baptême. Il y en a encore très peu dans les premières années de l'Empire.

³ Pour les enfants, les registres de baptême ne distinguent plus entre libres et affranchis. C'est là un point important dans le Brésil esclavagiste sur lequel des hommes comme Rebouças se battent. Voir Keila Grinberg, *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002. Par contre, ils sont parfaitement discriminants sur le plan de la couleur puisqu'ils ne manquent que très rarement de l'indiquer.

⁴ Au début du XIX^e siècle l'habitude portugaise de conserver dans le nom de famille les noms de familles de son père et de sa mère, quelquefois étendu à celui de tel ou tel des grands-parents, aujourd'hui codifiée, est inégalement répartie dans la société. Les milieux populaires n'utilisent guère cette possibilité et se contentent souvent d'un patronyme, les milieux aisés et les familles aristocratiques accumulent au contraire les marques de

statut matrimonial et, dans certains cas, leur identité ethnique marquée par la couleur de la peau (*branco, crioulo, cabra, pardo*)¹. S'il est enfant naturel, il peut être traité comme un enfant légitime (s'il n'y a pas « déshonneur » à faire figurer le nom de son père dans l'acte) ou ne se voir inscrit que dans sa lignée maternelle, mais dans ce cas la mère porte un prénom (ou des prénoms) et un nom de famille qui la rattache à ses propres parents². À côtés des parents, un parrain et une marraine, identifiés de la même manière que les parents, constituent un deuxième réseau de liens tout aussi fort que le précédent.

L'enfant esclave est d'abord stigmatisé par son statut juridique d'esclave, indiqué le plus souvent deux fois : dans l'acte et dans la mention marginale. Il est marqué, secondairement, par son statut d'enfant naturel d'une mère qui n'a pu contracter mariage. Le nom de son père est absent de l'acte. Il est enfin marqué par l'impossibilité d'inscrire son prénom dans une filiation : comme lui, sa mère n'a qu'un prénom et ne lui transmet donc pas de nom familial. Par contre, les prénoms, noms, qualités, statut, paroisse de son ou de ses propriétaires occupent toute la place nécessaire, rappelant que si l'enfant esclave ne peut s'inscrire dans une lignée, il s'inscrit obligatoirement dans un patrimoine dont il n'est qu'un objet au même titre que les autres biens meubles. Les noms et prénoms de son parrain (il n'en a le plus souvent qu'un) peuvent obéir à l'une ou l'autre de ces logiques et soit inscrire l'enfant dans le réseau de voisinage de la société à laquelle sa mère appartient (des esclaves du même propriétaire, des voisins affranchis, etc.), soit le réinscrire dans le lien de dépendance à son propriétaire lorsque lui-même ou quelqu'un de sa famille, accepte de devenir parrain. Il est difficile d'imaginer, à partir du seul acte de baptême, la qualité de liens plus complexes qui s'inscriraient entre l'enfant et ses parrains. On imagine qu'un

filiation.

¹ Il nous faudra revenir sur ce point car, au Brésil, les désignations des individus par la couleur de leur peau ne sont en fait jamais des distinctions visant à la seule discrimination raciale, elles impliquent toujours aussi des statuts sociaux complexes et une relation à la citoyenneté. Sur ce thème, voir Keila Grinberg et Hebe M. Mattos dans cette même livraison.

² Dans la plupart des cas, une femme mariée (ou une concubine lorsque le nom de son concubin est mentionné dans l'acte), n'est inscrite que par ses prénoms. On peut le voir dans les actes de Manoel et de Constança. Dans certains cas, ces prénoms sont précédés de la mention « et son épouse... ». Si une mère d'un enfant illégitime ne peut faire apparaître le nom du père dans l'acte, elle y est inscrite avec ses prénoms et un nom de famille la rattachant à son père et quelquefois à sa mère.

oncle maternel¹ puisse par ce biais recréer le lignage traditionnel qui prévaut le plus souvent en Afrique. L'esclave parrain reste esclave, il n'a droit qu'à la mention de son prénom, éventuellement de son statut (toujours célibataire) et de la couleur de sa peau et, le plus souvent, du nom de son propriétaire. À l'opposé, on attendrait qu'un maître devenu parrain manifeste dans l'acte les raisons de cette décision mais, bien évidemment, ces raisons n'y apparaissent jamais, en particulier, lorsqu'elles peuvent être scandaleuses et créer un « déshonneur ».

L'esclave adulte, quand il est baptisé dans la paroisse de Santo Antônio além do Carmo, voit le plus souvent son nom inscrit dans un acte de baptême collectif aux côtés de plusieurs autres hommes, femmes ou enfants appartenant au même propriétaire. Il ne dispose que d'un prénom : même les femmes dénommées Maria ne se voient jamais offrir la possibilité d'y ajouter la mention d'une des innombrables dévotions du nom de Marie — *do Carmo, do Triumpho, da Conceição*, etc. — comme le font toutes les femmes libres ou même seulement affranchies. Il a quelquefois un âge mais, si c'est le cas, celui-ci est souvent arrondi (on a 20 ans ou 25 ans, rarement 21 ou 24). Il ne s'inscrit dans aucune filiation mais garde par contre très souvent la mention de sa « nation » d'origine (à Salvador, au XIX^e siècle on est souvent *nagô*, quelquefois *congô* ou encore *cabinda* ou *benguela*)² et, bien sûr, une couleur spécifique de peau. Il est toujours doté d'un propriétaire, voire de deux lorsque les époux ont des biens en commun. Ces derniers disposent, eux, d'un état civil particulièrement riche (prénoms et noms, titres honorifiques, statut matrimonial, paroisse de résidence). Pour les parrains, on retrouve les deux logiques à l'œuvre dans les actes concernant des enfants. On remarque simplement qu'il n'est pas rare que le parrain porte l'un des noms du propriétaire et soit donc un collatéral de celui-ci, voire paraisse être un

¹ Comme le rappellent les *Constitutions*, le droit canon interdit au père ou à la mère d'être parrain ou marraine et, donc, interdit au père de l'enfant esclave de figurer à ce titre sur l'acte.

² Katia de Queirós Mattoso (*op. cit.* p. 112) pour sa part, dans son étude des inventaires après décès pour les années 1851-1860 trouve 25 % des esclaves déclarés comme *africana* (sans autre précision), 16 % comme *nagô*, les autres se dispersant sur plus de 15 dénominations de nations différentes avec seulement deux nations dépassant les 1 % (*jeje* et *angola*), les *haussá* arrivant derrière avec 0,9 %.

associé ou un employé lorsqu'un groupe d'esclaves en provenance d'un même moulin à sucre¹ ou d'un même marché est baptisé².

En fait, ces prototypes d'état civil ne sont pas des formulaires préétablis. Ils relèvent des idiosyncrasies et des aléas de l'écriture des scribes et des paroles des déclarants. Si le patron général est respecté, dans le détail peu d'actes sont structurés de manière identique et, de ce fait, l'état civil rudimentaire dont ils sont les témoignages peut s'appauvrir ou s'enrichir de multiples informations. C'est dans cet important degré de liberté du scribe que viennent se glisser de possibles leviers pour des revendications à venir (qu'elles soient celles du propriétaire ou celles de l'esclave), mais aussi, plus largement, des évolutions qui, d'une décennie à l'autre, manifestent de nouvelles manières de se représenter le statut « scripturaire » des esclaves, de nouvelles sensibilités, de nouvelles reconnaissances d'un droit à l'écriture de son nom et de son état civil.

LES GRANDES ÉVOLUTIONS ENTRE 1828 ET 1878

L'enregistrement des baptêmes tout au long du XIX^e siècle manifeste clairement l'évolution de la situation identitaire des esclaves à Bahia entre la proclamation de l'indépendance et celle de la République, mais aussi l'évolution des attitudes à l'égard du sacrement du baptême, sans que l'on puisse savoir si celles-ci sont le fait d'une pression plus grande de l'Église ou d'une simple modification des mœurs.

Enfants illégitimes vs enfants légitimes

Les esclaves n'accèdent que de manière exceptionnelle au mariage, ce qui ne signifie pas qu'ils ne constituent pas des familles comme Robert W. Slenes l'a

¹ Il n'est pas rare, dans la paroisse, de voir des baptêmes d'esclaves travaillant dans une propriété située sur le Recôncavo ou dans l'île d'Itaparica dont les propriétaires ont une résidence secondaire ou principale dans la paroisse de Santo Antônio além do Carmo.

² Je n'ai pu vérifier encore la présence de marchands d'esclaves sur le territoire de la paroisse. Toutefois, le retour régulier des mêmes propriétaires et des mêmes parrains sur des actes de baptêmes collectifs d'adultes dans une paroisse ne comportant pas de grandes propriétés rurales à cette époque laisse supposer la présence de négociants voire de trafiquants.

montré pour la province de São Paulo.¹ Leurs enfants sont donc illégitimes et, le plus souvent, n'ont d'autre filiation que matrilinéaire. Toutefois, les enfants nés libres ne sont pas pour autant des enfants légitimes. Dans le Brésil du XIX^e siècle, le mariage n'est pas considéré comme une obligation absolue, même lorsque le couple vit de manière stable et a des enfants. Dans ce cas, ces derniers sont déclarés illégitimes (« naturels ») au moment du baptême. Quelques rares enfants sont légitimés a posteriori lorsque les parents se marient et qu'une déclaration de reconnaissance est enregistrée chez le tabellion. Dans ce cas, une mention marginale vient corriger le statut initialement inscrit. Toutefois, un enfant naturel n'est pas obligatoirement un enfant sans père. S'il n'y a pas de « déshonneur » à le faire, le nom du père est inscrit sur l'acte. Ceci constitue une sorte de légitimation scripturaire qui ne se substitue pas à celle que l'on pourrait faire enregistrer chez le notaire (et qui, elle, apparaît explicitement dans l'acte de baptême) mais qui peut jouer un rôle essentiel dans les reconnaissances de droits ultérieures.

On peut mettre en évidence l'évolution du nombre d'enfants déclarés légitimes (*filho legitimo*) ou au contraire naturels (*filho natural*) sur les actes de baptême de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo, ainsi que le nombre de ceux pour lesquels le greffier n'a pas jugé bon de le préciser :

Tableau 2 – *Situation matrimoniale des familles présentant l'enfant au baptême (pourcentages)*

Année	Enfants baptisés (effectifs)	Enfants légitimes	Enfants naturels	Enfants légitimés	Enfants trouvés	Sans indications
1828	33	24,2	60,6	0,0	0,0	15,2
1838	91	18,7	53,8	0,0	1,1	26,4
1848	74	29,7	54,1	0,0	0,0	16,2
1858	66	30,3	42,4	1,5	0,0	25,8
1868	67	40,3	53,7	0,0	0,0	6,0
1878	83	39,8	54,2	2,4	0,0	3,6

On constate d'abord que, lorsqu'on avance vers la fin du siècle, le prêtre ou son secrétaire négligent de moins en moins de signaler explicitement le statut matrimonial des familles qui présentent leur(s) enfant(s) au baptême. La

¹ Robert W. Slenes, *op. cit.*

légitimité (ou l'illégitimité) de l'enfant sont devenues des dimensions importantes de ce proto-état civil qu'est l'acte de baptême. Ce n'est pas pour autant que la légitimité devient majoritaire même si, tendanciellement, le pourcentage d'enfants légitimes double pendant la période considérée (de 18 à 40 %)¹.

Les familles blanches entrent de manière plus régulière dans le mariage dans la deuxième partie du siècle. Toutefois, elles ne sont encore dans ces années-là qu'un quart d'entre elles à s'en préoccuper. À l'inverse, il existe dès le début du siècle des familles de couleur, affranchies ou libres, qui se sont mariées (exceptionnellement une famille d'esclaves en 1868).

Les légitimations « sur les fonds baptismaux » restent exceptionnelles et ne concernent pratiquement que des familles blanches. Les manumissions sont, elles aussi, très rares. On en trouve une en 1838 et une en 1848 sans qu'aucune indication ne puisse laisser supposer les raisons de cette liberté octroyée par un propriétaire que l'hagiographie aime à considérer comme un possible père de l'enfant.

Au début du siècle, on inscrit quelquefois des pères non mariés sur l'acte, même lorsque ce sont des esclaves ou des affranchis (respectivement 3 cas et 1 cas en 1838), cette pratique disparaît pratiquement par la suite, preuve que l'on considère peut-être ces situations comme définitivement déshonorantes.

On peut donc conclure que le fait d'être enfant naturel ne caractérise pas particulièrement les naissances d'enfants de femmes esclaves ou affranchies au XIX^e siècle même lorsque, à partir des années 1860, cette situation apparaît de moins en moins acceptable aux yeux de l'Église qui la stigmatise de plus en plus régulièrement.

Actes de baptêmes collectifs vs actes individuels :

On vient de voir que l'écriture sur un acte de baptême du nom du père, même lorsque le mariage n'a pas été consacré par l'Église, est une manière de donner une existence écrite forte à une réalité sociale complexe. L'acte de baptême devient ainsi, tout au long du siècle, une écriture où se joue l'accès à un

¹ Il est préférable de prendre l'année 1838 comme base car les effectifs faibles de l'année 1828 peuvent introduire des distorsions importantes.

statut scripturaire précédant un statut civil qui n'existe pas encore. Cela vaut pour les esclaves, mais aussi pour les hommes et les femmes libres de toute condition. On s'en rend compte, par exemple, avec l'abandon des actes de baptêmes collectifs.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, pour les adultes récemment importés d'Afrique, on organisait de grands baptêmes collectifs. Souvent, le desservant de la paroisse, lorsque le groupe d'esclaves était trop important, ne prenait pas la peine de noter les noms des personnes concernées. C'était une manière de faire tellement courante que, lors de leurs visites pastorales, l'évêque ou ses collaborateurs étaient amenés à demander une rectification des registres et l'inscription des noms des esclaves ainsi baptisés¹. En 1828, on trouve encore sur le registre de Santo Antônio plusieurs baptêmes collectifs d'adultes², mais aussi des baptêmes d'enfants de familles blanches ou de couleur, libres ou affranchis, qui « rattrapent » plus ou moins tard le baptême d'un aîné à l'occasion de celui du dernier-né³. Si, en 1828, 30 % des actes de baptêmes sont collectifs, ils ne sont plus que 4 à 5 % en 1838 et 1848 et ils ont complètement disparu en 1858 et au-delà. Cela ne signifie pas que le baptême collectif ait lui-même disparu (bien qu'il soit beaucoup moins fréquent)⁴ mais que l'acte de baptême est devenu, dès la mi-XIX^e siècle, un document fortement individualisé et, donc, individualisant

¹ Voir par exemple, le registre de Santo Amaro do Catú pour les années 1745-1765. Santo Amaro est une petite paroisse de l'île d'Itaparica dans la baie de Tous les Saints (ACMS).

² En 1828, les baptêmes d'adultes peuvent concerner des groupes plus ou moins importants d'esclaves récemment arrivés sur le sol brésilien (4 cas), éventuellement accompagnés de jeunes enfants (2 cas), des femmes accompagnées de leur nourrisson (3 cas).

³ C'est le cas de Profiria (12 ans) et Dulcia (15 jours) blancs et libres, de Martinho (12 ans) et Ricardo (6 ans) *pardos* et *libertos*, de Carlota (8 ans) et Manoela (2 ans et 6 mois), esclaves.

⁴ En 1878, sur 83 actes strictement individuels rédigés pendant les mois de juin, juillet et août, cinq seulement concernent des frères ou sœurs et tous sont blancs (Alcina et Emilia âgées de deux et trois ans et légitimés pour l'occasion, filles de Claudino José Barretto et Valvina Maria de Oliveira ; Maria, Amadeu et Mamide, âgés de deux ans, trois et quatre ans, enfants légitimes du Capitaine Cassiano Amaro Lopes et de Donna Maria Alexandrina d'Araújo Lopes). Deux autres actes, plus exceptionnels, enregistrent le même jour et dans le même lieu le baptême d'Augusto, fils de l'esclave Franquilina (considéré comme *ingênuo* du fait de la loi du " ventre libre ") et celui de José, fils d'Alexandro Marques de Carvalho et de Dona Maria Barbara de Sampáio Carvalho, propriétaires de Franquilina.

qui est attaché au nom d'un individu et commence à fonctionner comme un état civil. On s'en rend compte par le soin apporté à la rectification du registre lorsqu'une erreur s'est glissée dans la rédaction de l'acte ou lorsqu'une légitimation est enregistrée par une mention marginale.

Couleur de la peau, nation ou nationalité ?

Dans son étude sur l'usage des noms de nation (*nação*) dans les actes de baptême des esclaves de Rio de Janeiro au XVIII^e siècle, Mariza de Carvalho Soares¹ décrit le principe qui semble fonctionner tout au long de la période coloniale : les esclaves qui ne sont pas nés sur le sol de la colonie portugaise sont caractérisés comme *gentios* (gentils) ou désignés par la nation dont ils proviennent (*angola*, *mina*, etc.) ; ceux qui sont nés dans la colonie portugaise d'Amérique sont caractérisés par leur couleur (*preto* ou *pardo*)². Au XVII^e siècle, le terme *gentio* ne se définit vraiment que par rapport à l'effort missionnaire : il caractérise les peuples des terres de mission. Il tombe en désuétude au XVIII^e siècle. Le terme *nação* par contre s'applique aux populations qui vivent sur un territoire spécifique dans le cadre d'une organisation politique impliquant une langue, des lois, un gouvernement, etc. Pour Mariza de Carvalho Soares, il désigne des entités avec lesquelles le Portugal a eu à traiter. Ainsi, selon le point de vue qu'on adopte (terre de mission ou entité politique) *angola* et *mina* sont des *gentios* ou des *nações*, mais la Guinée semble avoir toujours été terre de *gentios*. Dans le premier XVIII^e siècle, on désigne encore du terme *gentio da Guiné* des mères d'enfants esclaves ; alors que les termes *gentio da Mina* ou *gentio de Angola* désignent plutôt des adultes venant au baptême. À partir des années 1725, le terme *nação* suivi d'un toponyme (Mina, Angola, etc.) apparaît dans les registres et celui de *gentio* disparaît progressivement. Pour Mariza de Carvalho Soares, « l'esclave est progressivement associé non plus à un projet d'expansion de la chrétienté, mais à la position géographique qu'il occupe dans les conflits générés en Afrique par le trafic négrier ou encore aux routes et ports d'embarquement qu'il a empruntés »³. Dès lors les désignations deviennent extrêmement hétérogènes et, de toute évidence, sans relation précise avec des

¹ *Op. cit.*

² L'auteur fait remarquer que ces deux dénominations de couleur, correspondant en français à « noir » et « marron », sont les seules utilisées et que les termes de *mulato* ou *negro* n'apparaissent jamais.

³ *Op. cit.*

groupes ethniques ou nationaux réels. Par contre, elles se chargent de toute une idéologie des qualités supposées de tel ou tel de ces groupes. L'opposition entre nations du sud (bantous) et nations de l'ouest (soudanais), dont l'historiographie est restée longtemps prisonnière, en est le dernier avatar avec, à partir du XIX^e siècle, des prétentions scientifiques qui n'ont pas toutes disparues dans les travaux classiques des années 1950-1980.

À Salvador, les rédacteurs des actes de baptême de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo ont conservé tout au long du XIX^e siècle, le système de classification traditionnel : ils séparent nettement les individus nés sur la terre brésilienne des individus nés en Afrique. Ces derniers sont le plus souvent désignés, dans la mention marginale même, par le terme générique « Africain » ou par leur « nation » d'origine et non par une couleur. La caractérisation par la couleur de la peau, lorsqu'elle est inscrite dans la mention marginale de l'acte, semble réservée aux seuls individus nés au Brésil y compris lorsqu'il s'agit de la couleur blanche. À l'inverse, aucun enfant né dans la paroisse n'est désigné dans la mention marginale par l'origine africaine de sa mère : d'une certaine manière, quel que soit son statut, il n'est pas étranger à la « terre des blancs ».

Par contre, dans le détail de l'acte, les choses se compliquent. Les mentions de l'origine et de la couleur se multiplient lorsqu'il s'agit d'assigner à un enfant baptisé une filiation maternelle qui le caractérise ou le stigmatise. Il devient difficile de retrouver la logique qui est à l'œuvre car chaque nouveau rédacteur, sans abandonner les manières de faire de ses prédécesseurs, y rajoute les siennes et multiplie ainsi les systèmes d'oppositions. Sur la période considérée, on peut toutefois repérer des phénomènes stables et des évolutions évidentes.

La caractérisation des esclaves adultes venant au baptême est relativement facile à analyser. Dans l'échantillon, on n'en trouve que pour les années 1828 et 1838¹. En 1828, 27 adultes sont baptisés pendant les mois de juin, juillet et août. Les trois-quarts d'entre eux sont désignés par une nation d'origine, la plupart *nagô* (16), les autres se partageant entre *benguela* (2), *cabinda* (2) et *congo* (1). Pour les 18 enfants esclaves baptisés, le rédacteur de l'acte signale deux fois

¹ Deux enfants Thereza et Francisco, sont déclarés adultes dans la mention marginale de l'acte en 1868. Ils ont respectivement 11 ans et 9 ans. Ce sont effectivement les plus âgés de l'échantillon pour cette année-là, mais rien ne laisse supposer qu'ils ne soient pas créoles.

seulement la nation de leur mère : l'une est *nagô*, l'autre *gégé* (*jeje*). En 1838, huit adultes sont baptisés, sept sont de nation *nagô* et un de nation *gégé*. On peut remarquer que le rédacteur ne précise plus dans ses actes qu'il s'agit d'adultes, sauf dans le cas de la femme *gégé*. Être désigné comme *nagô* suffit, dans la Bahia des années 1830, pour dire que l'on est venu adulte au baptême, certainement à l'arrivée d'un bateau de contrebande¹.

À l'opposé, les enfants sont, pour la plupart, caractérisés par leur couleur². La répartition des désignations à chaque période est déjà significative des quelques grandes tendances :

Tableau 3 – *Catégorisation des enfants baptisés par une couleur (pourcentages)*

Année	Enfant non caractérisé		Blanc	Pardo	Cabra	Crioulo	Effectifs
	Mère non caractérisée	Mère caractérisée comme de couleur					
1828	0,0	0,0	16,1	29,0	12,9	41,9	31
1838	1,1	1,1	33,0	19,8	7,7	37,4	91
1848	24,3	25,7	20,3	10,8	0,0	18,9	74
1858	4,5	8,9	23,9	29,9	5,9	26,9	67
1868	1,4	0,0	31,9	39,1	2,9	24,6	69
1878	0,0	8,4	37,3	33,7	6,0	14,5	83

Les enfants blancs sont sans exception désignés comme tels : le rédacteur néglige rarement de le signaler dès la mention marginale de l'acte et, souvent, l'information est répétée dans l'acte lui-même. Pour les enfants de couleur, la dénomination se répartit sur trois termes³ — *pardo*, *cabra*, *crioulo* — auxquels peut s'ajouter le qualificatif *escuro* (foncé)⁴ manifestant bien, au moins pour cette

¹ Il est possible aussi que le baptême soit la conséquence d'un changement de propriétaire (en particulier lors du passage d'une situation rurale à une situation urbaine).

² Un esclave de 13 ans est déclarée "enfant" (*parvula*) sur la mention marginale en 1848. Il est intéressant de noter qu'elle n'est pas désignée par une nation d'origine, ce qui ramène bien son statut à celui d'un enfant.

³ Le terme *cabra* n'est pas utilisé en 1848.

⁴ Le terme *escuro* apparaît une fois en 1848 associé à *crioulo* pour désigner la mère d'un enfant *liberto* de dix ans et trois fois en 1868 associé à *pardo* pour désigner des enfants de statut libre.

époque, qu'il s'agit de la désignation d'une couleur et non d'un métissage même si l'ambivalence des termes peut évidemment y renvoyer. On remarquera que les termes *negro* ou *preto* ne sont pratiquement jamais utilisés¹, pas plus d'ailleurs que le terme de *mulato*². Il y a, en fait, plus de similitudes que de différences entre *pardo*, *cabra* et *crioulo*. Certes, les dictionnaires situent les deux premiers du côté de la désignation d'une couleur (entre le blanc et le noir) et les signalent aussi comme renvoyant à l'idée de métissage. Le second est, de plus, très fortement péjoratif. *Crioulo* est par contre rapproché de *criado* dans le sens d'élevé dans la maison, sur la propriété et, donc, opposé à l'Africain venu d'au-delà de l'Atlantique. Pourtant, dans les actes de baptême de Santo Antônio além do Carmo, rien n'indique que la désignation *crioulo/crioula* n'est pas le troisième terme d'une hiérarchie de couleurs (de la plus foncée à la plus claire : *pardo*, *cabra*, *crioulo*), lié comme les deux premiers à une situation plus ou moins explicite de métissage. Il est intéressant de noter que si le terme *pardo* est de plus en plus utilisé à partir des années 1850, le terme *crioulo*, lui, décroît régulièrement tout au long du siècle, ce qui est évidemment en contradiction avec le fait qu'à cette époque la quasi-totalité des enfants présentés au baptême est créole, c'est-à-dire née au Brésil. De plus, à aucun moment le terme *crioulo* n'est associé à une couleur (*crioulo pardo* ou *crioulo cabra*) comme peut l'être le terme *africano* dans la formulation *africano pardo*³. Il est vrai qu'on ne trouve pas non plus *africano crioulo* mais cela peut s'expliquer par la dimension de métissage que la notion de *crioulo* implique et qui, dans les représentations que l'on se fait au XIX^e siècle de l'africanité des esclaves, est effectivement impossible. On peut donc conclure que la désignation par la couleur des enfants baptisés évolue d'un système complexe à quatre positions en début de siècle (*branco* opposé à *pardo*, *cabra* ou *crioulo*) à un système simplifié à deux positions (*branco* ou *pardo*) en fin de siècle complété dans quelques cas par la mention *crioulo* et plus rarement encore par la mention *cabra*.

Dans toutes les situations, c'est certainement « la couleur écrite » qui joue le rôle le plus fort dans la panoplie des caractérisations dont disposent le prêtre et

¹ *Preto*, par contre, peut être utilisé pour désigner un adulte dans l'expression *africano preto*.

² Le seul enfant désigné comme *preto* dans l'échantillon est un petit João, enfant naturel âgé de trois mois, baptisé en 1838 et désigné comme *preto forro*.

³ L'expression *africano preto* se trouve une fois dans l'échantillon.

son greffier. Si la mention « esclave » est directement discriminante, la mention d'une couleur fonctionne, elle, comme la mémoire rigoureuse du passé de chaque famille et de la relation définitive qu'une lignée entretient avec l'esclavage de ses ancêtres. Elle ne s'efface plus et accompagne le nom écrit, en dépit du choix que font ceux qui sont ainsi caractérisés de le taire ou de le revendiquer. Elle est un terrible pouvoir que l'Église partage avec les officiers du recensement, les notaires, les secrétaires de toutes les administrations, les juges, etc.

Avoir un nom

La construction du nom propre, dans la péninsule ibérique, obéit à partir de l'époque moderne à un principe simple. Le nom de baptême (prénom) est suivi du nom de famille de la mère et de celui du père (ou d'une partie d'entre eux), l'ordre de ces noms pouvant varier selon que l'on se trouve en Espagne ou au Portugal. Au mariage, les femmes ajoutent à leur nom l'un de ceux de leur mari (le plus souvent le nom de la filiation paternelle) et, éventuellement, retranchent leur nom maternel. Tout individu porte donc en principe un prénom et au moins deux noms. Au Brésil, la réalité est plus souple. Aujourd'hui encore, il n'est pas rare que, sur leurs documents officiels, des frères et sœurs de même père et de même mère aient des noms différents composés en puisant dans le riche répertoire familial de leur lignée puis, au moment du mariage, dans celui de leur mari.

L'étude des registres de baptême¹ montre que cette situation a évolué tout au long du XIX^e siècle et que l'onomastique brésilienne contemporaine est le fruit d'une véritable diffusion dans tout le corps social d'usages qui, dans le passé, ont été beaucoup plus contrastés.

La lecture des registres de Santo Antônio além do Carmo permet de mettre en évidence deux phénomènes : d'une part l'attribution du prénom qui peut concerner un enfant ou un adulte (dans ce dernier cas, à cette époque, il est toujours esclave), d'autre part l'usage d'une dénomination dans la vie adulte, donc postérieure au baptême mais déclarée à cette occasion. On pourrait donc s'attendre à découvrir dans les registres d'un côté un dispositif d'attribution d'identité chrétienne centré sur le prénom (enfants en général, adultes esclaves),

¹ Contrairement à ce que l'on peut attendre, les registres de mariages sont moins intéressants que ceux de baptêmes car, dans ces derniers, les époux portent encore leur nom d'avant le mariage.

de l'autre l'utilisation par les adultes, quelles que soient leurs conditions, de tous les marqueurs d'une identité complexe associant prénoms et noms. En fait, la réalité est beaucoup plus diversifiée.

Au début du XIX^e siècle, les actes de baptême révèlent un système de dénomination fondé sur trois oppositions : adulte / enfant ; homme / femme ; de condition libre / de condition servile. Les enfants sont désignés, lors du baptême et quel que soit leur âge, par leur seul prénom et celui-ci est, dans la plupart des cas, un prénom simple. Il en est de même pour les esclaves, qu'ils soient enfants ou adultes, hommes ou femmes. Les adultes de sexe masculin et de statut libre, à l'opposé, sont désignés par un prénom (quelquefois double) et, le plus souvent, par plusieurs noms de familles (quelquefois précédés d'un titre). On peut considérer que la quantité de noms de familles est directement proportionnelle au statut social. Ainsi, en juillet 1838, au baptême du petit Pedro, fils légitime de Egas et Joanna, esclaves mariés et dotés malgré leur mariage de leurs seuls prénoms, le propriétaire bienveillant de cette famille exceptionnelle est désigné d'un titre suivi d'un prénom et de trois noms de famille : Capitaine Joaquim Borges de Figueiredo Nabuco. Plus raisonnablement, le père libre et blanc de la petite Izabel baptisée en juillet 1838 ne porte qu'un prénom et un nom, Joaquim Gomes ; il est vrai qu'il n'a pas jugé bon de se marier avec la mère de son enfant.

Entre les enfants et les esclaves d'un côté et les adultes hommes libres, de l'autre, les femmes libres peuvent être dénommées sur les actes de multiples façons. Une seule situation leur est interdite : n'avoir qu'un prénom, ce qui les ramènerait au statut d'enfant ou d'esclave. Lorsque le cas se présente — et ce n'est pas rare, même pour des femmes blanches — elles tournent la difficulté en ajoutant à leur prénom un deuxième prénom et/ou, plus fréquemment, la spécification de la dévotion de leur saint patron ou de leur sainte patronne. Elles s'appellent ainsi Maria da Conceição, Zeffirina do Carmo ou encore Maria Angelina do Triumpho. La fréquence du prénom Maria et le nombre important de dévotions spécifiques de la Vierge rend particulièrement aisé ce subterfuge. On peut ainsi voir se construire des dénominations féminines faites d'adjonctions de prénoms et de dévotions qui, à la génération suivante, sont re-découpées en prénoms et noms, ces derniers devenant des noms de famille qui peuvent passer aux hommes. Lors du baptême, « en péril de vie » du petit Manoel fils légitime de

Manoel José de Alaceno et de Maria Joaquina do Amor Divino, le témoin¹ se dénomme José Joaquim de Santa Anna. Si le petit Manoel avait vécu, il aurait pu devenir Manoel de Alaceno do Amor Divino. Toutefois, ces dénominations restent rares chez les hommes (sauf chez les ex-esclaves) et deviennent exceptionnelles dès que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale. Dans une étude ancienne effectuée en 1970 sur 3.879 donneurs de sang dans l'état de Bahia², José Tavares-Neto et Eliane S. Azevedo avaient montré qu'il existe une corrélation très largement significative entre l'ascendance africaine et le fait de porter comme nom de famille le nom d'une dévotion. À l'inverse, elle est négative pour les hommes d'ascendance européenne.

Comment accède-t-on à un nom lorsqu'on est esclave ? Les enfants nés esclaves obéissent à la règle commune : ils n'ont qu'un prénom. L'étude de la dispersion des prénoms chez les enfants nés libres et chez les enfants nés esclaves ne montre pas d'usages spécifiques. Au début du siècle, libres ou esclaves, les filles s'appellent Maria et les garçons José. Plus tard, Manoel, Joaquim ou João le disputent à José alors que Maria reste toujours très largement en tête. Les jumeaux s'appellent Cosmo et Damião, qu'ils soient libres ou esclaves. Les adultes arrivés d'Afrique sont affublés de prénoms chrétiens le plus souvent identiques à ceux des enfants, tout juste remarque-t-on, dans leurs cas, la sur-représentation de prénoms venus des humanités classiques (Ovídio, Cariolano, Erculina, Hermes) comme si, malgré les recommandations du Concile de Trente, on répugnait à les ancrer véritablement dans la chrétienté. L'utilisation d'une dénomination redoublée, lorsqu'on parvient à la faire enregistrer sur un registre administratif, notarial ou ecclésiastique, est très certainement l'un des actes majeurs de l'accès à une première ébauche d'état civil³. Or, cela vaut pour les esclaves comme pour les femmes. À la différence de ces dernières, l'accès à l'âge

¹ Dans le cas des baptêmes d'enfants ou d'adultes « en péril de vie » ou en « extrême nécessité », le prêtre se contente de poser les Saintes Huiles et les parrains devenus inutiles sont désignés comme de simples témoins (*Assistirão à imposição o ...*)

² José Tavares-Neto, Eliane S. Azevedo, « Family Names and ABO Blood Group Frequencies in a Mixed Population of Bahia, Brazil », *Human Biology*, 50, 3, Sept. 1978, p. 361-367.

³ Les deux seuls enfants ayant un prénom double dans mon échantillon sont une petite fille libre mais créole baptisée en 1858 du nom de Maria Lucia et une *ingênu*a baptisée en 1878 du nom de Francisca da Paixão.

adulte et au mariage n'est pas suffisant pour les premiers. Beaucoup d'entre eux mourront sans y être parvenus.

Peut-on avoir un prénom double lorsque l'on est encore esclave ? Le cas ne se présente pas dans notre échantillon¹. Ainsi, Manoel et Serina qui sont les parents mariés du petit Josino baptisé le 5 juin 1838 n'ont encore que leur seul prénom malgré leur mariage. Miguel et Maria qui eux ne se sont pas mariés mais ont bénéficié d'une manumission alors qu'ils étaient des esclaves de première génération nés sur le sol africain, sont dans la même situation lorsqu'ils conduisent leur petit Paulo aux fonds baptismaux le 10 juin de la même année. À l'inverse, on peut considérer que les deux seuls enfants de l'échantillon portant un nom double sont précisément des petites filles libres mais dont la lignée s'ancree dans l'esclavage : la mère de Maria Lucia baptisée en 1858 est créole (c'est-à-dire descendante d'esclave et elle-même née sur le sol brésilien) ; la mère de Francisca da Paxião, baptisée *ingénua* en 1878, est encore esclave mais, fait exceptionnel, a déjà elle-même acquis un deuxième prénom même s'il n'est que de dévotion².

Par contre, aussitôt a-t-on acquis sa liberté, même sous condition, que le prénom se voit grossi d'un deuxième prénom ou, plus rarement, d'un véritable nom familial dont on ne parvient pas à savoir à qui il a été emprunté. Dans les registres de baptême, c'est du côté des parrains et des marraines qu'apparaissent précocement ces noms redoublés. En effet, s'il est exceptionnel que des esclaves voient leurs maîtres se proposer comme parrains de leurs enfants, il n'est pas rare que se trouvent, dans leur entourage, des ex-esclaves plus ou moins récemment affranchis pour jouer ce rôle, aujourd'hui encore essentiel au Brésil³. Dans notre échantillon, il faut toutefois attendre la décennie 1840 pour que ce phénomène se

¹ Ce n'est toutefois pas impossible. J'en ai trouvé plusieurs dans les registres notariaux de Bahia enregistrant les lettres d'affranchissement d'esclaves à l'occasion de la guerre du Paraguay.

² Peut-être faut-il voir là un effort pour marquer de manière particulièrement évidente l'effort fait sur au moins deux générations pour sortir de la stigmatisation de l'esclavage (effort non nécessaire pour une famille ayant toujours été libre).

³ Sur les usages du parrainage au XVIII^e siècle dans la Bahia, voir Stephen Gudeman et Stuart Schwartz, *op. cit.*

manifeste¹. On en trouve un bon exemple dans un baptême collectif d'adultes, un des derniers inscrits dans les registres², où l'on voit rassemblés dix-neuf parrains ou marraines de toutes conditions (libres, affranchis ou esclaves). Les hommes ou les femmes esclaves n'ont toujours qu'un prénom (Agostinho, Vandelina, Moizes, João), mais les affranchis manifestent de nombreuses combinaisons de prénoms et noms :

- encore un simple prénom comme Maximiano,
- deux prénoms comme Gregório Antônio ou Maria Martinha,
- un prénom ou deux prénoms suivis d'une dévotion comme Bernardo de S. José ou Raimunda Maria da Conceição,
- un prénom suivi d'un seul nom comme Thomas Dourado, Maria Dourado³ ou Anna Borges,
- un prénom suivi de deux noms comme Rozeiro Perreira Lima.

Plus tard, le phénomène s'accroît encore et nombreux sont les parrains et marraines qui portent des noms composés complexes.

Lorsque l'on s'intéresse aux parents, la situation évolue plus lentement. En effet, le phénomène de sur-sélection sociale qui caractérise la recherche de parrains ne peut plus se manifester dans ce cas. Les parents appartiennent à des lignées qui sont plus ou moins avancées sur le chemin de la conquête d'un nom écrit complexe.

On peut dresser le tableau des parents d'enfants baptisés en séparant d'un côté les hommes et les femmes libres et blancs et de l'autre les hommes et les femmes de couleur qui peuvent être soit libres, soit *forros* (c'est-à-dire ayant

¹ Notons une exception en 1828, le parrain de deux esclaves adultes, Abram et Rozalina, baptisés le 28 juin 1828 est un *forro* (affranchi) qui se dénomme déjà Francisco da Silva Pimentel.

² Les douze esclaves sont amenés au baptême par leur propriétaire, Joaquim Preto Dourado, qui s'est déjà manifesté pour de semblables actions dans la décennie précédente et qui pourrait donc être un négociant.

³ La proximité de ces deux noms et de celui du propriétaire des esclaves (Dourado) laisse supposer soit que l'on se trouve en face d'ex-esclaves qui ont pris le nom de leur maître, soit — et le cas paraît plus probable — que l'on se trouve face à une communauté d'ex-esclaves devenus négociants (le nom de Preto ajouté à Dourado pour celui qui se déclare propriétaire en est un possible indice).

bénéficié d'une manumission par le biais d'une lettre d'affranchissement ou *carta de alforia*), soit encore esclaves. Jusqu'en 1838, le partage est simple : aucun des parents de couleur ne porte de nom complexe, seuls les parents blancs bénéficient d'un nom complet ou d'une accumulation de prénoms et de dévotions pour les femmes. En 1848, on remarque deux femmes *forras* se prénommant Maria qui ont dû adopter, lors de leur affranchissement, l'une la mention d'une dévotion (Maria da Conceição), l'autre un second prénom (Maria Petronilha). En 1858 apparaissent les premiers noms composés chez les parents de couleur de condition libre. C'est le cas d'un couple marié (José Gabriel et Francisca Martinha) qui se sont contentés l'un et l'autre d'accoler des prénoms, et d'une mère non mariée qui porte, elle, un prénom double mais un nom simple, Julia Maria da Silva, comme si ses ascendants n'avaient jamais connu le mariage. En 1868, cette situation devient la règle. Toutes les mères de condition libre et le couple marié qui a le même statut ont un nom complexe composé de trois unités :

- deux prénoms et une dévotion (Maria Francisca da Mercês, Juliana Maria da Santa Anna, Maria Innocência da Conceição, Elizia Hora da Boa Morte et, pour le couple : Sabino Florencio do Sacramento et Felismina Maria da Conceição),
- deux prénoms suivis d'un nom (Maria Simão de Souza¹).

Les parents *forros* continuent à se doter d'un deuxième prénom, mais cette fois, chez les femmes, il n'est pas pris dans une dévotion (Maria Salome ; Tranquilina Victoriana) alors qu'il continue à l'être chez les hommes (São Miguel est le nom du père de l'enfant de Tranquilina Victoriana). Toujours dans la même année, une nouvelle femme *forra* se présente avec un nom complet : Maria Portella. Comme pour Julia Maria da Silva, l'acte de baptême ne signale pas le nom d'un père.

En 1878, on assiste à une véritable explosion de l'onomastique des parents de couleur. Ils utilisent maintenant tous les types de construction possibles depuis le prénom unique de quelques femmes esclaves jusqu'à des amoncellements de quatre dénominations chez des femmes *libertas* ou libres. On peut en dresser un tableau :

¹ On pourrait retrouver là une habitude qui persiste encore aujourd'hui dans les *sertões* de la Bahia et qui consiste à appeler un enfant de son prénom suivi des prénoms et quelquefois des noms de son père.

Tableau 4 – *Dénomination des femmes de couleur (mères) dans les actes de baptêmes de 1878*

Prénom	Prénom Dévotion	Prénom Prénom	Prénom Prénom Dévotion	Prénom Prénom Prénom	Prénom Prénom Nom	Autres (4 items)
Virginia	Maria do Bomfim	Maria Guithermina	Maria Braz de Deos	Andrea Maria Luis	Maria Saloméa de Souza	Maria Joaquina do Carmo Perreira
Juliana	Emiliana dos Reis	Sabina Thomacia	Marciana Maria da Conceição	Guithermina Maria Leandra	Bernarda Celestina Ferreira	Izabel Maria Clara da Conceição
Marcelina	Luiza Dias dos Santos		Anna Maria do Sacramento		Josefa Maria de Brito	
Agostina	Maria da Conceição		Virgina Julia das Virgens			
Justa			Mariana Maria da Conceição			
Maria			Maria Clemencia de Jesus			
Laurinda			Valeria Maria da Conceição			
Agostinha			Maria Alexandrina do Amor Div.			
Franquilina			Eudoxia Maria da Purificação			
Maria			Juliana Maria da Conceição			
			Melchiade Maria de S. Anna			
			Benta Maria do Nascimento			
			Maria Honorata de Santa Anna			
			Justina Joaquina de Santa Anna			
			Placida Maria da Conceição			
			Luciana Maria de Santa Anna			

On voit très nettement, chez les femmes de couleur de statut libre ou affranchi que la norme est devenue, comme chez les femmes blanches du début du siècle, un système à trois unités composé de deux prénoms et d'une dévotion. Les femmes qui disposent d'un vrai nom sont encore rares, qu'elles le composent avec un, deux ou trois prénoms situés en avant. Chez les femmes blanches, le nom est par contre déjà devenu la règle. Il reste aux femmes de couleur descendantes d'esclaves à conquérir une filiation paternelle et une filiation maternelle écrites. Il y faudra encore quelques générations.

CONCLUSIONS

Cette étude est évidemment un premier constat. Elle doit être complétée par l'analyse des processus par lesquels les esclaves et les ex-esclaves se donnent une identité progressivement plus complexe grâce aux dénominations qu'ils s'approprient tout au long de leur vie. Il y faut des analyses généalogiques minutieuses des familles qui feront l'objet d'une prochaine enquête. Il apparaît déjà clairement que le contrôle — et la violence symbolique — qui se manifeste à l'occasion du baptême des esclaves en terre brésilienne se caractérise par la volonté affichée par la société esclavagiste et l'Église de les maintenir dans l'état d'enfance (avoir un seul prénom). Pourtant, pour des raisons qui restent à déterminer, cette situation n'est pas totalement irréductible et l'on voit des

esclaves conquérir un nom plus complexe avant même d'avoir acquis la moindre parcelle de liberté. Le mariage lui-même, lorsqu'il est autorisé, n'en est pas la clé, ce qui laisse supposer des processus plus subtils dont il faut certainement chercher les raisons du côté de la relative indépendance des esclaves urbains, en particulier des esclaves de rapport (*de ganho*).

Dans l'accès au nom propre, les esclaves apparaissent suivre des cheminements peu différents des femmes en général, en particulier lorsque celles-ci appartiennent aux classes les plus populaires. Comme elles, c'est par la complexification du prénom plutôt que par la filiation qu'ils enrichissent leur dénomination et, ensuite, la transmettent. Ainsi, les noms de famille liés à l'une des multiples dévotions des paroisses bahianes ne sont pas de simples inventions mais plutôt des spécifications du prénom qui ensuite s'en détachent. On s'appelle José Nascimento parce que l'un de ses ancêtres, homme ou femme, a un jour adjoint cette dévotion à son prénom : Manoel do Nascimento ou Rosa do Nascimento.

L'accès à des patronymes d'origine portugaise pour les ex-esclaves (plutôt que pour les esclaves eux-mêmes dont nous avons vu que le cas est très rare) reste plus complexe à comprendre. L'hypothèse souvent évoquée de l'emprunt du nom de l'ancien propriétaire n'est pas aussi décisive que l'on a bien voulu le croire dans la perspective d'une vision paternaliste de l'esclavage brésilien. Domingos Fortunato et Guilhermina Rosa da Souza sont plutôt des exceptions. L'emprunt discret d'un prénom pourrait être plus fréquent que l'emprunt direct d'un nom de famille. Toutefois, il n'est pas impossible de faire l'hypothèse que l'accès à un nom portugais se fait par les femmes à l'occasion des liens qu'elles contractent dans les milieux populaires des villes où esclaves de rapport, affranchis et blancs pauvres multiplient des alliances, le plus souvent non sanctionnées par un mariage. Il faut toutefois souligner que, dans les registres de baptême, que l'on soit parents ou parrains, le nom écrit des esclaves et des ex-esclaves ne retrouve jamais ses origines de la « terre des noirs » même si, comme de nombreux historiens l'ont montré ces dernières années, la mémoire de l'Afrique ressurgit sans cesse dans les pratiques quotidiennes¹. Les stratégies de

¹ Signalons encore un livre récemment paru qui fait une place à la question de la signification du baptême des esclaves en reprenant en grande partie les positions de Sandoval : James H. Sweet, *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill and London, The University of North

reconquête d'une identité passent par d'autres voies que celles de la mémoire. Comme Hebe Mattos l'a montré à propos de la couleur de la peau dans les années qui suivent l'abolition, c'est le silence qui s'installe pour de nombreuses années sur l'onomastique africaine des descendants d'esclaves du Brésil.

Sortir de l'esclavage est aussi conquérir un nom riche de toutes les filiations qui installent un individu non seulement dans une identité mais, de plus, dans des sociabilités familiales explicites. Les esclaves de la paroisse de Santo Antônio além do Carmo, comme bien d'autres, laissent aux scribes de l'Église le soin de noter ces conquêtes dans leurs registres. Pour ces derniers, le souci de signaler avec la plus grande attention tous les stigmates hérités de la captivité (statut, couleur de la peau) s'accompagne de la plus grande tolérance à l'égard de ces noms bricolés avec les dévotions de la paroisse ou les unions illégales. Si les écritures gardent toutes les traces de l'esclavage, elles manifestent, malgré elles, les minuscules conquêtes symboliques de la liberté.