

DOMINGOS PEREIRA SODRÉ, UN PRÊTRE AFRICAÏN DANS LA BAHIA DU XIX^e SIÈCLE*

João José REIS**

Le 25 juillet 1862, un vendredi, à quatre heures et demie de l'après-midi, la police de la capitale de la province de Bahia s'assure, dans sa maison, de la personne de Domingos Sodré, affranchi né en Afrique, de nation Nâgo¹. Son âge est estimé à 70 ans environ. Un employé de la douane, José Egidio Nabuco, venait de le dénoncer au chef de la police de la province de Bahia pour recel et sorcellerie (*feiticiaria*). Ce dernier, João Antonio de Araújo Freitas Henriques, avait pris l'affaire au sérieux et avait donné l'ordre de procéder à l'arrestation de cet individu présumé dangereux. Pompílio Manuel de Castro, commissaire de district (*subdelegado*) par intérim dans la paroisse de São Pedro Velho (Saint-

* Cet article est le résultat partiel d'une recherche appuyée par le CNPq (Conseil National de la Recherche) brésilien. Traduction : Jean Hébrard (EHES). Pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte je remercie les membres du groupe de recherche *Escravidão e Invenção da Liberdade* (Programme de post-graduation en histoire de l'Université Fédérale de Bahia – UFBA). Neuracy Moreira et Anadora Andrade m'ont aidé lors de la collecte des données. Alberto da Costa e Silva, Claudia Trindade, Gabriela Sampaio, Hendrik Kraay, Isabel Cristina F. dos Reis, Jean Hébrard, Karin Barber, Kristin Mann, Luís Nicolau Parés, Paulo Farias, Renato da Silveira, Ricardo Tadeu Caïres, Wlamyra Albuquerque m'ont suggéré des sources ou des éléments bibliographiques nouveaux ou m'ont fait part de leurs commentaires. À l'invitation de Sueann Caulfield, Peter Beattie et Linda Lewin, des parties du texte ont été présentées en conférence et discutées, respectivement à l'Université du Michigan (Ann Arbor), à Michigan State University (Lansing) et lors d'une table ronde du XXVI^e Congrès de la *Latin American Studies Association* en mars 2006.

** João José Reis est professeur à l'Université Fédérale de Bahia (UFBA).

¹ Dans la Bahia, les Nâgôs sont les Africains de langue yoruba.

Pierre-le-Vieux), où demeurait Domingos, avait été chargé de l'opération². Il s'était entouré des deux inspecteurs de quartier, José Thomas Muniz Barreto et Adriano Pinto Pinheiro. Le lieutenant-colonel commandant le corps de police l'avait aussi accompagné avec quelques policiers armés³.

Le chef de la police Henriques savait où l'on pouvait trouver Domingos. L'employé des douanes lui avait donné les informations nécessaires. Il fallait se rendre, lui avait-il dit, dans une habitation à étages (un *sobrado*) située au numéro 7 de la *ladeira* de Santa Tereza (montée de Sainte-Thérèse). La rue débouchait en face du couvent du même nom, un édifice majestueux qui, à cette époque, abritait le grand séminaire de l'archevêché. C'était donc tout près de ce lieu où se formaient les prêtres catholiques de la Bahia, qu'une maison bien plus modeste abritait des rituels religieux africains. Henriques avait précisé au commissaire que la maison avait quatre fenêtres « avec des pots de fleurs sur le rebord, et qu'elle communiquait par l'arrière avec les maisons de la rue située en dessous, du côté de la mer ». Le détail était important. Soucieux de l'ordre public, le chef de la police avait envoyé son subordonné « surveiller les jardins pour que l'opération se déroulât sans difficultés, que les personnes trouvées dans cette maison fussent appréhendées et immédiatement conduites à

² Pendant l'Empire, le Brésil est divisé en provinces (correspondant à peu près aux actuels états). C'est du pouvoir provincial que dépendent la plupart des institutions et administrations. La police de la province est dirigée par un chef de police (*chefe de policia*) qui est en général docteur en droit. Dans la capitale, Salvador, c'est un commissaire (*delegado*) qui est compétent dans la ville. Un autre commissaire a la charge des environs. Des commissaires de district (*subdelegados*) agissent sur un territoire défini par les frontières des paroisses (il peut y avoir plusieurs districts dans une paroisse étendue). Il y a enfin des inspecteurs (*inspectors*) qui veillent sur un quartier (*quarteirão*) qui correspond à peu près à ce que l'on appellerait aujourd'hui un « bloc », c'est-à-dire un ensemble de maisons situées entre quatre rues.

³ Cet incident a déjà été étudié par Rachel E. Harding dans *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 50-51, 93-96, et 193-204. Il y a quelques omissions et quelques erreurs de transcription dans les documents qu'elle cite en référence.

l'établissement pénitentiaire de la ville (*casa de correção*) avant que la population voisine ne se rassemblât comme il arrive en de pareilles occasions ». Henriques avait appris que les réunions suspectes présidées par Domingos avaient lieu d'habitude le mardi et le vendredi. Or, ce fut un vendredi que l'ordre fut rédigé et il fut exécuté le jour même⁴.

L'AFFRANCHI DOMINGOS SODRÉ

Dans les divers documents que j'ai consultés, le nom du « sorcier » africain est donné de diverses manières : Domingos Sodré (ou Sudré), Domingos Sodré Pereira, ou encore Domingos Pereira Sodré. Cette instabilité des dénominations pourrait être le reflet de la précarité du statut juridique des affranchis dans la société brésilienne du XIX^e siècle⁵. Amenés de force au Brésil comme esclaves, les Africains, lorsqu'ils étaient affranchis, devenaient des étrangers privés de plusieurs des privilèges afférents à la citoyenneté brésilienne. Ils ne disposaient pas des mêmes droits que ceux qui avaient été concédés aux esclaves créoles et métis nés sur le sol national lorsqu'ils bénéficiaient d'une manumission⁶. Dans ces

⁴ Le chef de la police au commissaire de São Pedro, 25 juillet 1862, Archives publiques de l'état de Bahia (dorénavant APEBa), Police, Correspondance expédiée, 1862, vol. 5.754, folios 214v-215.

⁵ J'ai choisi d'adopter la graphie Sodré et le nom Domingos Sodré qui sont ceux qui apparaissent le plus souvent dans les archives.

⁶ L'opposition Africain (*africano*) / Créole (*crioulo*) distingue en portugais les personnes noires selon qu'elles sont nées en Afrique ou au Brésil. Toutefois, du fait du métissage, de nombreuses personnes de couleur nées sur les terres américaines sont désignées dans les actes administratifs et dans la vie quotidienne par la couleur de leur peau. L'Africain est toujours perçu comme noir (*preto*) et les deux termes peuvent être synonymes. Le Créole est lui aussi « noir », mais à ses côtés peuvent exister des gens désignés comme *pardos* (bruns), *mulatos* (mulâtres) ou *cabras* (métis de *pardo* ou de mulâtre et de Noir), *moreno* (brun clair), etc. [La traduction en français de ces termes pose un problème majeur dans la mesure où, dans la grammaire, l'usage traditionnel de la majuscule pour les termes de « Noir » et de « Blanc » lorsqu'ils ont une dimension « raciale » (sic) conduit à placer les catégories intermédiaires – métis, mulâtre, etc. – normalement dépourvues de majuscules sur un autre registre lui aussi fortement « racialisé » mais cette fois dépréciatif. Nous avons

conditions, il n'est pas surprenant qu'ils aient cherché la protection de leurs anciens maîtres. Ces derniers devenaient les patrons (*patronos*) des esclaves à qui ils avaient accordé une manumission. L'expression était courante dans le Brésil esclavagiste et caractérisait une situation prévue par la loi : l'affranchi ne pouvait manquer de loyauté à celui qui « patronnait » sa liberté sous peine d'être ramené à sa condition d'esclave. Pour consolider symboliquement ces liens de dépendance et de protection, les affranchis prenaient fréquemment le nom de famille de leurs anciens maîtres⁷.

Domingos portait un nom prestigieux, celui du domaine (*morgado*) Sodré, fondé en 1711 par le maître de camp Jerônimo Sodré Pereira⁸. Quand Domingos fut amené comme esclave dans la Bahia, probablement dans les années 1810, le domaine était administré par le colonel Francisco Maria Sodré Pereira, qui avait servi pendant la guerre d'indépendance de la Bahia à la tête du Bataillon d'Honneur Impérial des Chasseurs. La famille avait donné son nom à la rue du Sodré qui coupe la montée de Santa Tereza où habitait Domingos. Nous ne savons pas exactement à quoi l'esclave était employé. Il déclara qu'il travaillait dans la plantation de cannes à sucre

donc choisi de mettre la majuscule à tous les substantifs désignant des catégories d'hommes ou de femmes définies par la couleur de la peau ou par le type de métissage qu'on leur suppose, catégories qui sont évidemment des constructions culturelles et sociales et non des identités biologiquement fondées – NDT].

⁷ Sur la logique sociale de la dénomination des esclaves et des affranchis dans la Bahia de cette période, voir Jean Hébrard, « Esclavage et dénomination: imposition et appropriation d'un nom chez les esclaves de la Bahia au XIX^e siècle », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 53-54, 2003, p. 31-92. Sur la précarité de la situation juridique et politique des Africains affranchis dans le Brésil impérial voir Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e a sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985 et João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, chap. 15 et 16.

⁸ Un *morgado* en droit portugais est un ensemble de biens (meubles et immeubles) qui ne peut être divisé, dont l'aîné des descendants du propriétaire est héritier de la plus grande part et administrateur de la totalité et dont les enfants puînés sont pour une petite part usufruitiers (NDT).

(*engenho*) Trindade à Santo Amaro, riche région sucrière du Recôncavo bahianais⁹. Il est probable qu'il ait été plus tard affecté au service de la résidence urbaine de son propriétaire à Salvador. Le commissaire qui l'avait arrêté avait précisé dans son procès-verbal que Domingos avait acquis sa liberté en 1836 du colonel Francisco Maria, mort en 1835. S'il avait bien été esclave du colonel, au moment de sa manumission il était déjà devenu la propriété du major Jérônimo Sodré Pereira, aîné des fils de Francisco Maria et administrateur du domaine. Je n'ai pas encore trouvé la lettre de manumission de Domingos mais, dans un répertoire des affranchissements enregistrés entre 1836 et 1841, son nom figure aux côtés de celui de Jérônimo Sodré¹⁰. Ceci confirme ce que Domingos avait déclaré dans son propre testament¹¹.

Le maître de Domingos est un personnage intéressant. Éduqué en Angleterre, il était attaché à la Maison impériale comme chevalier de l'Ordre du Christ. Il ne s'était pas marié. Il avait un domicile à Salvador, le *solar* des Sodré¹², cependant il préférait habiter la plantation de Santo Amaro où il vivait en concubinage avec plusieurs esclaves dont il avait eu des enfants –trois filles et cinq fils– qu'il avait reconnus devant notaire et auxquels il avait donné son nom. À la mort du major, en 1881, cette situation avait été à l'origine de violents conflits familiaux. Ses frères et ses neveux confrontés à la dévolution d'un domaine qui risquait de leur

⁹ Le Recôncavo est le riche littoral alluvial que baigne la baie de Tous-les-Saints à l'entrée sud de laquelle Salvador a été érigé. Propice à la culture de la canne à sucre, il est, depuis le XVII^e siècle, la source principale de revenus des grandes familles de la capitale (NDT).

¹⁰ APEBa, Index des lettres d'affranchissement (*Índice de cartas de liberdade*), vol. 2.881. Ce document ne donne que le nom de l'affranchi et celui du propriétaire et renvoie à la page correspondante d'un autre registre où sont copiées les lettres d'affranchissement et qui semble avoir disparu, registre à ne pas confondre avec les Livres d'enregistrement des notaires (*Livros de Registros dos Tabeliães*).

¹¹ APEBa, Documents judiciaires. Testaments (*Judiciária. Testamentos*), n° 07/3257/01.

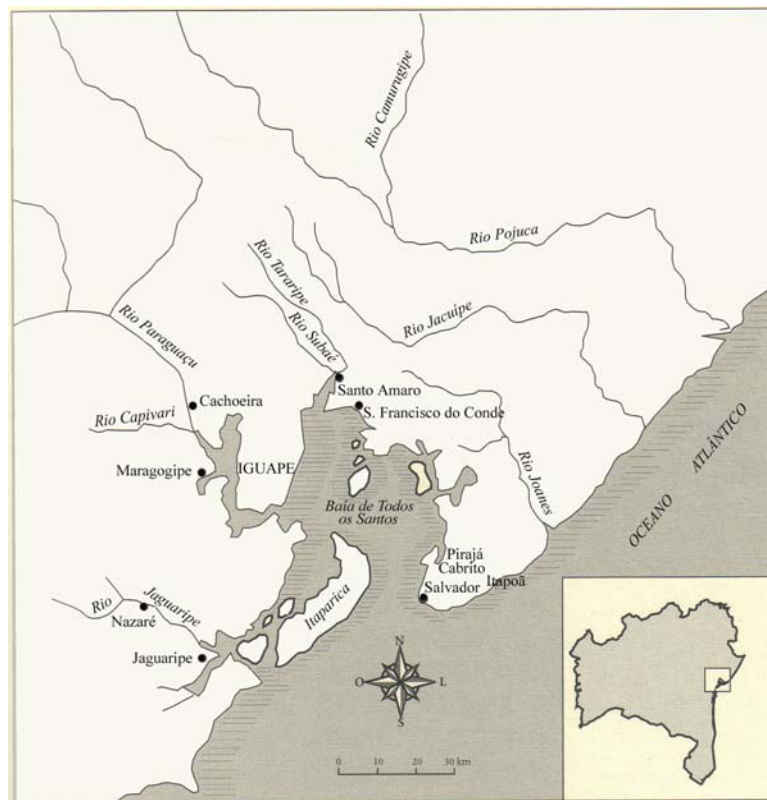
¹² Un *solar* est un édifice colonial urbain important qui comporte de luxueux appartements mais peut aussi avoir des dépendances utilisées à des fins commerciales. On le désignerait en France comme un hôtel particulier.

échapper en avaient pris l'initiative. Il est vrai que sa fortune avait été évaluée à presque cent *contos* (cent millions) de réis. Elle était constituée de propriétés urbaines (dont deux grands hôtels à Salvador : le Francez et le Paris) et de propriétés rurales. Parmi ces dernières, il y avait la plantation Saint-Jean qui, peu de temps après la mort du major, fut occupée par ses enfants : ils s'armèrent pour défendre un héritage dont ils se pensaient les bénéficiaires directs. En fait, ils en furent rapidement délogés par la force et perdirent définitivement tous leurs droits cinq ans plus tard à l'issue du procès qui s'ensuivit. Certains de ces fils ou de ces filles auraient pu être des descendants de captifs arrivés d'Afrique dans le même bateau que Domingos ou, du moins, d'esclaves ayant travaillé dans les mêmes plantations¹³.

Les années pendant lesquelles Domingos vécut comme esclave dans la Bahia furent particulièrement agitées. À partir de 1807 le Recôncavo, Salvador et ses environs connurent une trentaine de conspirations et de révoltes d'esclaves. À Santo Amaro où Domingos était captif, ainsi que dans la commune voisine de São Francisco do Conde, il y eut des soulèvements en 1816, 1827 et 1828 (deux cette année là). Le 25 janvier 1835, au petit matin, Salvador, fut réveillé par la révolte des Malês qui, durant plusieurs

¹³ APEBa, Documents judiciaires, Inventaires (*Judiciária, Inventários*), 09/4064/10. Sur la famille Sodré, voir : Mario Torres, « Os morgados do Sodré », *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, n° 5, 1951, p. 9-34 ; Mario Torres, « Os Sodrés », *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, n° 7, 1952, p. 89-149 et Dain Borges, *The Family in Bahia, Brazil, 1870-1944*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 60, 123, 259-251. Jerônimo Sodré Pereira avait un neveu qui portait les mêmes noms et le même prénom que lui. Ce médecin qui fut aussi un homme politique alors qu'il était encore étudiant, en 1852, avait fondé avec quelques collègues de la faculté de médecine de la Bahia l'éphémère Société abolitionniste du 2 juillet. Sur cet autre Jerônimo, voir Jailton Lima Brito, *A abolição na Bahia, 1870-1888*, Salvador, Centro de Estudos Baianos/Edufba, 2003, p. 106-107. Le conflit familial peut être éclairé par les documents se trouvant aux APEBa, Documents judiciaires, Inventaires (*Judiciário, Inventários*), n° 09/4064/10. Sur cette affaire, voir aussi Mario Torres, « Os morgados », *op. cit.*, p. 22-26, en se rappelant toutefois que l'auteur est un descendant de la « famille légitime » et qu'il est totalement partial sur ce sujet.

heures, sema la panique dans la ville où, à cette date, Domingos vivait. Les jours suivants, alors que la police recherchait des suspects, la communauté africaine fut victime d'une violente répression. La brutalité policière répondait à la peur qui s'était emparée de la cité lorsque l'on avait pris conscience que les esclaves pourraient à nouveau se révolter.



La baie de Tous-les-Saints et le *Recôncavo* bahianais

Les Noirs de nation Nagô, celle de Domingos, jouèrent un rôle important dans ce cycle de révoltes, particulièrement dans celles qui éclatèrent pendant les années 1820 et 1830. En 1835, par exemple, ce

furent des Nagôs musulmans qui organisèrent le soulèvement. D'autres Nagôs non islamisés se joignirent à eux. Toutefois, les musulmans ne furent pas toujours à l'initiative des mouvements de résistance. Ainsi, en 1826, la révolte du *quilombo*¹⁴ d'Urubu fut lancée par des gens qui, comme Domingos, révéraient les *orixás*, les dieux africains de la tradition yoruba. Nous ne savons pas comment Domingos se comporta lors de ces événements. Dans la mesure où il obtint son affranchissement un an à peine après la révolte des Malês, il est possible d'imaginer qu'il fut un esclave loyal, obéissant et travailleur. Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'accommodait de sa situation, mais simplement qu'il avait choisi d'autres moyens pour échapper à son asservissement. L'année suivante, en 1837, alors qu'il était déjà un homme libre, il fut témoin de la Sabinada, une révolte libérale soutenue par une partie importante de la population noire de la capitale provinciale¹⁵.

Sur le passé africain de Domingos, nous en savons moins encore. Il déclara dans son testament qu'il était né à Onim et qu'il était le « fils légitime » de parents africains avec qui il fut sûrement vendu et acheminé vers la Bahia. Je suppose cela car il donne les prénoms et noms chrétiens de son père et de sa mère : « Porfírio Araújo de Argolo » et « Bárbara *de tal* ». Ces indications permettent de plus de faire l'hypothèse que ses parents, comme lui, réussirent à se faire affranchir car il était très rare que des esclaves eussent un nom de famille en sus de leur prénom chrétien. Il est encore possible d'en déduire qu'au moment de leur manumission, le fils, le père et la mère appartenaient à des propriétaires différents : Sodrê Pereira pour le premier, Araújo de Argolo pour le second, « de tal » (c'est-à-dire « d'un tel ») pour la troisième dont, apparemment, Domingos n'était pas

¹⁴ Le *quilombo* est une implantation clandestine organisée par des esclaves (*quilombolas*) ayant fui la servitude (« grand marronnage » selon la terminologie des Antilles ou de la Guyane).

¹⁵ Sur les révoltes des esclaves, voir João J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil, op. cit.* Sur la Sabinada voir Paulo César Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

parvenu à se souvenir du nom de famille qu'elle s'était donné au moment où il rédigea son testament. Quant au lieu de sa naissance, Onim, c'était à cette époque le nom le plus communément attribué à la ville de Lagos, dans l'actuel Nigeria, et dont la dénomination traditionnelle africaine était Eko. Il s'agissait de la capitale de l'un des nombreux états constitués par les peuples de langue yoruba, qui s'étendaient depuis le puissant royaume d'Óyó au nord jusqu'à celui d'Onim, précisément, au sud. Le pays de Domingos était un petit royaume situé sur une île des nombreux lacs constituant le littoral du golfe du Bénin, connu comme Côte des Esclaves. Cette dénomination rappelait que se trouvaient là les principaux entrepôts de la traite atlantique. C'est en effet le long de cette côte que l'on pouvait rencontrer les ports négriers les plus connus : Petit Popo (*Mina Pequena*), Grand Popo (*Mina Grande*), Jakin, Ouidah (*Ajudá*), Porto Novo, Lagos (*Onim*), Badagri. Onim, dont Domingos se disait originaire, fut le port d'embarquement le plus actif du trafic négrier vers la Bahia durant les trois dernières décennies de la traite, de 1820 à 1850 environ. C'est là, par exemple, qu'en 1823 fut appréhendé par les Anglais un bateau de l'un des plus importants trafiquants bahianais, José Cerqueira Lima. De temps à autre, des conflits commerciaux éclataient à propos de la traite entre Onim et le royaume voisin de Badagri. Cette situation attirait les trafiquants qui y voyaient l'occasion d'augmenter le nombre de leurs prises grâce aux prisonniers de guerre que ces luttes engendraient en notable quantité¹⁶.

Le conflit de 1823 était certainement lié à une guerre de succession qui avait éclaté au début du XIX^e siècle entre deux frères, Osilokun et Adele. Adele fut battu à Lagos, s'exila à Bagadri dont il devint roi et d'où, jusqu'en 1835, il attaqua Lagos à intervalles réguliers. Cette année-là, il reconquit le

¹⁶ Rapport de José Maurício Fernandes Pereira de Barros au ministre des Affaires étrangères, 21 septembre 1867, Archives historiques du ministère des Affaires étrangères, Commission mixte (*Arquivo Histórico do Itamarati (AHI), Comissão Mista*), boîte 64, liasse 1, carton 3. Pour une brève introduction à l'histoire du royaume d'Onim/Lagos, voir Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, Methuen, 1969, particulièrement, p. 89-94.

trône de Lagos. Le conflit avait commencé entre 1811 et 1820, nous ne savons exactement quand, durant le premier règne d'Adele. C'est peut-être à cette époque que Domingos fut déporté vers le Brésil. En somme, il y a de grandes chances que lui-même et sa famille aient été faits prisonniers durant cette guerre civile et, comme tels, vendus à des trafiquants bahianais¹⁷.

Du nord au sud, les guerres ne manquaient pas sur les terres yorubas au moment où Domingos fut capturé en Afrique. De la fin des années 1810 jusqu'en 1850, des milliers de victimes de cette situation furent enchaînées dans les cales des navires négriers partant d'Onim. Ces conflits armés étaient nés de l'effondrement de l'empire d'Òyó et des incessants combats qui s'ensuivirent entre les nombreuses cités-états de la région pour tenter de reconstruire une hégémonie politique que plus personne ne détenait¹⁸. David Eltis a calculé que, entre 1801 et 1825, alors que 236.000 captifs avaient été embarqués dans le golfe du Bénin pour les Amériques, 114.200 d'entre eux, pratiquement tous de langue yoruba, étaient partis du seul port d'Onim. Pendant la même période, 175.200 esclaves parlant le yoruba avaient été exportés à Bahia en provenance des divers ports de la région¹⁹. Domingos et ses parents en faisaient partie. Avec eux, avec les milliers de

¹⁷ Sur ces conflits et sur la vente des victimes aux trafiquants, voir Kristin Mann, « The World the Slave Traders Made: Lagos, c. 1760-1850 », *Identifying Enslaved Africans: Proceeding of the UNESCO/SSHRC Summer Institute*, sous la dir. de Paul E. Lovejoy, Toronto, York University, 1997, p. 201-204 et 207. Kristin Mann m'a gentiment communiqué une version révisée de son texte qui constituera un chapitre du livre qu'elle prépare. Pour une brève introduction à l'histoire du royaume d'Onim/Lagos, voir Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, Methuen, 1969, particulièrement p. 89-94.

¹⁸ Sur l'ascension et la chute de l'empire d'Òyó, voir Robin Law, *The Oyo Empire, c. 1600- c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

¹⁹ David Eltis, « The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications », *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, sous la dir. de Toyin Falola et Matt D. Childs, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p. 25, 31, 38.

LE DEVIN DOMINGOS SODRÉ

Domingos Sodré était un prêtre de la religion yoruba. Selon le rapport du commissaire Pompílio au chef de la police, on trouva dans sa maison, en sus de ses affaires personnelles et de bijoux que les autorités présumèrent volés, « divers objets de sorcellerie (*feiticaria*), les uns en métal, les autres en bois, en nombre extraordinaire ». On arrêta en même temps que Sodré quatre Africains et un *moleque*, c'est-à-dire un esclave adolescent noir (un « négrillon » dans le français des Antilles de l'époque) né au Brésil²¹. Le rapport des rondes de police effectuées le même jour confirme les prises faites : « divers objets de sorcellerie et divers accessoires des danses des Noirs, ainsi que les esclaves João (Créole), Elesbão, Elisia, Theresa et Delfina (Africains) »²². Le Créole João était le « négrillon » signalé par le commissaire Pompílio. En fait, Elisia s'appelait Ignez et n'était pas esclave mais affranchie²³.

Delfina était probablement la Maria Delfina da Conceição avec qui Domingos allait se marier devant l'Église catholique neuf ans plus tard, le 4 février 1871 exactement, après avoir longtemps vécu en concubinage avec elle²⁴. On ne sait pas très bien si elle était déjà affranchie lorsqu'elle fut arrêtée en 1862. Le chef de la police avait informé le commissaire que Domingos agissait « en relation avec deux Africaines, elles aussi affranchies

²¹ Correspondance de Pompílio Manuel de Castro au chef de la police de la province de Bahia, 26 juillet 1862, APEBa, Police, Commissaire de district (*Polícia. Subdelegados*), 1862-1863, liasse 6.234.

²² Procès-verbal de police, 26 juillet 1862, APEBa, Police (*Polícia*), liasse 1.023.

²³ Le chef de la police João Antonio Henriques au directeur du centre pénitentiaire (*Casa de Correção*), 31 juillet 1862, APEBa, Police, Correspondance expédiée (*Polícia. Correspondência expedida*), 1862, vol. 5.756, folio 149.

²⁴ Archives de la Curie métropolitaine de Salvador (*Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador*) dorénavant ACMS, Registre des actes de mariage, São Pedro Velho (*Livro de assentos de casamento. São Pedro Velho*), 1844-1910.

et vendeuses ambulantes sur la voie publique »²⁵. L'une d'elles, me semble-t-il, peut avoir été Delfina. J'en dirai un peu plus ultérieurement. Toutefois, la seule Delfina qui fut inscrite sur les écrous de la *Casa de Correção* à cette époque fut l'esclave d'un certain Domingos Joaquim Alves²⁶. Si la compagne de Domingos avait été encore esclave au moment de son arrestation, elle aurait certainement été l'une de ces « esclaves de rapport » (*escravos de ganho*) qui vivaient et travaillaient de manière indépendante et dont le propriétaire se contentait de recevoir, chaque semaine, la plus grande partie de ce qui avait été gagné. Dans cette situation, elle pouvait parfaitement être confondue avec une affranchie.

La police fouilla la maison de Domingos jusqu'au soir tombé. Il fallut suspendre alors les opérations car elles ne pouvaient se poursuivre à la lueur des bougies. On réserva pour le lendemain un examen plus approfondi des lieux afin d'y dénicher tout ce que le commissaire espérait trouver. Encouragé par ses premières constatations, ce dernier écrivit au chef de la police :

« Il y a des bahuts et des coffres dont il [Domingos] dit ne pas avoir les clés car, ajoute-t-il, leurs propriétaires ne sont pas dans la maison, ce qui me laisse à penser qu'ils doivent contenir des objets volés. Compte tenu de la présence d'un grand nombre d'objets indécents utilisés dans ces pratiques superstitieuses, il faudra que Votre Seigneurie, sans aucun doute, mette à ma disposition des hommes pour les transporter, ou qu'elle m'autorise à les brûler, encore que, à la vérité, il y en ait quelques-uns métalliques comme ces grelots, ces épées courtes en forme de coutelas et autres camelotes que les Africains ont l'habitude d'utiliser dans leurs orgies »²⁷.

Comme Domingos disait qu'il ne savait pas où était la clé de la porte donnant sur la rue et comme le commissaire ne parvint pas à la trouver, on

²⁵ Le chef de la police João Antonio de Araújo Freitas Henriques au commissaire de São Pedro Velho, 25 juillet 1862, folio 214 v.

²⁶ Le chef de la police João Antonio de Araújo Freitas Henriques au directeur du Centre pénitentiaire (*Casa de Correção*), 26 juillet 1862, APEBa, Police, Correspondance expédiée (*Polícia. Correspondência expedida*), 1862, vol. 5.756, folio 142.

²⁷ Correspondance de Pompílio Manuel de Castro au chef de la police de la province de Bahia, 26 juillet 1862.

posta trois policiers devant la maison pendant toute la nuit. Les prisonniers furent envoyés à la *Casa de Correção*, localisée au fort de Saint-Antoine, dans la paroisse du même nom. Depuis la montée de Santa Tereza, il fallait environ une demi-heure pour faire le trajet à pied. Pour l'information personnelle du chef de la police, quelques-uns des objets rituels furent envoyés dans ses bureaux.

Le chef de la police félicita son subordonné, le commissaire, en même temps qu'il lui faisait parvenir l'ordre de lui amener Domingos dans les meilleurs délais et de terminer comme prévu la perquisition de la maison. Il ajouta qu'il devrait rassembler « tout ce qui parai[ssait] avoir été volé et, notamment, les vêtements pour que l'on [pût] savoir à qui ils appart[enaient] ». Il donna l'ordre que fussent détruits « tous les objets liés aux actes de sorcellerie, à l'exception de ceux en métal ou pouvant avoir de la valeur » qui devraient lui être remis. Il termina son instruction en exigeant que Pompílio rende publics les noms des esclaves pris pour que leurs propriétaires puissent les réclamer²⁸.

Le jour suivant, samedi 26 juillet, le commissaire Pompílio retourna à la maison de Domingos Sodré en sa présence et, à cette occasion, son greffier délivra un procès-verbal de perquisition détaillant les objets saisis (voir annexe). Dès sa première inspection, Pompílio, qui ne devait pas avoir une très grande expérience des lieux de vie des Africains affranchis, fut impressionné par ce qu'il découvrit²⁹. Domingos semblait être relativement prospère comme en témoignait, par exemple, la commode de jacaranda – meuble inusité des milieux populaires – que Pompílio ne pût s'empêcher de signaler. Dans le cours du procès-verbal on trouve mention du mobilier rencontré dans la maison mais, malheureusement, sans description précise. Il devait y avoir au moins le sofa et les chaises inscrits

²⁸ Réponse du chef de la police à la correspondance du commissaire Pompílio, 26 juillet 1862.

²⁹ S'il avait eu un peu plus d'expérience du monde des affranchis, il aurait su que certains pouvaient être très riches. Voir Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: seu mundo e os outros*, São Paulo, Corrupio, 1988, notamment p. 35-51.

dans l'inventaire fait après le décès de Domingos. Les policiers découvrirent aussi des colliers de corail et d'or, des tours de cou et des anneaux d'argent et même une chaîne garnie de pendentifs utilisés comme amulettes ou *balangandãs*. Tout cela devait appartenir à Delfina. La manière dont les affranchis se paraient de ces types de bijoux avait été maintes fois décrite par les voyageurs qui passaient par Bahia : le thème a été abordé à plusieurs reprises par les historiens³⁰. Ces objets servaient de parures dans des occasions particulières mais avaient aussi une valeur rituelle (notamment les chaînes garnies de pendentifs). Ils étaient encore des moyens de thésauriser l'épargne progressivement amassée. Selon les informations détenues par le chef de la police et confirmées par le *Diário da Bahia*, le principal journal local qui ne manqua pas de se faire l'écho de l'affaire, Delfina vivait de son commerce ambulancier. Le procès-verbal de perquisition signale des pièces de tissu neuf dans une balle de colportage pleine de marchandises ainsi que des « vêtements neufs pour nègres » qui devaient être eux aussi destinés à la vente. Ces détails, confirmés par d'autres, suggèrent que Delfina demeurait dans la maison de Domingos. Il y a plus : parmi les objets personnels enregistrés, le greffier note des vêtements marqués des initiales D. S. (Domingos Sodré) et d'autres des initiales D. C. (Delfina Conceição). Ils étaient rangés dans la commode de jacaranda. J'écarte l'hypothèse fantaisiste du *Diário da Bahia* qui parle de nombreux « vêtements marqués d'initiales et de signes cabalistiques »³¹. Le

³⁰ Voir, par exemple, James Wetherell, *Brazil. Stray Notes from Bahia*, Liverpool, Webb & Hunt, 1860, p. 72-74 ; Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 4^e ed., 1976, p. 119 ; Eduardo França Paiva, « Celebrando a alforria: amuletos e práticas culturais entre as mulheres negras e mestiças do Brasil », *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, sous la dir. d'Ístvan Jancsó et Íris Kantor, São Paulo, Hucitec/Edusp/Imprensa Oficial/Fapesp, 2001, p. 505-518 ; Simone Trindade Silva, « Referencialidade e representação: um resgate do modo de construção de sentidos nas pencas de balangandãs a partir da coleção do Museu Carlos Costa Pinto », mémoire de master, Salvador, Faculdade de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia, 2005.

³¹ *Diário da Bahia*, n° 170, 28 juillet 1862.

souci de signaler par des initiales à qui les vêtements appartenait pouvait être une conséquence du séjour occasionnel, dans la maison, d'autres Africains comme Domingos le confirmera à la police dans sa déposition. Ainsi les vêtements du couple ne risquaient pas d'être confondus avec ceux des hôtes de passage. En fait, les esclaves confiaient souvent leurs biens à des affranchis originaires des mêmes régions qu'eux plutôt que de les laisser chez leur maître où, pensaient-ils, ils étaient moins en sécurité. Quelle qu'en soit la raison fonctionnelle, par l'apposition de ces initiales, Domingos et Delfina manifestaient leur sens de la propriété et leur souci du for privé, attitudes rarement documentées dans les archives rendant compte du mode de vie des Africains de Bahia à cette époque.

Quant aux objets spécifiquement attachés aux rituels religieux qui avaient été saisis, tous ne furent pas enregistrés par le commissaire. Dans le procès-verbal, on trouve seulement quatre grelots de métal, des « statuettes de saints en bois », un poignard de laiton avec une lame émoussée, une épée de bois, un morceau de fer, un tissu blanc et quatorze vêtements tous décorés avec des coquillages (*búzios*), d'autres coquillages non montés sur des habits, une bassine avec de la chaux ainsi que divers ingrédients « mystiques ». Domingos avait donc dans sa maison des figures sculptées de divinités. Le *Diário da Bahia* les avait décrites comme « des figures lubriques que l'on aurait pu rencontrer dans le temple du dieu Pan ou de Priape », ce qui, si le journaliste avait été exact, aurait pu renvoyer à la représentation habituelle du dieu *Exu* avec son pénis dressé. Peut-être était-ce là le « diabolin de fer » (*diabrete de ferro*) dont le chef de la police avait fait mention dans l'une des nombreuses pièces du dossier Domingos³². Depuis la moitié du XVIII^e siècle, pour le moins, tant en Afrique qu'au Brésil, les Européens associaient l'*Exu* yoruba ou le *Legba* dahoméen –dieux

³² *Diário da Bahia*, n° 170, 28 juillet 1862 ; le chef de la police au directeur de l'Arsenal (*Arsenal de Guerra*), 26 juillet 1862, APEBa, Police, Correspondance expédiée (*Polícia. Correspondência expedida*), 1862, vol. n° 5.750, folio 326 v.

messagers imprévisibles— avec le diable chrétien³³.

On ne trouve aucune mention de l'existence d'un autel africain dans la maison, mais il devait y en avoir un. Les objets inventoriés étaient certainement rangés dans des tiroirs, dans des bahuts ou dans des coffres. Il n'est pas impossible que les vêtements et les emblèmes des *orixás* aient été conservés par Domingos pour être utilisés dans des cérémonies célébrées en d'autres lieux que sa maison. Chez lui, selon la police, il aurait reçu des clients et des coreligionnaires deux fois par semaine —le mardi et le vendredi— pour des séances de divination et pour d'autres types de consultations. Je ne suis pas arrivé à découvrir une explication rituelle pour le choix de ces jours particuliers de la semaine. Les quatre journées qui séparent les deux séances suggèrent le rythme quaternaire des semaines yorubas. S'il en était ainsi, cela laisserait supposer que le premier jour de chacune d'entre elles seulement était dédié à la consultation des oracles.

Ces indices suggèrent que Domingos était un *babalawo*, un prêtre d'Ifá (quelquefois désigné comme Òrúnmilà)³⁴, dieu de la divination, maître de la destinée et de la connaissance, l'une des plus importantes entités du panthéon yoruba. Thomas Bowen et William Clarke, missionnaires

³³ Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957, p. 120-122. Il transcrit des passages de récits de voyageurs étrangers en Afrique qui associaient *Exu*, *Elegbara* ou *Legba* (selon l'usage du Dahomey) au diable. L'un d'entre eux, Pruneau de Pommeberge, qui vivait à Ouidah entre 1743 et 1765, décrit *Legba* —exactement comme le fit le journal bahianais— comme « un dieu Priape [...] avec son principal attribut, qui est énorme et exagéré à proportion du reste du corps » (citation p. 120). Le missionnaire baptiste nord-américain Thomas Bowen écrivait en 1857 que « les Yorubas adorent Satan lui-même sous le nom d'*Exu* » (T. J. Bowen, *Adventures and Missionary Labours in Several Countries in the Interior of Africa from 1849 to 1856*, Londres/Edimburgo, Frank Cass, 1968 [1857], p. 317). Sur le Brésil du Minas Gerais, voir Antonio da Costa Peixoto, *Obra nova da língua geral de mina*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943-44 [orig. 1741], p. 32, où l'auteur assimile « Leba » [*Legba*] et le « Démon ».

³⁴ Selon Pierre Verger, Ifá n'est que le porte-parole d'Òrúnmilà (Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisas...*, *op. cit.*, p. 568).

baptistes nord-américains qui visitèrent le territoire yoruba entre 1849 et 1858, s'étaient fait l'écho de la popularité d'Ifá. Bowen évoquait le « grand Ifá, universellement célébré, le révélateur des secrets, le gardien du mariage et de la naissance ». Et Clarke confirmait : « Le culte d'Ifá est l'un des principaux rameaux » de la religion yoruba³⁵. Ifá –Fa dans sa version dahoméenne– n'était pas un inconnu à Bahia à cette époque. Le journal *O Alabama* avait publié en 1867 un poème satyrique, mentionnant Fa, dans lequel il se moquait d'un chef de la police qui avait employé les services d'un devin africain pour découvrir l'auteur d'un crime grave³⁶.



Opele (d'après Wande Abimbola, *Ifá : An Exposition of Ifá Literary Corpus, Ibadan*, Oxford University Press Nigeria, 1976)

³⁵ T. J. Bowen, *Adventures and Missionary Labours in Several Countries in the interior of Africa from 1849 to 1856*, Charleston, Southern Baptist Publication Society, 1857, rééd. Cass Library of African Studies, Missionary Researches and Travels, n° 3, Londres et Edimburg, Frank Cass & Co., 1968, p. 317 ; William H. Clarke, *Travels and Explorations in Yorubaland, 1854-1858*, Ibadan (Nigeria), Ibadan University Press, 1972, p. 279.

³⁶ *O Alabama*, 3 septembre 1867, p. 7.

Le poignard à la lame émoussée saisi dans la maison de Domingos représentait peut-être l'épée d'Ifá (*ada Óòsa*), l'un des emblèmes de la divinité. Les poudres, les coquillages et les grelots auraient pu être utilisés, parmi d'autres objets, dans des rituels de divination. Il n'aurait pas été surprenant de trouver aussi des noix de palmes. On en utilise seize dans le rituel d'Ifá. Par ailleurs, l'objet décrit comme « une chaîne d'argent avec diverses choses attachées » rappelle l'*opele*, l'un des principaux instruments du *babalawo* lorsqu'il scrute le destin. Il s'agit de huit moitiés de noix de palmes enfilées à égale distance l'une de l'autre sur une chaîne. Aux extrémités, selon Abimbola, le prêtre « attache plusieurs objets : des perles de verre, des pièces de monnaie, des coquillages »³⁷. Peu de temps après la mort de Domingos, Nina Rodrigues écrivait à propos de la chaîne divinatoire bahianaise : « Ce [processus de divination] qui est ici attribué à Ifá s'exécute à l'aide d'une chaîne de métal sur laquelle sont enfilés régulièrement des moitiés de noyaux de mangue secs. Le sorcier (*feiticeiro*) saisit la chaîne en un point déterminé et la jette d'une manière particulière. De la position dans laquelle tombe les noyaux il déduit sa prédiction ou sa prophétie (*augúrio ou vaticínio*) »³⁸. Pour Querino aussi la noix de palme pouvait être remplacée, dans la Bahia, par le noyau sec d'une mangue³⁹. Toutefois, si cela avait été le cas pour la chaîne découverte par la police en 1862, nous n'aurions pas manqué d'en être informés car les agents de la force publique n'auraient pas pu ne pas reconnaître un objet aussi familier qu'un noyau de mangue. Que cette méthode de divination ait été utilisée à

³⁷ Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press Nigeria, 1976. Voir les illustrations et les commentaires p. 4-5 et 8-12. La citation ici reprise se trouve p. 11. Abimbola fait observer que les noix peuvent être quelquefois remplacées par des plaques de métal. Le palmier et sa noix sont de nature sacrée dans de nombreux mythes d'Ifá comme déjà en témoignent Bowen et Clarke. Sur ce type de divination, voir aussi Roger Bastide et Pierre Verger, « Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia) », *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*, sous la dir. de Carlos Eugênio M. de Moura, São Paulo, Ágora, 1981, p. 57-85.

³⁸ Nina Rodrigues, *Os africanos...*, *op. cit.*, p. 228.

³⁹ Manuel Querino, *A raça africana e os seus costumes*, Salvador, Progresso, 1955, p. 57.

Bahia à l'époque de Domingos est confirmé dans les vers déjà cités d'*O Alabama*. Dans ce cas, Fá apparaît comme l'instrument même de la divination puisque il est écrit que le prêtre serait arrivé au bureau du chef de la police « muni de son Fá et d'autres accessoires ». Un peu plus tôt, il est précisé qu'il « sema » (*semeou*) le Fá, c'est à dire qu'il pratiqua le rituel d'Ifá avec les graines sacrées du palmier⁴⁰.

Le commissaire Pompílio semble avoir complété son information en prolongeant son enquête sur Domingos dans la ville. Il l'accusa en effet d'être « le plus important des membres de la confrérie des sorciers et des jeteurs de sorts » et, à propos des objets saisis chez lui, il ajouta qu'ils étaient « propres à accomplir des maléfices et dire la bonne aventure aux [...] personnes qui venaient [...] chez lui pour connaître leur avenir, ou effectivement utilisés à cet usage ». Et plus, précisément encore, que « cet Africain [était] connu sous le nom de papa Domingos (*papai Domingos*) et qu'il s'[était] établi devin et diseur de bonne aventure »⁴¹. Avoir le titre de *papai* à Bahia à cette époque signifiait avoir un fort ascendant religieux dans le monde du candomblé et y jouer un rôle de chef spirituel. Sa fonction de grand devin est évident dans l'acte d'accusation de la police. Le *Diário da Bahia* confirme l'appréciation du commissaire. Il dit de Domingos qu'il est

⁴⁰ Pour une introduction à l'importante bibliographie sur la divination dans le candomblé et, en même temps, pour une discussion sur le rituel divinatoire voir l'étude de Julio Braga, *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1988, chap. 1 et 2.

⁴¹ Correspondance de Pompílio Manuel de Castro au chef de la police de la province de Bahia, 27 juillet 1862, APEBa, Police, Commissaire de district (*Polícia. Subdelegados*), 1862-1863, liasse 6.234. Les expressions *papai* et *mamãe de terreiro* (littéralement : papa et maman de *terreiro*, c'est-à-dire du lieu de culte du candomblé) et, moins fréquemment, *pai-de-santo* (père-des-saints) –je n'ai pas rencontré *mãe-de-santo* (mère des saints)– étaient déjà courantes dans la Bahia pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Les mentions les plus précoces apparaissent, par exemple, dans diverses livraisons du journal *O Alabama*. Je n'ai rencontré l'expression *pai-de-santo* qu'une fois dans les pages de ce même journal. Voir dans *O Alabama* du 28 juillet 1868, l'utilisation la plus ancienne que je connaisse de ce vocabulaire.

« réputé être le vénérable de la confrérie des sorciers et jeteurs de sorts »⁴². L'insistance des documents sur ses fonctions de devin en chef renforce l'hypothèse que l'Africain était un prêtre d'Ifá. Il est aussi possible qu'il ait seulement été un bon praticien du « jeu des seize coquillages », très populaire dans la tradition de l'art de la divination yoruba⁴³.

Les devins, particulièrement les *babalawos*, qui ne pouvaient être que de sexe masculin, étaient considérés comme appartenant à la classe des prêtres la plus importante de la vie quotidienne yoruba. Leur prestige social provenait en grande partie de l'habitude qu'avaient les Yorubas⁴⁴ de les consulter non seulement pour connaître leurs divinités protectrices et les moyens d'obtenir leurs faveurs, mais aussi chaque fois qu'ils devaient prendre une décision importante. Dans les environs d'Abeokuta, en 1851, Bowen vit un de ces prêtres dans l'exercice de ses fonctions : « Dans une grande salle se trouvait un homme consultant son Ifá, l'*orixá* qui prévoit les événements du futur ». Quant aux réponses obtenues lors de ces consultations, il ajoutait : « Les natifs croient en elles avec autant de sincérité qu'un Irlandais croit en saint Patrick » – le missionnaire protestant ne manquait jamais l'occasion de dénigrer les catholiques⁴⁵ ! À la même époque, Clarke indiquait que l'on faisait appel au *babalawo* pour résoudre n'importe quel problème du présent ou du futur, pour connaître les médicaments qu'il convenait de prendre contre une maladie ou encore pour prévoir les chances de succès d'un mariage⁴⁶. Comme l'avait observé E. Bolaji Idowu, un spécialiste de la religion yoruba, il n'y avait pas de limites aux pouvoirs d'Ifá : il voyait tout, prenait soin de tout :

⁴² *Diário da Bahia*, n° 170, 28 juillet 1862.

⁴³ Sur les différences entre l'un et l'autre rituel divinatoire, voir William Bascom, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington et Londres, Indiana University Press, 1980, particulièrement p. 15-31.

⁴⁴ Pour simplifier, nous utilisons l'expression « les Yorubas » pour désigner à proprement parler les Africains originaires des royaumes de langue yoruba de l'Ouest africain (NDT).

⁴⁵ Bowen, *Adventures and Missionary Labours...*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁶ Clarke, *Travels and Explorations...*, *op. cit.*, p. 280.

« Il est absolument impossible pour un Yoruba qui reste fidèle à ses croyances traditionnelles de faire quoi que ce soit sans consulter l'oracle d'Ifá. Il y a toujours eu, dans l'histoire des Yorubas, une attitude *sine qua non* devant la vie. Avant les fiançailles, avant le mariage, avant la naissance d'un enfant, lors des étapes successives de la vie d'un homme, avant le choix d'un roi, la formation d'un chef, avant la nomination d'une personne à une charge, avant de s'engager dans un voyage, en temps de crise, lors d'une maladie, en tous temps et en quelque occasion que ce soit, Ifá est consulté comme un guide et comme un garant »⁴⁷.

On peut déduire de ces indications l'importance que devaient avoir les devins, et pas seulement les *babalawos*, pour la population de nation Nagô qui vivait en grand nombre dans la Bahia à l'époque de Domingos.

Malheureusement, nous ne savons pas jusqu'à quel degré exact était parvenu Domingos Sodrê dans son initiation à la fonction la plus complexe et la plus prestigieuse du sacerdoce yoruba. La formation requerrait une discipline continue, exercée pendant de longues années d'apprentissage. Il fallait mémoriser les deux cent cinquante-six figures qui constituent le jeu divinatoire ainsi que les commentaires (*odus*) qui les accompagnent soit, selon Bascom, plus de mille vers⁴⁸. Le même auteur compare le jeu de l'*opele* à celui des seize coquillages et signale, entre autres similitudes, qu'il exige aussi la mémorisation d'un important nombre de vers⁴⁹.

Le procès-verbal du commissaire met l'accent sur le fait que Domingos pratiquait la sorcellerie et la divination chez lui mais aussi hors de chez lui. Pour moi, cela signifie qu'il ne se contentait pas de l'art divinatoire et qu'il intervenait aussi d'autre façon dans l'univers spirituel. Dans ces situations, une chose en entraîne une autre. Selon le récit d'un des mythes d'Ifá, le

⁴⁷ E. Bolaji Idowu, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1962, p. 77-78. Voir aussi Verger, *Notes sur le culte...*, *op. cit.*, p. 568.

⁴⁸ William R. Bascom, « The Sanctions of Ifá Divination », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1941, 71 (1/2), p. 43. Sur la formation du *babalawo*, voir Abimbola, *Ifá...*, *op. cit.*, p. 13-14 et p. 18-25.

⁴⁹ Sur les ressemblances et les différences entre l'un et l'autre systèmes de divination, voir William Bascom, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from África to the New World*, Bloomington et Londres, Indiana University Press, 1980, particulièrement p. 5-31.

devin Setilu, d'origine Nupe, qui aurait été l'introducteur de cet oracle en pays yoruba, « commença à pratiquer la sorcellerie et la médecine » lorsqu'il devint plus âgé.⁵⁰ Il aurait transmis ses savoirs à ses successeurs et disciples, c'est du moins ce que suggère le mythe. C'est par la divination que l'on interprète la volonté des dieux et que l'on devine les travaux et les offrandes qu'ils exigent de leurs fidèles en échange de leurs vœux. Domingos opérait dans ce registre rituel qui, pour la police, relevait de la sorcellerie. Je suppose, en somme, qu'il connaissait les secrets du *okarara-ebo*, c'est-à-dire les secrets des sacrifices ou *ebos* susceptibles de satisfaire les divinités. De même, en tant que guérisseur il fabriquait des drogues à vertu thérapeutique.

Il ne serait pas impossible que Domingos ait fait au moins une partie de sa formation de *babalawo* en Afrique (*babalaô* dans la terminologie du candomblé de Bahia). À Lagos, la vie religieuse n'était pas aussi riche que dans les autres royaumes yorubas où l'on se pressait pour participer aux cultes publics rendus à de nombreux *orixás*, particulièrement élaborés et festifs. Toutefois, selon P. D. Cole, grâce à son active participation au commerce atlantique –c'est-à-dire à la traite des esclaves– et à la prospérité qui en découlait, tout particulièrement pour son roi, « Lagos devint une monarchie yoruba de droit divin et adopta la structure, les rituels, les institutions et l'étiquette des autres royaumes ». Parmi l'élite dominante de Lagos se trouvait un puissant cénacle de véritables « chefs spirituels », les Ogalade, experts dans les diverses spécialités de la médecine locale. Les systèmes de divination y étaient aussi très populaires. Un devin pouvait accéder à une position élevée dans les affaires politiques du royaume. Selon Aderibigbe, l'oracle d'Ifá était « une pièce maîtresse de la machine qui faisait les rois », et les accusations de sorcellerie confirmées par un *babalaô* pouvaient aisément ruiner la réputation des plus puissants. Le devin était situé très près du premier cercle du pouvoir, dans la mesure où ses services

⁵⁰ Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966 [1^{re} édition, 1897], p. 33.

étaient régulièrement réclamés par le roi (*oba*). L'*oba* Ologun Kuture, père d'Adele et Osilokun –les deux protagonistes des guerres qui furent probablement à l'origine de la capture et de la réduction à l'esclavage de Domingos– était fils d'Alagba, un grand *babalaô*, et de la sœur du roi de Lagos, Erelu Kuti⁵¹. Il est amusant de constater qu'un conflit entre les petits-fils d'un puissant devin africain pourrait avoir été la cause du destin d'esclave du devin Domingos Sodré à Bahia⁵².

Nous ne savons pas exactement quand Domingos arriva à Bahia, mais si c'est, comme je le crois, pendant les années 1810, il aurait eu à cette époque l'âge moyen des esclaves importés, soit 20 ans environ. Il aurait donc pu avoir déjà profité d'un temps non négligeable d'initiation à l'Ifá si celle-ci avait commencé dès son enfance comme, aux dires d'Abimbola, cela était commun⁵³. Toutefois, il n'est pas nécessaire de faire l'hypothèse qu'il avait eu le loisir de parcourir tous les degrés de cet apprentissage rigoureux. Les guerres intestines du pays yoruba, la traite et l'esclavage avaient déstabilisé les hiérarchies politiques et religieuses. Quelques-unes des exigences rituelles des pratiques sacerdotales avaient dû être adoucies. Une fois arrivés au Brésil, asservis à l'esclavage, les prêtres Nagôs avaient abandonné certaines des obligations traditionnelles de leur charge. Toutefois, même dans cette situation, ils ne devaient pas s'être affranchis de

⁵¹ P. D. Cole, « Lagos Society in the Nineteenth Century », *Lagos: the Development of an African City*, sous la dir. d'A. B. Aderibigbe, Lagos, Longman Nigéria, 1975, p. 30 (pour la citation) et p. 36 et 37 ; A. B. Aderibigbe, « Early History of Lagos to about 1850 », *ibid.*, p. 8 et p. 16-17 (pour la citation) ; G. O. Gbadamosi, « Patterns and Developments in Lagos Religious History », *ibid.*, p. 174 ; Kristin Mann, « The World the Slave Traders Made », *op. cit.*, p. 203.

⁵² Il est intéressant de remarquer que les deux *babalaôs* qui vivaient encore à Bahia dans les années 1930 et 1940 – Matiniano Eliseu do Bonfim et Felisberto Sowzer, ou Benzinho – étaient tous deux fils d'Africains de Lagos. Est-ce une coïncidence ou l'indice d'une connexion existant entre les devins de Bahia et ceux de Lagos dont notre Domingos aurait aussi fait partie ? Voir Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 7^a ed., 1986 [1^{re} éd., 1948], p. 120-121.

⁵³ Abimbola, *Ifá...*, *op. cit.*, p. 18.

toutes les règles et avoir abâtardi le culte d'Ifá (et celui des autres dieux) au point de les laisser aux mains de n'importe qui. Il aurait été difficile pour *papai* Domingos de se doter d'une légitimité dans l'art divinatoire sans que ses compétences aient été vérifiées et ses connaissances reconnues par les nombreux prêtres Nagôs qui vivaient dans la Bahia à cette époque et qui étaient autant d'experts plus ou moins avertis de ces pratiques⁵⁴.

Je ne sais pas si Delfina exerçait des fonctions sacerdotales dans la maison de Domingos comme le suggérait le chef de la police, sur la foi de la dénonciation qu'il avait reçue. Le *Diário da Bahia* se rangea à l'opinion des autorités et affirma que deux affranchies, en sus de Domingos, étaient « des devineresses et des diseuses de bonne aventure »⁵⁵. Se pourrait-il que Delfina, ou une autre femme, ait occupé les fonctions d'*apetebi*, fonctions remplies par une « fille d'*Oxum* »⁵⁶ qui, souvent, accompagnait le *babalaô* dans ses rituels⁵⁷ ? Il est difficile d'en être assuré. Il faut cependant se souvenir que si la charge de *babalaô* ne pouvait être occupée que par des hommes, les femmes avaient aussi la possibilité de pratiquer la divination, à condition d'utiliser d'autres méthodes que celles d'Ifá. Quelques-unes d'entre elles ne s'en privaient pas dans la Bahia du XIX^e siècle. En 1864, par exemple, *Mãe Maria das Neves* fut accusée par le journal *O Alabama* de dire la bonne aventure dans sa maison de la rue du Collège, au centre de la cité⁵⁸. Toutefois, la plus grande partie de ceux qui, dans les archives, sont

⁵⁴ Voir à cet égard Julio Braga, *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1988, chap. 1 et 2, p. 33 (pour la citation) et p. 78-79.

⁵⁵ Le chef de la police Henriques au commissaire de São Pedro, 25 juillet 1862 ; *Diário da Bahia*, 28 juillet 1862. Le journal avait écrit : « duas africanas [...] apregoavão-se [junto com Domingos] adivinhadores e doadores de ventura ». (« Deux Africaines ont été arrêtées [en même temps que Domingos] comme devineresses et diseuses de bonne aventure »).

⁵⁶ Les femmes initiées au *candomblé* prennent au terme de leur initiation le titre de « fille de » suivi du nom du dieu auquel elles « appartiennent ».

⁵⁷ Roger Bastide et Pierre Verger, « Contribuição ao estudo da adivinhação », *op. cit.*, p. 66-67.

⁵⁸ *O Alabama*, 14 janvier 1864.

désignés tout au long du siècle comme se livrant à la divination ou encore comme jeteurs de sorts, étaient des hommes. En analysant les expressions utilisées par les autorités pour les désigner et les descriptions de leurs activités dans les documents conservés, j'ai pu identifier quatre-vingt-sept personnes impliquées dans des activités sacerdotales : cinquante-six sont des hommes et trente et une des femmes. Peu d'entre eux ou d'entre elles étaient des esclaves. À l'exception de deux ou trois, ils étaient Africains et affranchis, comme Domingos lorsqu'il fut arrêté en 1862⁵⁹.

De nombreux indices me conduisent à penser que Domingos jouait un rôle important dans ce milieu. Si, comme je le crois, il n'y avait qu'un *pai* Domingos dans la Bahia à cette époque, sa réputation avait été confirmée par *O Alabama* qui informait systématiquement ses lecteurs sur les événements liés au candomblé et plus généralement sur les pratiques religieuses africaines. Le périodique signala en 1870 que « *papai* Domingos » allait présider aux côtés de « *mãe* Mariquinhas Velludinho » la cérémonie dédiée à l'âme de Chico Papai, autre prêtre fameux de la religion africaine, mort cinq ans auparavant. Peut-être que la fonction de Domingos, dans cette occasion, était de découvrir, grâce au jeu de la divination, les sacrifices nécessaires pour satisfaire cet important défunt. Le nom de Domingos était déjà apparu dans le même journal en 1864 comme celui d'un Africain qui dirigeait les cérémonies du candomblé dans une petite propriété de la ruelle de l'Acu, dans la paroisse de Brotas. Et encore, en 1865, cette fois dans des vers satiriques : « Il a déjà eu affaire au père Domingos / Il lui a laissé les vieux bâts de bois »⁶⁰.

⁵⁹ João José Reis, « *Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients* », *Rethinking the African Diaspora*, sous la dir. de Kristin Mann et Edna G. Bay, Londres, Frank Cass, 2001, p. 120-122. On trouvera une version plus ample de cet article dans un ouvrage que je suis en train d'écrire avec Jocélio Telles sur la formation du *candomblé* bahianais au XIX^e siècle. Dans cette nouvelle version, je suis parvenu à augmenter de 50 à 56 le nombre des hommes identifiables comme prêtres africains.

⁶⁰ « Já tratou com pae Domingos / deixar-lhe as velhas cangalhas ». Voir les articles d'*O Alabama*, 23 juin 1870, 14 septembre 1864 et 12 août 1865.

Les devins comme Domingos étaient particulièrement respectés, sollicités et, plus encore, flattés par les chefs des *terreiros* car, comme le rappelle Bascom, ils adressaient les personnes qui les consultaient à tel ou tel prêtre de telle ou telle divinité ou à telle ou telle maison de candomblé⁶¹. Ainsi, l'activité du *terreiro* et la dynamique des dévotions qu'il abritait dépendaient en grande partie des bonnes relations entretenues avec le *babalaô*. Ce dernier pouvait être un facteur déterminant de l'augmentation du nombre des fidèles, il pouvait multiplier les conversions au culte des dieux qui étaient honorés en ce lieu. Au prêtre du *terreiro* le plus souvent désigné, ces nouveaux pratiquants apportaient ressources, prestige et pouvoir ; aux divinités, ils multipliaient les offrandes. En fonction du nombre de leurs fidèles, les dieux du candomblé prenaient plus ou moins d'importance, plus ou moins de notoriété parmi les Yorubas, exactement comme, dans une sorte de relation spéculaire, les chefs politiques africains locaux gagnaient en pouvoir en proportion du nombre des personnes qui dépendaient d'eux⁶².

QUELQUES AMIS DE DOMINGOS

En 1862, la police découvrit que Domingos avait des relations non seulement avec *mãe* Mariquinhas mais encore avec d'autres prêtres africains. Le jeune Noir João, arrêté en même temps que lui, appartenait à un affranchi, Manoel Joaquim Ricardo, qui habitait à la Croix de Cosme, à la périphérie de Salvador. Il fut accusé par le commissaire Pompílio d'avoir, lui aussi, « une maison pour tenir ces réunions [religieuses] » et d'entretenir des « relations étroites » avec Domingos. On peut connaître plus précisément Manoel Joaquim Ricardo, d'origine Haoussá, en parcourant le volumineux dossier d'un procès qui l'oppose à un autre Africain, Joaquim Antonio da Silva, à propos de la propriété de deux esclaves, Francisca et Constança. Manoel Joaquim et Joaquim Antonio étaient très proches et

⁶¹ William R. Bascom, « Ifá Divination Sanctions », *op. cit.*, p. 44.

⁶² Karin Barber, « How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Orisa », *Africa*, vol. 51, n° 3, 1981, p. 724-745.

associés dans des affaires qu'ils faisaient sur les côtes africaines. Pendant un voyage, entre 1840 et 1846, Joaquim Antonio affirma avoir laissé les deux captives sous la garde de Manuel José d'Etra, un Créole qui possédait un orchestre d'esclaves-barbiers et qui était le compère (*compadre*) de Domingos⁶³. Selon Joaquim Antonio, ses deux esclaves devaient travailler en ville à leur propre profit et, en cas de nécessité, pouvaient faire appel à Manuel José d'Etra. Ainsi, les deux femmes se trouvaient dans une situation où elles vivaient comme si elles avaient été libres et étaient en même temps protégées. Les compères avaient monté une escroquerie contre Joaquim Antonio. En 1846, ils avaient enregistré et fait baptiser les deux Africaines comme si elles appartenaient à Manoel Joaquim Ricardo.

La version de Manoel Joaquim était évidemment tout autre. Il confirma qu'il avait été l'ami et l'associé de Joaquim Antonio et il ajouta qu'il l'avait même recueilli dans sa maison pendant un certain temps comme son « protégé ». Plus tard, précisa-t-il, Joaquim Antonio s'installa dans sa propre maison mais, comme il était malade, le *papai* Manoel Joaquim lui prêta Felicidade et Constança pour s'occuper de lui. Il accepta par la suite que le prêt soit transformé en vente au prix d'un *conto* de réis (un million de réis) qui ne furent jamais payés. À la mort de Joaquim Antonio, en 1849, le conflit juridique se poursuivit avec son neveu et héritier. Dans les pages des minutes du procès, Manoel Joaquim Ricardo, le père-des-saints ami de Domingos, se révèle avoir été propriétaires d'autres esclaves⁶⁴.

Il se trouve que Manoel Joaquim avait été lui-même esclave d'un certain Manoel José Ricardo, un commerçant originaire du Pernambouco

⁶³ O *Almanach para o anno de 1845*, Bahia, Typ. de M. A. da S. Serva, 1844, p. 247, signale « Manoel José de Etra, chef d'un orchestre [de barbiers], dans la rue des Grilles de fer : le meilleur ». Un membre de cet orchestre, Anthanzio d'Etra, barbier Nagô, fut arrêté en 1835 car il était suspecté d'avoir participé à la révolte des Malês, mais il se disculpa en prouvant qu'il jouait de son instrument à la fête du Bomfim pendant le soulèvement. Voir João José Reis, *Rebelião escrava...*, *op. cit.*, p. 379.

⁶⁴ APEBa, Justice (*Judiciária*), n° 51/1821/04.

qui, à sa mort en 1841, avait donné leur manumission à quinze de ses captifs, parmi lesquels l'ami de Domingos. En fait, avant d'avoir reçu sa lettre d'affranchissement, Manoel Joaquim vivait déjà comme tel. Depuis au moins 1830, il tenait un étal de grains –des haricots, du riz et du maïs– au marché de Sainte-Barbe (*Santa Bárbara*). Dans les reçus liés à la vente des marchandises et au paiement du loyer de la boutique (de petits bouts de papier joints aux actes du procès) lui, esclave, était désigné par ses créanciers ou ses propriétaires comme « Monsieur Manoel Joaquim » (*Senhor Manoel Joaquim*). En sus de la « large autorisation » (*ampla licença*) qu'il avait de vivre hors du domicile de son maître, ce dernier avait permis qu'il soit un « monsieur » dans un autre sens puisque l'esclave Manoel Joaquim possédait une esclave africaine, Theodozia, achetée en 1833 alors qu'elle n'avait encore que douze ans pour 150.000 réis. Un esclave possédant une esclave ! En évoquant ce fait dans le procès, Manoel voulait prouver au juge que, au contraire de ce qu'argumentait les avocats de ses adversaires, les esclaves en litige auraient très bien pu être elles aussi achetées avant qu'il n'ait obtenu sa propre liberté, compte tenu des relations très particulières qu'il entretenait avec son maître⁶⁵.

Une fois libre, Manoel Joaquim s'enrichit bien plus, sans doute grâce aux bonnes affaires qu'il fit sur les côtes d'Afrique pendant la période de la traite illégale. En 1846, en plus des esclaves dont il était question dans le procès, il enregistra comme lui appartenant plus de quinze captifs –quatre hommes et onze femmes parmi lesquelles se trouvait Thomazia, alors âgée de 24 ans. La plupart avaient entre 18 et 25 ans, âge caractéristique des Africains récemment importés. À l'exception de deux des hommes, un matelot et un domestique, tous furent déclarés sans autres précisions comme travaillant en qualité d'esclaves de rapport (*no ganho*). Si, à cette époque, Joaquim Ricardo ne se livrait plus, semble-t-il, au trafic transatlantique, il était bien actif dans la traite intérieure, elle légale.

⁶⁵ APEBa, Justice (*Judiciária*), n° 51/1821/04, folios 430v-436.

Durant la même année 1846, il vendit pour Rio de Janeiro trois de ses esclaves : Maria Antônia (14 ans), Delfina (20 ans) et Maria (40 ans)⁶⁶.

Beaucoup moins prospère que Manoel Ricardo, un certain Antão Teixeira était aussi accusé par le commissaire Pompílio d'être « en société » (en fait d'entretenir des relations de type religieux) avec Domingos. Antão, un autre résident de la montée Santa Tereza, a laissé des traces dans quelques documents d'archives. En 1857, il fut arrêté pour avoir pénétré dans la maison d'un voisin, le garde Pimentel, à la recherche de « sa compagne » qui s'était réfugiée là pour se protéger de la colère de l'Africain, passablement éméché, alors qu'il tentait de la frapper pour l'obliger à revenir dans son domicile. Dans une supplique au chef de la police, il disait s'être repenti et demandait à être libéré⁶⁷. Nous retrouvons son nom, en 1869, dans une autre réclamation, cette fois à propos d'un testament, peut-être celui de cette même compagne, qui avait laissé 400.000 *réis* à sa filleule âgée de huit ans. Antão, désigné comme exécuteur testamentaire, avait refusé de régler l'héritage en se fondant sur quelques arguties juridiques, mais il perdit son procès en 1871⁶⁸. Quatre années plus tard, une information parue dans la *Chronica Religiosa* signale qu'il aurait été expulsé du pays. Le folkloriste Silva Campos, qui nous donne cette information au début du XX^e siècle, se réfère à Antão comme à « l'un des plus fameux sorcier de la capitale » et dit avoir su par un contemporain de l'Africain que celui-ci avait fait un faux pas qui lui avait valu la déportation : « Il s'était mis à ensorceler certaine personne d'importance »⁶⁹. En pleine seconde moitié du XIX^e siècle, les bureaucrates de l'administration de l'État paraissent croire à la sorcellerie et agissaient, en accord avec cette

⁶⁶ APEBa, Justice (*Judiciária*), n° 51/1821/04, folio 13.

⁶⁷ Réclamation d'Antão Teixeira au chef de la police, 4 décembre 1857, APEBa, Police (*Polícia*), liasse 6.480.

⁶⁸ APEBa, Justice (*Judiciária*), n° 25/0876/05, 1869.

⁶⁹ João da Silva Campos, « Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia », *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, n° 29, 1943, p. 304.

croissance, pour défendre un puissant citoyen brésilien contre un prêtre africain⁷⁰.

Il y avait aussi, parmi les relations de Domingos, un certain Cipriano José Pinto, affranchi d'origine Haussá adepte du candomblé et tenant boutique à la montée du Carme. Il y vendait des tissus africains, des vêtements sur mesure, des paniers en paille, des *berimbaus*⁷¹, des chapelets, des capuchons, des pièges à rats, des couronnes mortuaires, des brosses à dents et de la mercerie (fil, épingles, etc.), parmi bien d'autres marchandises constituant un stock des plus variés. En octobre 1852, Cipriano fut incarcéré dans la prison où Domingos serait enfermé dix ans plus tard, pour une dette de 25.000 réis contractée envers le propriétaire de sa boutique à qui il devait huit mois de loyer. Ses marchandises, évaluées à un peu plus de 500.000 réis, furent confisquées pour rembourser cette dette et d'autres bien plus importantes encore. Un an auparavant, il avait emprunté 600.000 réis à l'un de ses voisins, un Blanc, Florêncio da Silva e Oliveira. Dans le document qui consignait la transaction, Cipriano disait que cette somme, qui devait être remboursée dans un délai de six mois (déjà dépassé), était destinée à effectuer des achats pour la boutique qu'il avait installée à la montée du Carme. Toutefois, la plus grosse dette était celle qui concernait notre Domingos Sodré, qui affirmait avoir prêté au marchand une petite fortune : 2.500.000 réis, soit approximativement cinq fois la valeur des marchandises confisquées dans la boutique. Selon Domingos, le créancier et le débiteur avaient entre eux des « relations d'amitié » (ce qui facilita la transaction) que confirmait un investissement du devin dans le commerce de Cipriano. Ce dernier contesta la dette,

⁷⁰ Sur le rôle de l'État dans la légitimation des croyances en la sorcellerie au tournant du XX^e siècle, voir Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

⁷¹ Instruments de musique encore aujourd'hui utilisés en particulier pour accompagner les jeux de *capoeira*.

affirmant que c'était une « invention » de Domingos, mais celui-ci finit par avoir gain de cause même si, en définitive, il ne fut pas remboursé⁷².

L'amitié entre les deux Africains affranchis ne devait pas être étrangère à leurs pratiques religieuses. Cipriano n'était pas seulement commerçant. Nous allons en effet le rencontrer, à nouveau pris dans les mailles de la police, cette fois sous l'accusation de diriger un candomblé. Pendant que ses créanciers se disputaient les dépouilles de sa boutique, l'affranchi se décida à quitter Salvador et à refaire sa vie dans le Recôncavo grâce à l'argent qu'il avait pu soustraire à la justice lorsqu'il avait déclaré ses biens. Là, il créa un *terreiro* sur les terres d'une plantation et il ouvrit un petit commerce dans la bourgade de Paramirim, située sur le territoire de São Francisco do Conde, commune vouée à la production du sucre de canne. À la mi-mars, la police envahit son candomblé, découvrant « une pièce richement tapissée sur les murs de tissus ornés de coquillages, de grains (*contas*), de coraux, et encore d'ornements et d'autres objets caractéristiques de la Côte de Mina, un trône, des bancs et d'autres choses du même ordre que nous ne savons comment désigner [...] ». On découvrit aussi des offrandes : huile de palme, vin, eau de vie, pieds et sang de poulet, etc. Il y avait encore des pierres, des ossements et « un sachet contenant des papiers écrits avec les lettres des *malês* », c'est-à-dire des amulettes écrites en caractères arabes, ce qui souligne l'influence musulmane sur le père-des-saints Haoussá. La police confisqua les objets relatifs au culte et emprisonna Cipriano, sa compagne Sofia da Matta –de nation Efon, sous-groupe de langue yoruba– et un prêtre âgé, Venceslao. Durant l'interrogatoire, l'affranchi déclara qu'il avait installé la maison « pour son saint, un saint de sa terre, pour son plaisir et pour commercer avec d'autres Noirs et ainsi faire des affaires ». On le voit, au-delà des obligations religieuses, le *terreiro* servait à attirer des clients pour son négoce « légal ». Si c'était vrai, son stock de marchandises était encore

⁷² APEBa, Justice, Tribunal de seconde instance, Actes civils (*Judiciária, Tribunal da Relação, Execução cível*), n° 22/0768/14 et 12/411/14. Les citations sont extraites des folios 41v, 37 et 38.

modeste, comparé à ce qu'il avait à Salvador. En dehors des tissus africains trouvés dans l'entrepôt destiné au candomblé, on signalait de la vaisselle et de la farine sur des étagères dans la petite maison qu'il avait louée dans la ville. Le loyer de la maison, déclara-t-il, était payé à terme échu. Une annotation du chef de la police en date du 30 avril, écrite en marge de la correspondance du commissaire de São Francisco do Conde qui conduisit le prisonnier à Salvador, se référait à la dénonciation lancée contre lui par Domingos : « Cipriano répondait déjà d'une accusation d'escroquerie »⁷³.

Cipriano eut la malchance de se faire prendre peu de temps avant que naissent, à Salvador, de nouvelles rumeurs sur l'imminence d'une révolte africaine. L'alarme fut donnée au début d'avril, lorsqu'un commissaire de la ville confisqua des papiers « *malês* » (c'est-à-dire écrits en caractères arabes) sur un Africain⁷⁴. Le chef de la police écrivit au président de la province qu'il avait pris des « mesures de précaution [...] dont, en particulier, l'incarcération des plus suspects des Africains affranchis qui seraient déportés »⁷⁵. Cipriano était un suspect idéal : il avait été pris à São Francisco do Conde avec des papiers écrits en arabe. Il fut transféré au fort de la Mer (*Forte do Mar*) où il resta enfermé jusqu'en septembre, date à laquelle se calmèrent les rumeurs de révolte⁷⁶. Quatre mois plus tard, en janvier 1854, le chef de la police publia une instruction (*portaria*) ordonnant son expulsion pour la Côte d'Afrique. Le voyage ne fut pourtant pas pour tout de suite, peut-être parce qu'il fallait trouver une place sur un navire en partance et que la liste des déportés semblait longue. Ce ne fut

⁷³ Les documents relatifs à ce candomblé ont été publiés, avec quelques problèmes de transcription, par Cecília Moreira Soares, « Resistência negra e religião: a repressão ao *candomblé* de Paramirim, 1853 », *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 23, 1992, p. 138-140.

⁷⁴ Manoel Francisco Borges Leitão au chef de la police, 4 avril 1853, APEBa, Police (*Polícia*), liasse 6.230.

⁷⁵ Le chef de la police Chichorro da Gama au président de la Province, 23 août 1853, APEBa, Police (*Polícia*), liasse 6.230, folio 278.

⁷⁶ Le chef de la police Chichorro da Gama au président de la Province, 12 septembre 1853, *id.*, folios 298-298v.

que le 8 août 1854 qu'il fut directement transféré depuis la prison à bord du brick *Dois Irmãos* qui le reconduisit en Afrique⁷⁷.

Les relations de Domingos avec Manoel Ricardo, Antão Teixeira, Cipriano Pinto et *mãe* Mariquinhas laissent imaginer qu'il appartenait à un réseau social et religieux africain qui n'était pas, pour autant, enfermé dans des frontières ethniques. Si tous étaient bien Africains, ils ne se recrutaient pas seulement parmi les Nagôs, la « nation » noire alors la plus représentée dans la Bahia. Le Nâgo Domingos était en relation avec les Haoussá Manoel Ricardo et Cipriano, et la Jeje *mãe* Mariquinhas : il ne restait pas prisonnier de son groupe ethnique.⁷⁸ Il n'était pas anormal, dans la vie religieuse africaine de la Bahia du XIX^e siècle, que des prêtres circulasent d'un lieu de culte à l'autre –qu'il soit ou nom propre à leur nation– et participassent à des rituels de différents types. Du moins *O Alabama* en témoignait-il dans ses articles, mettant un soin jaloux à signaler aussi souvent que possible l'existence de ces relations. Il n'est pas impossible que ces hommes et ces femmes aient éprouvé le besoin d'échanger leurs expériences et leurs savoirs des rituels auxquels ils se livraient, les uns complétant et enrichissant les activités des autres, non sans d'éventuelles tensions dues au dynamisme et à la concurrence régnant sur ce marché des croyances⁷⁹.

Habitant d'une zone urbaine dense, Domingos n'exécutait probablement pas les rituels les plus ostentatoires dans sa propre maison.

⁷⁷ Le geôlier Antonio Peixoto de Miranda Neves au chef de la police, 7 août 1854, APEBa, Police, Prisons (*Polícia. Cadeias*), 1850-54, liasse 6.270.

⁷⁸ Je n'ai pas encore découvert à quelle nation appartenait Antão. L'origine Jeje de Mãe Mariquinhas est suggérée par Nicolau Parés dans *A formação do candomblé*, *op. cit.*, p. 156, 175-76.

⁷⁹ Voir, par exemple, Nina Rodrigues, *Os africanos...*, *op. cit.*, p. 230-231 où il utilise l'expression « mythologie jeje-nagô » pour se référer à ce qu'il considérait comme les manifestations les plus « élevées » de la complexe réalité religieuse afro-bahianaise. Vivaldo da Costa Lima confirme la connexion « jeje-nagô » jusque dans le titre de son livre : *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Salvador, Corrupio, 2003. Voir aussi Nicolau Parés, *A formação do candomblé*, *op. cit.*, p. 142-62.

Notons, par exemple, que la police n'y rencontra aucun tambour, instrument fondamental de la plupart des célébrations publiques où les initiés sont possédés par les dieux. Comme nous l'avons déjà suggéré, chez lui Domingos se contentait de donner des consultations. Toutefois, bien qu'il n'ait pas dirigé un sanctuaire (*terreiro*) au plein sens du terme, ses compétences de devin étaient certainement au service des candomblés structurés qui étaient très nombreux à Bahia à cette époque, et chacun d'eux comportait ses hiérarchies, ses groupes d'initiés, son calendrier de cérémonies publiques rythmées par les tambours (*atabaques*) et animée par les danses rituelles. Nina Rodrigues fait observer que si, lors d'une fête solennelle, les prêtres de différents *terreiros* spécialistes du culte de l'*orixá* célébré pouvaient être appelés à se rassembler, les plus sollicités en ces occasions étaient les *babalaôs*, souvent des Africains âgés amenés de « fort loin, malgré la difficulté du voyage pour ces vieillards »⁸⁰. De ce point de vue, le sacerdoce de Domingos est comparable à celui du célèbre *babalaô* bahianais Martiniano Eliseu do Bonfim qui, dans sa jeunesse, fut son contemporain. Le sociologue nord-américain E. Franklin Frazier, qui fit une interview de Martiniano à la fin des années 1930 alors qu'il disait avoir cessé ses activités dans le candomblé, écrivait : « Autrefois, le *babalawo* était un homme, lié au candomblé, qui pratiquait la divination et la magie (*feitiçaria*) »⁸¹. Comme Martiniano, Domingos était probablement lié aux candomblés, mais il avait surtout développé sa pratique privée dont la police disait qu'elle comportait divination et sorcellerie (*feitiçaria*).

⁸⁰ Nina Rodrigues, *Os africanos...*, *op. cit.*, p. 236.

⁸¹ E. Franklin Fraser, « The Negro Family in Bahia, Brazil », *American Sociological Review*, vol. 7, n° 4, 1942, p. 475. À propos de Martiniano voir Vivaldo da Costa Lima, « O candomblé da Bahia na década de 30 », *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, sous la dir. de Waldir Freitas Oliveira et Vivaldo da Costa Lima, Salvador, Corrupio, 1987, p. 37-73 et Julio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, CEAO/Edufba, 1995, en particulier p. 46-47. La circulation géographique des *babalaôs* en Afrique a été aussi décrite par Abimbola, *Ilá...*, *op. cit.*, p. 25.

LE CANDOMBLÉ CONTRE L'ESCLAVAGE

Comme les temps de l'Inquisition étaient déjà loin et que la sorcellerie (*feiticeira*) n'était plus, en tant que telle, un crime dans le Brésil impérial, on avait dû interroger l'affranchi à propos d'autres chefs d'accusation. En fait, Domingos avait été inquiété comme suspect de recel d'objets volés ou d'escroquerie, délits les plus souvent reprochés aux prêtres de candomblé lorsque les autorités décidaient de s'en débarrasser à tout prix⁸². Ce furent les deux pendules et les bijoux trouvés dans la maison de la montée Santa Tereza qui attirèrent particulièrement l'attention de la police. En principe, un affranchi ne pouvait ou ne devait posséder des objets de ce type. Une fois encore, il est intéressant de transcrire dans leur intégralité les propos du commissaire Pompílio :

« J'ai constaté que, parmi les Africains ou Africaines impliqués, nombreux sont ceux qui amènent au même individu [Domingos] les objets volés à leurs maîtres, à titre d'offrandes, pour qu'il leur obtienne leur liberté, et de plus avec les boissons et les mélanges qu'il prépare et qu'il leur donne pour faire boire à leurs maîtres, ils parviennent à adoucir ces derniers ; et aussi en se livrant à ces futilités qui impressionnent les personnes stupides ; c'est ainsi que font les escrocs de ce genre qui s'enrichissent grâce à la crédulité des naïfs ; ils concourent à la perte de nombreux Africains qui sont aujourd'hui inutilisés et vivent sans que leurs propriétaires puissent compter sur leurs services »⁸³.

Bajulador, le commissaire de district confirmait, presque avec les mêmes mots, les soupçons du chef de la police, João Antonio Henriques. Les personnes en contact avec le *papai* devaient être des esclaves à la recherche des moyens de se libérer de leur condition. Comme l'avait relaté Henriques, José Egdio Nabuco avait dénoncé Domingos Sodré précisément parce qu'une de ses esclaves, Theolinda, une femme Nagô comme le devin, avait « amené dans ce repère de malfaiteurs d'innombrables objets de

⁸² Voir le cas de Juca Rosa étudié par Gabriela dos Reis Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*, thèse de doctorat, Campinas, S. P., Unicamp, 2000. On trouve encore des accusations similaires à la mi-XIX^e siècle. Voir Julio Braga, *A cadeira de ogã e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999, p. 111 - 148.

⁸³ Pompílio Manuel de Castro au chef de la police de la province de Bahia, 27 juillet 1862.

valeur ainsi que de l'argent ». Selon cette même autorité, Domingos et ses adeptes tiraient leur subsistance du « racolage des esclaves qu'ils poussaient à voler tout ce qui pouvait être pillé dans la maison de leurs maîtres pour le leur amener afin qu'ils leur obtiennent leur liberté par le moyen de leur sorcellerie »⁸⁴. Le chef de la police avait une bonne intuition de l'économie politique du sacrifice religieux. Toutefois, il faut en savoir un peu plus à ce propos, ne pas oublier, par exemple, qu'une offrande aux dieux coûtait de l'argent et que l'efficacité du rituel en dépendait directement⁸⁵. Dans ce cas, l'héritage africain est évident. Peel observe qu'au XIX^e siècle le paiement des séances de divination et de soins représentait l'une des plus importantes sources d'endettement parmi les Yorubas⁸⁶.

Sans doute, y avait-il des pères-des-saints qui exagéraient, réclamant pour leur propre rémunération bien plus que ce qui était exigé pour les dieux. Et de nombreuses plaintes étaient déposées pour des faits de ce genre, y compris par les Africains eux-mêmes. En 1856, une Africaine, Maria Romana de Santa Rosa, perdit tout ce qu'elle possédait, y compris sa maison, au profit d'un sorcier africain qui lui avait promis de sauver la vie de son mari, qui finalement mourut⁸⁷. Le chef de la police, Henriques, croyait qu'il n'y avait que des personnes de cette sorte dans la communauté religieuse africaine. Il était convaincu que Salvador était plein « d'escrocs » comme Domingos et promettait de les combattre pour « garantir la propriété d'autrui et prévenir de tristes conséquences ». Les menaces que le candomblé faisait peser sur l'esclavage expliquaient, en grande partie, la répression dont il était l'objet. De ce point de vue, le chef de la police avait

⁸⁴ Le chef de la police João Antonio de Araújo Freitas Henriques au commissaire de la paroisse de São Pedro, 25 juillet 1862, folio 214v.

⁸⁵ William R. Bascom, « Ifá Divination Sanctions... », *op. cit.*

⁸⁶ Les autres types d'emprunts les plus fréquents concernaient le commerce, le rachat des parents réduits en esclavage, les impôts dus aux chefs locaux, les dépenses liées aux obsèques. J. D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 60.

⁸⁷ João J. Reis, « Candomblé in Nineteenth-Century Bahia... », *op. cit.*, p. 122-123.

été d'une rare efficacité pour communiquer à son adjoint sa détermination à extirper « pareilles superstitions, encore plus nocives dans un pays dont la fortune est, pour la plus grande part, investie dans la possession d'esclaves »⁸⁸.

Il était commun à Bahia, à cette époque, d'entendre dire que le candomblé et l'esclavage ne faisaient pas bon ménage. Des allégations de ce type abondent dans d'autres documents issus de la police et dans les pages des journaux. Le commissaire qui conduisit Cipriano à Salvador en 1853 le considérait comme très dangereux parce que dans la région où il demeurait il y avait beaucoup de plantations et un « grand nombre d'esclaves ». Il fallait donc prévenir les « conséquences désastreuses qui pouvaient s'ensuivre de l'activité de pareils clubs (*clubes*) »⁸⁹. Les autorités s'inquiétaient de voir le candomblé de l'Africain se transformer en une organisation, un « club », susceptible d'encourager les esclaves à se révolter. Rien n'indique que l'intention de Cipriano était celle-ci, malgré la présence d'écrits musulmans à son domicile.

En fait, les liens entre le candomblé et la résistance esclave se développèrent par d'autres chemins. En 1848, par exemple, un commissaire de district accusa les Africains libres travaillant à l'arsenal de la Marine d'essayer de pousser d'autres Africains à « faire de la sorcellerie pour gagner leur liberté »⁹⁰. Cinq ans plus tard, dans l'île d'Itaparica, une

⁸⁸ Le chef de la police João Antonio de Araújo Freitas Henriques au commissaire de la paroisse de São Pedro, 25 juillet 1862, folio 215.

⁸⁹ Le commissaire adjoint suppléant de la paroisse du Monte, Gustavo Balbino de Moura e Camira, au commissaire de São Francisco do Conde, 15.03.1853, d'après Soares, « Resistência negra e religião », *op. cit.*, p. 139.

⁹⁰ APEBA, Police (*Polícia*), liasse 3.113. Les Africains libres étaient d'ex-captifs arrivés en contrebande après les lois de prohibition du trafic, en particulier celle de 1831. Ils étaient confisqués par les autorités et mis au travail dans des institutions publiques ou philanthropiques, ou encore étaient placés chez des particuliers. Sur ceux de la Bahia, voir Afonso Bandeira Florence, « Nem escravos, nem libertos: os "africanos livres" na Bahia », *Cadernos do CEAS*, n° 121, 1989, p. 58-69 et du même auteur : « Entre o cativo e a

esclave accusée d'avoir tenté d'empoisonner son maître et toute sa famille déclara qu'elle avait seulement mélangé le café qu'elle avait servi avec des coquillages (*búzios*) réduits en poudre et du citron, « ce qu'elle fit parce qu'on lui avait appris que c'était bon pour rendre les maîtres gentils »⁹¹. Cette Africaine savait certainement que les *búzios*, en sus de servir de monnaie sur la Côte d'Afrique, avaient d'importantes fonctions rituelles et en conséquence pouvaient être utilisés pour les fins qu'elle avait avouées. Les pratiques de Domingos ressemblaient fort à celles de ces Africains libres. Il promettait aux captifs d'agir pour les faire accéder à la liberté ou pour, du moins, les faire échapper à la tyrannie de leurs maîtres en rendant ces derniers apathiques grâce à ses médecines ; en conduisant aussi ces derniers, par les mêmes moyens et par d'autres, à accepter les demandes de manumission. Il était implicite dans les accusations de la police que, au minimum, ces esclaves acquéraient ou renforçaient ainsi leur détermination à diminuer leur rendement au travail ou même à fuir et, ainsi, à devenir des captifs « inutiles ». Très fréquemment, les absences sur le lieu de travail étaient liées à l'accomplissement des obligations religieuses spécifiques. Les esclaves et, plus encore, les femmes esclaves s'échappaient fréquemment pour participer aux célébrations liées au calendrier liturgique des sanctuaires bahianais. C'était aussi le cas lorsqu'elles devaient rester recluses pendant des jours, voire des semaines, pour obéir aux obligations

emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil (1818 - 1864) », Mémoire de master, Salvador (Bahia), Université fédérale de Bahia, 2002.

⁹¹ « Rapport sur les événements, violences et crimes qui eurent lieu dans la Province pendant le mois de septembre 1835 », APEBa, Police, Rapports pour la Présidence (*Polícia. Relatórios para a Presidência*), 1849-54, registre n° 5.689, folio 344v. Dans ce cas, le contenu de la potion fut examiné par les médecins de la faculté de Médecine de Bahia qui conclurent, selon le chef de la police, qu'il s'agissait « d'acide blanc d'arsenic ou *rosalgar* ». Il est probable que les vomissements et les vertiges qui affectèrent ceux qui avaient bu ce café ne furent pas causés par des coquillages réduits en poudre, mais il n'est pas non plus impossible que celui qui avait fourni le *rosalgar* ou quelque autre poison ait dit qu'il ne s'agissait que de cela.

de leurs initiations et de leurs autres pratiques⁹². Les esclaves, en définitive, n'étaient en rien stupides comme le commissaire de district Pompílio et son chef aimaient à le croire.

Pour préserver l'institution esclavagiste, il fallait donc châtier de manière exemplaire les prévenus de 1862. La sanction avait d'abord concerné les objets sacrés confisqués à Domingos, qui furent en partie détruits par le commissaire de district selon les ordres du chef de la police. Henriques avait demandé par ailleurs que lui soient envoyés tous les « objets de sorcellerie » faits de métal. Les ayant reçu le 26 juillet, il les amena au colonel qui dirigeait l'Arsenal de Guerre pour qu'ils connaissent « le destin le plus approprié ». Ils furent probablement fondus dans les fours. Le chef de la police enregistra trois épées courtes et six grelots de métal, vingt-huit anneaux de laiton et sept de plomb, un petit diable de fer, ainsi que quinze « objets divers insignifiants »⁹³. Il est intéressant que ces objets aient eu l'arsenal comme destin. Dans le fond, cela avait du sens : la lutte contre le candomblé était un combat.

Aux prisonniers de cette guerre fut réservé un traitement humiliant. Le 25 juillet, en fin d'après-midi, ils furent tous conduits à la prison. Le jour suivant, l'esclave Elesbão, âgé de près de cinquante ans, reçut douze coups de férule (*palmatoria*) à la demande de son maître, le Dr Felipe da Silva Baraúna. Deux jours plus tard, le jeune *crioulo* João, âgé de quinze ans, reçut le même châtiment, mais sans que son maître, le *papai* Manoel Joaquim Ricardo, l'ait demandé. Ce dernier n'avait aucune raison de châtier un esclave qui avait été trouvé dans la maison de son ami et coreligionnaire. Tous les esclaves furent immédiatement libérés après l'exécution de leur punition. En qualité d'affranchie, l'Africaine Ignez ne fût pas châtiée physiquement mais resta enfermée six nuits dans une cellule.

⁹² João J. Reis, « Candomblé in Nineteenth-Century Bahia... », *op. cit.*, p. 130. Voir aussi Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder...*, *op. cit.*, p. 94.

⁹³ Le chef de la police Henriques au colonel directeur de l'Arsenal de Guerre, 26 juillet 1862, APEBa, Police, Correspondance expédiée (*Polícia. Correspondência expedida*), 1862, vol. 5.750, folio 326v.

Je ne sais pas avec certitude ce qu'il advint de Tereza et de Delfina. Une Delfina, esclave de Domingos José Alves, fut aussi châtiée de douze coups de férule le 26 juillet. Comme je l'ai déjà dit, peut-être s'agissait-il de la Delfina du candomblé de Santa Tereza qui était mariée avec Domingos⁹⁴.

Et Domingos ? Il fut appelé devant le chef de la police João Antonio Henriques le jour qui suivit son arrestation : ce devait être certainement pour être interrogé et admonesté. Il fut ensuite conduit à la prison. Durant les trois jours qui suivirent, la police eut tout le temps nécessaire pour vérifier si les esclaves lui avaient remis effectivement des objets volés à leurs maîtres. Tout indique que rien ne put être prouvé contre le *papai*, à moins que celui-ci ait convaincu la police qu'il ignorait l'origine malhonnête des objets laissés par ses clients. Le 30 juillet, alors qu'il avait déjà passé quatre jours à la prison, le vieux Domingos se trouva à nouveau face à face avec Henriques. Nous savons exactement de quoi il fut question à cette occasion, car à la fin de la discussion, l'Africain dut promettre de renoncer à sa vie de devin et de sorcier :

Déclaration d'obligation :

Le 3 juillet 1862, dans ce Département de la Police de Bahia, fut amené de la Maison et prison de Correction où il avait été placé l'Africain affranchi Domingos Sudré, habitant montée Santa Tereza où il fut arrêté ; et de nombreux objets destinés au candomblé et à la sorcellerie furent découverts dans sa maison ; et, en présence du Sieur Dr chef de la police de la province, il s'obligea par les présentes à adopter un mode de vie honnête, cessant de suborner les esclaves et, en qualité de devin, de leur faire d'amples promesses de liberté, insinuant des idées dangereuses à ses semblables. Et s'étant ainsi obligé, il obtint sa libération assortie de la condition qu'en cas de rupture de cette déclaration d'obligation, il serait immédiatement déporté sur la Côte d'Afrique ; et requis de le faire il signa de son nom.

Manoel de Abreu Contreiras en compagnie du Sieur chef de la police. Rédigé par moi, Silveira de Faria.

M. Abreu Contreiras⁹⁵

⁹⁴ Voir le Registre des diverses notifications du chef de la police au directeur de la *Casa de Correção* entre le 26 et le 31 juillet 1862, APEBa, Police, Correspondance expédiée (*Polícia. Correspondência expedida*), 1862, vol. 5.756, folios 140v-149.

⁹⁵ APEBa, Police (*Polícia. Termos de fiança*), 1862-1867, vol. 5.651, folio 88v.

C'est ainsi que Domingos fut libéré.

Le devin n'était pas, selon toute vraisemblance, un récidiviste, ce qui avait dû jouer en sa faveur. Je n'ai pas rencontré de traces d'un procès ou d'une enquête policière l'ayant formellement concerné dans le passé à l'exception d'un bref séjour en prison à la fin de mai 1853, à l'époque des rumeurs de conspiration qui conduisirent à la déportation de Cipriano José Pinto. Domingos fut arrêté par une patrouille « pour investigations policières », mais semble-t-il rapidement libéré. Le fait de n'avoir pas été déporté suggère qu'il n'était plus considéré comme suspect, encore que son arrestation indique que la police continuait à le croire tel. Cela tenait sûrement à l'ascendant qu'on lui reconnaissait sur les autres Africains : il était à cette époque le chef d'une société d'affranchissement (*junta de alforria*) comme nous allons le voir par la suite. Pourtant, malgré cet incident, la police n'inscrivit pas son nom sur ses fiches⁹⁶.

Ainsi, quand il fut arrêté dix ans plus tard pour pratique du candomblé, Domingos n'était plus un délinquant potentiel, et ceci l'a sûrement aidé. Toutefois, je suspecte que quelqu'un, un Blanc, lui vint en aide : le Dr Antonio José Pereira de Albuquerque, rien moins que le commissaire titulaire de la paroisse de São Pedro. Je fais cette hypothèse car, durant cette année 1862, le commissaire était l'avocat de l'affranchi dans une affaire sur laquelle je vais revenir de manière détaillée. Si cela arriva, ce fut entièrement sous le manteau, sinon la négociation aurait été enregistrée dans les archives de la police. Il ne s'agissait pas, cependant, d'un cas classique de clientélisme dans lequel l'Africain se serait trouvé en situation de dépendance : c'était bien lui qui avait engagé le commissaire comme avocat⁹⁷.

⁹⁶ Voir deux rapports du chef de la police André Chichorro da Gama au président de la Province, 27.05.1853, APEBa, Police, Correspondance (*Polícia. Correspondência*), vol. 5.712, folios 194 et 195.

⁹⁷ Nous savons qu'Albuquerque était le commissaire (*subdelegado*) de la paroisse de São Pedro grâce à l'*Almanach* de 1863, p. 234 et 326.

Il faut encore se demander si Domingos respecta les termes de « l'obligation ». Je ne le crois pas, comme le suggèrent les pages d'*O Alabama* déjà citées qui font mention de ses activités dans le champ des croyances africaines à des dates postérieures. Il n'était pas sans ignorer que la menace de déportation était sérieuse : il avait vu Cipriano Pinto et d'autres Africains être embarqués de force pour retraverser l'Atlantique. Il est possible qu'il se soit fait plus discret, qu'il n'ait plus réuni des esclaves africains dans sa maison pour des séances de divination ou pour d'autres rituels et même qu'il ait évité d'y conserver les instruments du culte.

PARCOURS DANS LA SOCIÉTÉ ET LA CULTURE BAHIANNAISE

Toutefois, je ne voudrais pas laisser l'impression –fausse– que la société bahianaise, y compris sa communauté blanche, était toujours du même côté dans cette guerre. Dans son procès-verbal le commissaire de district attaquait principalement Domingos pour ses relations suspectes avec le monde des esclaves, il oubliait qu'il était aussi au service des hommes et des femmes libres et même des Blancs. C'est du moins ce que confirme le *Diário da Bahia* lorsqu'il dénonce que parmi les personnes qui fréquentaient les cérémonies de cette maison, il y avait aussi « des gens portant cravate et bien lavés (!!!) »⁹⁸ Il n'y avait pourtant pas de quoi s'étonner. Il était très commun que des personnes appartenant à l'élite blanche utilisent les services des prêtres africains dans de nombreuses affaires –santé, amour, argent– mais aussi, déjà au XIX^e siècle, pour des investigations policières et lors des élections. Même s'ils ne participaient pas régulièrement aux rites des religions africaines, de nombreux Blancs croyaient aux forces mystiques, aux pouvoirs thaumaturgiques, aux savoirs divinatoires et propitiatoires de leurs prêtres. Gregório de Mattos en parlait déjà au XVII^e siècle et, depuis, la force de ces croyances n'avait cessé de croître chez les « cravatés »⁹⁹. En 1868, *O Alabama* publia une liste des

⁹⁸ *Diário da Bahia*, 28 juillet 1862.

⁹⁹ Voir Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz : feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 263-269 et James

types sociaux qui fréquentaient un candomblé dans la paroisse où Domingos habitait. On y trouvait des “femmes mariées, qui vont se procurer des [drogues] pour que leurs marient de s'éloignent pas de leurs devoirs conjugaux, des esclaves qui vont chercher des potions pour adoucir l'âme de leurs maîtres, des femmes qui vont y demander les moyens d'être heureuses et même des négociants qui espèrent que leurs affaires seront bonnes ! »¹⁰⁰. À Bahia, au XIX^e siècle, quelques Blancs finirent par participer pleinement à la vie des sanctuaires. On parlait déjà d'un commissaire de police qui avait incorporé le dieu et même d'une mère-des-saints qui était blanche¹⁰¹.

Dans le jeu complexe des croyances, les adhésions n'étaient pas à sens unique. Domingos ne professait pas seulement le candomblé. Lorsqu'il rédigea son deuxième testament, en 1882, il affirma sans ambages qu'il était un « vrai chrétien » et il le fit avec une emphase qui n'était pas encore habituelle dans des documents de ce type à la fin du XIX^e siècle. Il se souvenait d'avoir été baptisé dans la plantation sucrière de son ancien maître à Santo Amaro da Purificação. Il rappelait aussi son mariage qui, selon les registres paroissiaux, légitima devant l'Église « l'union illicite » dans laquelle il vivait avec Delfina « depuis quelques années »¹⁰². De plus, il se déclara membre d'une confrérie du Rosaire des Noirs à laquelle il demanda d'accompagner sa dépouille lors de ses funérailles. Vingt ans plus tôt, lorsque les policiers avaient envahi sa maison, ils avaient découvert un rosaire d'or, des portraits encadrés de saints catholiques accrochés aux murs de la pièce principale et même un oratoire. Les tableaux, au nombre de trente dont un recouvert d'or, et l'oratoire avec ses saints richement

Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill et Londres, The University of North Carolina Press, 2003, passim et particulièrement chap. 6 et 7.

¹⁰⁰ *O Alabama*, 2 septembre 1868.

¹⁰¹ Voir João J. Reis, « Candomblé in Nineteenth-Century Bahia... », *op. cit.*, p. 121, 128.

¹⁰² ACMS, Mariages, São Pedro, 1844-1910, folio 128v.

parés, étaient encore là en 1887 lorsqu'il mourut. En 1862, le commissaire de district Pompílio précisa que les portraits de la pièce principale étaient ceux de « nos saints », il entendait certainement par là des saints honorés au Brésil, mais à cette époque c'étaient certainement des saints appartenant aussi aux Africains qui, comme Domingos, avaient opté pour la double affiliation religieuse. Si les saints catholiques occupaient la salle principale, toujours selon le procès-verbal de Pompílio, les *orixás* occupaient la chambre à coucher. Cela signifie qu'ils étaient spatialement mais aussi, semble-t-il, rituellement séparés. Certains alléguaient –la police pour sa part l'insinua– que dans la pièce principale l'Africain exhibait une religion de façade, celle que les Blancs devaient voir, alors que la chambre était réservée à sa foi véritable, au candomblé. Que l'une ait été exposée au plein jour et l'autre tenue secrète relevait d'évidentes raisons stratégiques, mais ne signifiait pas pour autant que Domingos ait seulement feint d'être catholique. Il fut baptisé, il se maria et mourut dans le sein de l'Église, il vécut comme un catholique même s'il n'était pas seulement cela¹⁰³.

Au-delà de l'aspect religieux, les indices de l'adhésion de Domingos à la société et à la culture locales comme à la vie de la communauté africaine de Bahia, abondent dans les archives. Par exemple, quand il fut pris, il s'habilla d'un uniforme de vétéran de la guerre d'indépendance et c'est ainsi vêtu qu'il fut emprisonné à la *Casa de Correção*. Le fait –déjà quelque peu modifié et romancé par la tradition orale– arriva aux oreilles de Manoel Querino, l'abolitionniste métis, professeur de dessin au lycée local et spécialiste de l'histoire et de la culture africaine à Bahia : « On raconte que l'Africain Domingos, qui habite à la montée de Santa Tereza, s'adonnait en ce lieu au candomblé et que, à l'occasion d'une cérémonie, sa maison fut encerclée par la police. Il exhiba son brevet de lieutenant de la milice, il fut

¹⁰³ Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder...*, *op. cit.*, p. 50-51, observe aussi la division spatiale entre religion catholique et religion africaine dans la maison de Domingos mais, influencée par Nina Rodrigues, elle l'interprète comme une « juxtaposition d'extériorités », ce qui ne nous éclaire guère.

nécessaire de le mettre à la 'salle libre'¹⁰⁴ de la prison de l'Aljube »¹⁰⁵. Comme nous venons de le voir, ce ne fut pas en ce lieu privilégié de la « salle libre » que le commissaire de district Pompílio le fit effectivement enfermer. Cependant ce n'est pas la véracité de la relation des faits qu'il faut retenir du témoignage de Querino, mais la permanence dans la mémoire bahianaise d'un aspect important de l'incarcération de Domingos. En revêtant cet uniforme le *papai* s'était bien doté d'un capital symbolique durable et peut-être d'appuis politiques immédiats : il ne moisit pas très longtemps dans la prison.

Le policier relate l'incident de l'uniforme comme une « supercherie » de Domingos qui, selon lui, ne pouvait être un vétéran de la guerre d'indépendance car à l'époque des campagnes de 1822-23, il était encore esclave, n'ayant obtenu sa liberté qu'en 1836. Pompílio avait raison, mais il ne faut point oublier que de nombreux esclaves se firent passer pour affranchis et luttèrent contre les Portugais, certains d'entre eux ayant même reçu leur manumission en remerciement de ce geste¹⁰⁶. Ce ne fut pas le cas de Domingos. Il ne faudrait toutefois pas oublier qu'à cette époque, il était l'esclave du colonel Francisco Maria Sodré Pereira, commandant de bataillon, qui aurait très bien pu, dans ces conditions, prendre l'Africain

¹⁰⁴ Selon João José Barbosa de Oliveira, la « salle libre » de l'Aljube était le lieu où l'on retenait les prévenus « qui n'étaient pas soupçonnés de crime. » Voir *As prisões do paiz, o systema penitencial ou hygiene penal. These apresentada e sustentada perante a Faculdade de Medicina da Bahia em dezembro de 1843*, Bahia, Typ. de L. A. Portella e Companhia, 1843, p. 20.

¹⁰⁵ Manuel Querino, *A Raça africana e os seus costumes*, Salvador, Bahia, Livraria Progresso, 1955, p. 42. La première publication de Querino sur ce sujet date de 1916.

¹⁰⁶ Hendrik Kraay, « “Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos”: o recrutamento de escravos na guerra da independência na Bahia », *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n° 43, 2002, p. 109-128. Commentant l'épisode de l'uniforme de Domingos, Kraay tend à penser qu'il s'était effectivement battu pendant la guerre alors qu'il était encore esclave : « Bien qu'il n'ait pas été affranchi après la guerre, l'Africain Domingos Sudré se considérait comme un vétéran de l'Indépendance » (p. 118).

pour le servir pendant la campagne¹⁰⁷. Son maître aurait pu lui demander de porter l'uniforme de ses soldats. Ou encore, Domingos aurait pu l'acheter plus tard à l'un de ces militaires désargentés qui fournissaient le marché des souvenirs de l'Indépendance¹⁰⁸. Quoiqu'il en soit, le comportement de Domingos reflétait qu'il ne manquait ni de connaissances ni de sensibilité à l'égard de la culture patriotique locale : le défilé annuel du 2 juillet était l'occasion de célébrer les vétérans d'une guerre considérée comme un véritable mythe fondateur de l'identité bahianaise¹⁰⁹. Devenu habile dans l'art de manipuler les symboles africains, Domingos appliquait ses compétences à l'univers des symboles locaux. L'usage de cet uniforme signifiait aussi, comme le suggère Rachel Harding, que l'Africain souhaitait « rappeler aux autorités qui l'avaient arrêté, à la société qui les entourait et à lui-même qu'il réclamait (en vérité que lui était due) une place dans la nouvelle nation qui naissait »¹¹⁰. Domingos était un prêtre de la nation Nagô qui combattait pour devenir un membre légitime de la nation brésilienne dans laquelle il était pourtant marginalisé comme non-citoyen et dont il pouvait être exclu, par la déportation, à n'importe quel moment. Comme je l'ai déjà écrit il s'agissait bien d'une guerre. Pour la faire, le *papai* s'habillait avec l'uniforme bahianais et ne négligeait pas l'aide des dieux guerriers africains dont nous savons qu'ils « habitaient » sa maison où la police avait confisqué leurs épées.

Quelques indices laissent penser que Domingos était parvenu à se donner un espace propre dans cette société brésilienne. Sa maison était

¹⁰⁷ Sur l'action du colonel Francisco Maria au moment de la guerre d'Indépendance, voir Mario Torres, « Os morgados do Sodré... », *op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁸ Hendrik Kraay de l'Université de Calgary, spécialiste de l'histoire militaire de Bahia au XIX^e siècle, m'a informé dans un courrier personnel de l'existence de ce commerce des uniformes de vétérans de l'Indépendance.

¹⁰⁹ Sur les commémorations de l'Indépendance à Bahia à cette époque, voir Hendrik Kraay, « Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador no século XIX », *Afro-Ásia*, n° 23, 2000, p. 49-88.

¹¹⁰ Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder...*, p. 95.

fréquentée par des personnes bien vêtues et « cravatées » qui appartenait à ses réseaux sociaux extra-africains. Elles ne s’y rendaient pas seulement pour des cérémonies de divination ou pour ses talents de guérisseur et de sorcier. La salle pleine de gravures de saints fut le théâtre de son mariage, célébré en février 1871 par le père Marciano da Silva Cardoso en présence d’Antonio Clemente de Moura Florence et de Miguel Gehagen Champloni, ses témoins. Le premier était un petit marchand et le second le fils d’un négrier qui était mort en 1838¹¹¹. Le mariage lui-même montrait la détermination du couple dans sa recherche d’une reconnaissance et d’une respectabilité au sein du monde des Blancs.

Bien qu’analphabète et en dépit des contraintes légales que lui imposait son statut d’affranchi dans le Brésil impérial, Domingos fréquentait assidûment les études de notaires de Salvador, en particulier celles de sa paroisse, comme nous l’avons vu ici dans les notes de bas de page de cet article et comme nous le verrons plus loin dans le texte même. À l’occasion de la rédaction de ces actes contractuels il se faisait toujours accompagner de quelqu’un qui signait en son nom, en sus des deux témoins habituels, et il n’y avait là que des gens respectables, Blancs ou Métis. La désinvolture avec laquelle il se mouvait dans la société de Bahia et, plus particulièrement, dans les études notariales ou dans les bureaux des différentes juridictions, exprimait son adhésion à une culture de l’action judiciaire très répandue à cette époque. Les documents montrent que le cercle des relations qu’il mettait en jeu dans ces occasions était constitué par des Africains mais aussi par des Brésiliens. Pourtant, il ne faut pas se méprendre, il savait où étaient les limites à ne pas dépasser. Il semble qu’il n’ait jamais tenté de porter plainte contre des Blancs. Ses « victimes » étaient des Africains comme lui. De ce point de vue aussi, il comprenait parfaitement la société dans laquelle il vivait.

¹¹¹ ACMS, Mariages, São Pedro, 1844-1910, folio 128v. Les informations sur Miguel Champloni père nous ont été données par Ricardo Tadeu Caíres qui est en train d’écrire un travail sur ses activités de trafiquant.

ENTRE LA SORCELLERIE ET L’AFFRANCHISSEMENT

Domingos déposa une plainte contre l’Africain affranchi Elias Francisco Seixas, âgé de quatre-vingt-huit ans, père de quatre fils nés au Brésil et petit propriétaire de terre et d’esclaves demeurant au Saboeiro, à trois ou quatre lieues de la ville¹¹². Le cas fut examiné par la justice de Bahia entre octobre 1860 et novembre 1863. L’instruction était à mi-chemin de son terme lorsque la maison de Domingos fut perquisitionnée et lui-même incarcéré. Domingos avait accusé Elias d’avoir commis un meurtre sur la personne d’un autre Africain, João. Ce dernier avait été envoyé par le *papai* à Elias pour recouvrer une somme de 1.000.000 réis. Ainsi présentée l’affaire relevait donc du crime crapuleux. L’accusé rétorqua qu’il n’avait jamais gardé d’argent appartenant à Domingos et qu’il n’avait aucune responsabilité dans la mort de celui dont on retrouva le corps flottant dans les eaux d’une retenue d’eau située au nord de la ville, le Dique do Tororó, deux jours après sa disparition. Cette somme aurait appartenu en fait à une association d’affranchissement (*junta de alforria*) dont Domingos était le président et Elias en aurait été désigné comme dépositaire. Cette nouvelle facette de la vie de Domingos montre que son autorité ne se limitait pas à la religion.

Grâce à ce procès, nous en savons un peu plus sur les associations d’affranchissement de Bahia. L’institution était semblable à l’*esusu* des Yorubas qui, selon Johnson, fonctionnait ainsi : « Une somme fixe, dont le montant a été décidé au préalable, est déposée par chacun, selon une périodicité régulière (généralement chaque semaine) et en un lieu déterminé sous la responsabilité d’un président ; la somme ainsi recueillie est payée en totalité à tour de rôle à chacun des participants »¹¹³. De la même manière, l’association de Domingos rassemblait les sommes

¹¹² APEBa, Justice. Tribunal de seconde instance (*Judiciária. Tribunal da Relação*), 1860, 26A/921/16, liasse 3.537, folios 87v-88 et 90.

¹¹³ Samuel Johnson, *The History of the Yorubas...*, *op. cit.*, p. 119. Voir aussi João J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, *op. cit.*, p. 365-367.

déposées chaque semaine par des Africains esclaves ou affranchis qui, à la fin de l'année ou, plus précisément, à la fin de la cinquante-deuxième semaine, étaient réparties entre les contributeurs mais « à proportion des apports de chacun »¹¹⁴. À cette époque, la société ne semblait pas reposer sur des liens strictement ethniques, mais plutôt sur ceux tissés à l'échelle de la paroisse : « les Africains habitant la paroisse de São Pedro » avaient organisé la leur « comme le font ceux des autres paroisses »¹¹⁵. Toutefois, il faut se rappeler qu'au même moment près de 80 % des esclaves de rapport de Salvador étaient Nagôs et qu'ainsi toute organisation africaine avait nécessairement une dimension ethnique¹¹⁶. Un des témoins du procès déclara, par exemple, que la « caisse » que dirigeait Domingos avait « pour fin de libérer ses compatriotes »¹¹⁷. Par ailleurs, dans cette société, il n'y avait apparemment que des hommes. La marchande Felicidade, une affranchie âgée de soixante ans, épouse du João assassiné, déclara qu'elle ne savait rien des transactions effectuées par ce dernier avec Domingos et Elias car « c'était des affaires d'hommes »¹¹⁸.

Dans certains cas, la société était une caisse dont chaque membre retirait à tour de rôle la somme nécessaire à son affranchissement mais elle pouvait avoir aussi d'autres fins, strictement financières. Le tireur continuait à payer pour solder le capital augmenté des intérêts qui, selon Silva Campos, pouvaient atteindre les 20 %. Cet auteur précise : « Il

¹¹⁴ Attendus au civil de Domingos Sodré contre Elias Francisco de Seixas, APEBA, Justice (*Judiciária*), liasse 3.537, folio 5.

¹¹⁵ *Idem*, folio 5.

¹¹⁶ João José Reis, « A greve negra de 1857 na Bahia », *Revista USP*, n° 18, 1993, p. 28. Voir aussi Maria Inês Côrtes de Oliveira, *Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia (c. 1750-c. 1890)*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV, 1992, p. 107, où les données de l'auteur (que j'ai réinterprétées à partir des seules indications ethniques offertes par les noms des personnes) indiquent que, entre 1851 et 1890, 79 % des esclaves africains de Salvador étaient Nagôs.

¹¹⁷ Témoignages produits par le plaignant, folio 59v.

¹¹⁸ *Idem*, folio 57.

existait dans cette ville des entreprises bancaires africaines, destinées à faire des emprunts pour acquérir la liberté. Une fois la somme fixée et l'emprunt établi, le débiteur se mettait à travailler à son compte pour solder sa dette. L'amortissement du capital et les intérêts étaient payés chaque semaine. Ainsi, il était convenu avec l'emprunteur qu'il paierait tous les samedis 5.000 réis, soit 4.000 réis d'amortissement et 1.000 réis d'intérêt »¹¹⁹.

Dans les accusations portées contre Elias, on peut voir que l'association fonctionnait réellement comme une entreprise bancaire grâce à laquelle les Africains empruntaient de l'argent pour acheter leur liberté à crédit : « On fera la preuve que ces contributions hebdomadaires étaient remises en pleine conscience par les contributeurs à l'inculpé [Elias] en qualité de dépositaire et que, de ce dernier, le prévenu [Domingos] avait reçu le total des sommes à la fin de la cinquante-deuxième semaine pour en effectuer la répartition, tout ceci ayant été fait en assemblée, entre eux, tous Africains, qui ne savent pas lire, comme *un moyen d'obtenir la liberté des autres moyennant un certain bénéfice* »¹²⁰.

« Moyennant un certain bénéfice... » Il ne s'agissait pas seulement de philanthropie ni de solidarité collective. Le chef du groupe gagnait certainement un peu plus que les autres membres de l'association. L'affranchi Jorge de Castro, portefaix âgé de cinquante ans et unique participant de la société ayant effectué une déposition, dit que son « ami » Domingos était le « chef (*cabeça*) des Africains » et « vivait de la société (*junta*) ». Cela confirme qu'en 1862 Domingos assurait son existence pour le moins grâce à ses activités de devin et de responsable d'une sorte de tontine¹²¹.

¹¹⁹ João da Silva Campos, « Ligeiras notas... », *op. cit.*, p. 297-298. Voir aussi Manuel Querino, *A raça africana...*, *op. cit.*, p. 146-148.

¹²⁰ Attendus au civil de Domingos Sodré contre Elias Francisco de Seixas, folio 6v (souligné par moi, J. J. R.).

¹²¹ Témoignages produits par le plaignant, folios 58, 59.

Les témoins appelés à sa rescousse par Domingos ont éclairé d'autres aspects du fonctionnement de l'association et de la manière dont elle était dirigée. Selon le même Jorge de Castro, si Domingos était le chef, Elias et João, à ses côtés, « formaient le gouvernement, ou la direction de la caisse qui avait pour objectif d'affranchir à la fin de chaque année tel ou tel Africain parmi ceux qui y participaient chaque semaine en faisant un versement, et dans ce but, à la fin de chaque année, ils se rencontraient tous les trois, et c'est pour cela qu'il faut appeler le prévenu [Elias] pour qu'il compare et qu'il rende l'argent »¹²². Le commis expéditionnaire (*despachante*) Manoel Francisco de Paula, Métis (*pardo*) de cinquante-sept ans, dit avoir vu compter à trois reprises les espèces reçues par Domingos. En fait, ce n'était pas ce dernier qui comptait et partageait les sommes collectées entre les membres de la société, il semblait ne pas maîtriser suffisamment l'arithmétique pour cela. Dans ce but, il demandait son concours à un huissier (*oficial de justiça*) Joaquim Francisco de Oliveira, Métis âgé de 46 ans, qui déclara : « Chacun se présentait à la fin de l'année pour faire les comptes et utiliser l'argent dans sa totalité pour libérer ses compagnons, opération que faisait ce témoin et pour laquelle il recevait un paiement »¹²³. Ainsi la tontine s'offrait l'aide d'un comptable, quelqu'un qui avait la confiance de Domingos, puisqu'on le retrouve dans les archives en qualité de témoin dans au moins une des transactions enregistrées par l'affranchi chez un notaire¹²⁴.

Elias se défendit de l'accusation d'assassinat en disant que tout cela était un piège qui lui avait été tendu par Domingos. Les faits ne furent pas bien établis puisque Elias fut innocenté dès la phase de l'enquête policière. L'avocat de l'accusé soutint que la mort de João aurait donné l'occasion au requérant d'inventer une histoire pour extorquer de l'argent à l'accusé qui

¹²² *Idem*, folios 58-58v.

¹²³ *Idem*, folio 55.

¹²⁴ Voir APEBa, Registres des notaires (*Livro de notas do tabelião*), vol. 295, folios 134-134v.

était un affranchi africain relativement prospère avec une famille, des esclaves et un capital de terres agricoles dans les environs de Salvador. Elias affirma que, contrairement à ce que disait l'accusation, ce fut en réalité lui qui appela João dans sa maison pour lui demander de payer la dette de 120.000 réis, somme dont il avait immédiatement besoin pour solder l'achat qu'il avait fait de deux propriétés à l'Africaine Leonarda Thereza de Jesus pour une valeur de 300.000 réis. Pour y parvenir, il lui fallait aussi emprunter. Il s'était adressé à Manoel Joaquim Ricardo qui confirma les faits mais ajouta n'avoir pas répondu à cette demande car il ne disposait pas des fonds nécessaires. Ce Manoel Joaquim, soulignons-le, était l'Africain ami de Domingos que nous avons déjà rencontré et qui avait été accusé par la police d'être un prêtre du candomblé¹²⁵. Il est impossible qu'Elias lui-même n'ait pas été lié, d'une manière ou de l'autre, au réseau religieux africain.

Toutefois, pour mieux défendre son client, l'avocat d'Elias le décrivit comme un homme « catholique, apostolique et romain, qui craignait Dieu » et qui, pour cette raison, était incapable de nier ses dettes. Était-ce une attaque indirecte de Domingos ? Il est intéressant de noter que, bien que le procès se déroule au moment où Domingos était en prison comme chef de candomblé, ce fait ne fut pas soulevé ou, s'il le fut, ne fut pas enregistré. On entend cependant plusieurs insinuations subtiles, indirectes, dans les ultimes arguments de l'avocat d'Elias, qui accusa Domingos d'avoir mis dans sa poche l'argent de la tontine : il vivait, dit-il, « depuis longtemps, d'escroqueries et de chicanes (*alicantinas*) »¹²⁶. Le même avocat avança des arguments apparemment plus directement reliés à l'épisode de l'emprisonnement de Domingos en le présentant comme « un personnage de cette paroisse [São Pedro Velho] qui va jusqu'à se dire vétéran de l'Indépendance... »¹²⁷. Comme nous l'avons déjà vu, la police et la presse

¹²⁵ Attendus au civil de Domingos Sodré contre Elias Francisco de Seixas et documents annexés, folios 14-16v, 25v.

¹²⁶ Conclusions de la défense, folios 92v-93.

¹²⁷ *Idem*, folio 89v.

même s'étaient largement fait l'écho du fait que Domingos était le grand devin africain de la ville, ce qui l'avait amené à se défendre en arborant la tenue d'ancien combattant de la guerre d'indépendance. Qu'il ait été prêtre du candomblé ou vétéran suffisait à faire de lui un personnage important, une « figure » de la paroisse.

Dans cette affaire, bien que bon catholique, Elias, choisit ses appuis d'une manière très particulière. Les témoins de Domingos, de leur côté, étaient trois Métis dont deux appartenant aux milieux judiciaires (un greffier et un huissier), deux Créoles et deux Africains dont la femme de João. Elias, par contre, avait fait citer trois Blancs, parmi lesquels le commissaire de sa paroisse, João de Azevedo Piapitingua, homme dont les soixante-six ans imposaient le respect. Ce dernier dit avoir été présent lorsqu'Elias acheta ses propriétés et garantit son honnêteté et sa probité. Il en était assuré, dit-il, parce qu'il exerçait une « surveillance constante sur tous les habitants de son district et en particulier sur les Africains »¹²⁸. Un autre de ses témoins, Francisco Ribeiro de Mello Nabuco, musicien âgé de vingt-cinq ans, blanc lui aussi, déclara avoir servi d'intermédiaire dans une tentative de négociation avec Domingos pour l'amener à retirer sa plainte contre Elias. Ce dernier avait exigé en échange 500.000 réis ramenés dans un second temps à 250.000. Cette attitude convainquit Nabuco qu'Elias ne devait rien à la société de tontine, car s'il avait été débiteur de la somme évoquée par Domingos, ce dernier « n'aurait pas abandonné les trois-quarts de ce que l'on était censé lui devoir »¹²⁹. Pour en finir, l'accusé qui avait été déclaré innocent de la mort de João quelques temps auparavant, fut aussi lavé de tous soupçons à propos de la dette qu'on lui imputait et Domingos, condamné aux dépens, dut payer 37.800 réis.

Il n'est évidemment pas possible de rejuger cette affaire, mais je ne résiste pas à faire observer que dix ans auparavant, en 1852, Domingos avait raconté une histoire fort semblable concernant cette fois un prétendu

¹²⁸ Témoignages présentés par le prévenu, folio 71.

¹²⁹ *Idem*, folio 63.

emprunt fait par un père-des-saints : Cipriano José Pinto. Lors de cette affaire, Domingos écrivit à propos de l'emprunt supposé : « Et sachant que le même [Domingos] gardait l'argent des autres Africains affranchis, il [Cipriano] lui demanda de lui prêter la somme de 2.500.000 réis pour acheter des objets qu'il puisse revendre ». Le créancier aurait reçu comme garantie un coffre fermé qui était supposé contenir des « objets de grande valeur » mais qui, une fois ouvert, ne laissa voir que « quelques planches de pin »¹³⁰. L'histoire était abracadabrante et elle fut récusée par Cipriano avec la plus extrême vigueur. Pourtant, comme nous l'avons déjà vu, Domingos gagna le procès, encore qu'il n'ait en définitive reçu que 128.000 réis sur les deux millions réclamés : les biens du débiteur ne purent couvrir cette énorme dette.

Avant de penser à mettre ces deux histoires côte à côte, j'avais d'abord imaginé que Domingos aurait pu voir dans une séance de divination qu'Elias avait tué João en raison d'une dette non payée, ce qui aurait amené le *papai* à le dénoncer à la police. Ayant échoué, il aurait décidé de l'accuser d'avoir volé l'argent de la société d'affranchissement, cherchant à punir Elias d'une manière ou de l'autre. Face à l'incroyable similitude avec l'accusation d'escroquerie faite à Cipriano, on en arrive à se demander si le devin était un incorrigible naïf, un habile escroc ou quelqu'un qui agissait au sein d'une logique culturelle dans laquelle les filouteries de ce type faisaient partie du jeu normal de la vie. À retenir seulement cette dernière hypothèse, force est de constater que ce n'étaient pas là des agissements réservés aux seuls Africains. Lors de cette même année 1862, l'ancien maître de Domingos, le major Jerônimo Sodré Pereira, contesta la dette d'un peu plus de deux millions de réis dont le paiement lui était réclamé alors que dans les pièces du procès se trouvaient deux lettres signées de sa main où il reconnaissait avoir reçu cet argent. Est-ce que le propriétaire de Domingos aurait aussi

¹³⁰ APEBa, Tribunal de seconde instance, Actes civils (*Tribunal da Relação. Execução cível*), 22/0768/14, folio 38.

été son maître en escroqueries judiciaires ?¹³¹ Peut-être, mais maintenant changeons de direction.

En qualité de prêtre d'Ifá, Domingos n'ignorait rien des situations complexes d'investigation et de négociation dans le champ du sacré et il y a de fortes chances qu'il ait été capable de transférer ces compétences et cette logique dans le domaine profane ou du moins de puiser en elles l'inspiration nécessaire pour le faire. Le jeu de la divination ouvre un éventail de possibles qui vont du succès le plus complet à la déroute la plus radicale : tout dépend de l'habileté avec laquelle le devin lit les signes mais aussi de la réalisation du sacrifice recommandé pour que survienne l'événement désiré. Si dans une argumentation judiciaire il s'agit de convaincre le juge, dans une divination il s'agit de convaincre les dieux. Dans son étude sur le Rio de Janeiro du début de la République, Yvonne Maggie signale un véritable parallélisme entre le vocabulaire du tribunal et celui des « religions médiumniques ». Solliciter (*fazer demanda*), lancer le « travail », les débats (*iniciar os trabalhos*), délibérer, expédier (*despachar*)¹³² sont des termes qui ont un sens dans le système judiciaire et pénal comme dans le sacré et dans le juridique¹³³. Ainsi, lorsque Domingos se glissait dans les divers rôles qu'il était capable de tenir devant une cour, il n'était en rien dépaysé. Enfin, le jeu de la divination partageait de nombreuses ressemblances avec le jeu judiciaire, y compris une relation à la morale qui devait paraître bien étrange à ceux qui n'en possédaient pas les arcanes.

Les malversations, les tromperies et les conflits qui touchaient aux diverses manipulations d'argent dans les sociétés d'affranchissement furent peut-être facilités par la précarité de la tenue des comptes. Silva Campos

¹³¹ APEBa, Justice (*Judiciária*), 48/1708/10. On se souvient que, dans les romans du XIX^e siècle, ceux de Machado de Assis par exemple, on trouve souvent des personnages qui cherchent à monter des affaires de ce type, certains en étant même de véritables spécialistes.

¹³² Ces termes n'ont évidemment pas la même aire sémantique en portugais et en français. C'est sur les recouvrements en portugais que porte la démonstration (NDT).

¹³³ Yvonne Maggie, *Medo do feitiço...*, *op. cit.*

affirme que l'enregistrement des sommes versées ou rendues se faisait au moyen de traits de crayon ou de charbon apposés sur un mur. Querino décrit une méthode plus raisonnable : les contributions étaient notées par des incisions sur un bâtonnet dont disposait chacun des membres de la société. Il est possible que chaque groupe ait utilisé des méthodes différentes, plus ou moins judicieuses selon les cas. Les mêmes auteurs ont recueilli de leurs informateurs de nombreuses histoires de disputes à propos du fonctionnement des sociétés d'affranchissement. Silva Campos raconte l'histoire d'une femme de couleur, vendeuse d'eau, qui avait été trompée par l'organisateur de l'une d'entre elles. Inquiète, l'affranchie demanda aux étudiants d'une « république » auxquels elle fournissait de l'eau qu'ils l'aidassent à calculer le montant de sa contribution. Ils conclurent qu'elle avait déjà payé bien au-delà de ce qu'elle devait. Elle déposa une plainte contre la société. Querino reste plus vague dans ses commentaires. Il écrit seulement que les disputes étaient nombreuses lorsqu'il s'agissait de partager le capital et les dividendes mais que, en définitive, tout s'arrangeait à l'amiable sans qu'il soit nécessaire de solliciter « l'intervention de la police »¹³⁴. Comme nous venons de le voir, il n'en était pas toujours ainsi.

Les sociétés d'affranchissement africaines étaient, tout à la fois, un effort de solidarité collective pour les plus nombreux, une opportunité d'affaires pour quelques uns et l'éventualité d'être trompé pour quelques autres. Domingos, peut-être, s'inscrivait dans chacun de ces possibles. Son parcours de vie, comme celui de nombreux Africains qui vinrent au Brésil en esclavage, ne fut pas exempt de délits moraux. Pour s'élever personnellement, s'évader de sa condition d'esclave et, une fois affranchis, s'établir dans le monde des hommes libres, y survivre ou y prospérer, de nombreux Africains ont dû, d'une manière ou de l'autre, écraser les uns pendant qu'ils aidaient les autres. Pourtant, contrairement à beaucoup de

¹³⁴ João da Silva Campos, « Ligeiras notas... », *op. cit.*, p. 298 ; Manuel Querino, *A raça africana...*, *op. cit.*, p. 146-147.

ses congénères, Domingos avait dû connaître une vie plus facile du fait de sa position de chef religieux : il pouvait se faire mieux respecter, obéir, craindre, suivre ou servir. Toutefois, il n'aurait pas conservé ces avantages s'il avait déçu ses nombreux clients, y compris les captifs qui faisaient appel à lui dans leurs stratégies de résistance à leurs maîtres et de conquête de leur liberté. Il fut accusé de recevoir les esclaves qui lui demandaient de l'aide pour se libérer de leur servitude, grâce à sa connaissance des plantes et à ses pouvoirs de communication avec les dieux africains.

Manumissions et sorcellerie étaient profondément liées dans ces transactions. J'imagine que, dans sa quête de liberté, l'esclave était dirigé vers la société d'affranchissement par les séances de divination, tandis que les boissons préparées par Domingos servaient, comme je l'ai déjà indiqué, à « adoucir » l'âme du maître au moment de négocier les termes de la manumission. L'activité religieuse de Domingos ou, pour le dire d'une autre manière, sa capacité de manipulation de l'univers magique, attirait les esclaves vers la société qu'il dirigeait et dont la caisse était garnie, du moins partiellement, par des objets et de l'argent « confisqués » à leurs maîtres. Même si le commissaire Pompílio avait bien compris que les objets volés amenés au *papai* pouvaient être des « offrandes, pour qu'il leur obtienne leur liberté », la police ne percevait pas la liaison étroite qui existait entre les deux pôles de l'activité de Domingos. Ainsi dans la déclaration d'obligation qu'on lui fit signer, on lui demanda seulement de promettre de ne plus « suborner les esclaves et, en qualité de devin, [...] leur faire d'amples promesses de liberté (*aliciar escravos, [e] a título de adivinhador fazer-lhes amplas promessas de liberdade*) »¹³⁵. Les « promesses de liberté » passaient aussi par la société d'affranchissement. Il n'y a là aucun doute ! Or, la police ne pensa à fermer qu'une porte, celle de la sorcellerie. Pour ne pas avoir lié les deux choses, sorcellerie et affranchissement, le procès

¹³⁵ Correspondance de Pompílio Manuel de Castro au chef de la police de la province de Bahia, 27 juillet 1862.

contre Elias et l'emprisonnement de Domingos ne furent pas interprétés comme complémentaires.

DOMINGOS HOMME DE BIENS

En évoquant douze années de la vie de Domingos, nous avons découvert que s'il participait du commerce de la liberté, il participait aussi de celui de l'esclavage. Plusieurs documents d'archives attestent du fait qu'il possédait des esclaves. Voici, par exemple, un acte de vente de décembre 1850 selon lequel il paya 300.000 réis pour une esclave dénommée Esperança, de nation Nâgo comme lui, âgée de trente-deux ans et « souffrant d'une inflammation du foie »¹³⁶. L'âge, déjà avancé pour un esclave, et surtout l'état de santé d'Esperança peuvent expliquer le coût d'une transaction effectuée en dessous du prix moyen du marché pour une femme (il se situait, cette année-là, autour de 440.000 réis). De toute façon, ce fut une très bonne affaire car les prix explosèrent à partir de cette date en raison de l'abolition du trafic de 1850. Domingos possédait aussi un jeune *crioulo* qui, en 1855, était âgé de neuf ans. À cette époque, pourtant, il paraissait avoir décidé d'abandonner la vie de propriétaire d'esclave. Le 5 juillet de la même année, pour des raisons que je n'ai pu encore percer à jour, il résolut d'affranchir ses deux esclaves. Les documents séparés signés à sa demande par Manoel José de Freitas Paço en témoignent. Dans le cas d'Esperança, Domingos justifie son geste « en raison des bons services qu'elle m'a rendus », et il l'affranchit sans conditions. Quant à Theodoro, l'affranchissement fut gratuit « compte tenu de l'affection qu'il lui portait pendant son jeune âge », mais concédé « sous l'expresse condition de [l']accompagner, de [le] servir et de [le] respecter tant qu'[il serait] en vie »¹³⁷. C'étaient, dans les deux cas, des termes utilisés couramment dans les lettres d'affranchissement. Ils ne faisaient pas de Domingos un maître

¹³⁶ APEBa, Registres des notaires (*Livro de notas do tabelião*), vol. 295, folios 134-134v.

¹³⁷ APEBa, Registres des notaires (*Livro de notas do tabelião*), vol. 319, folios 165v-166 ; APEBa, Registres des notaires (*Livro de notas do tabelião*), vol. 320, folio 72 (lettre de Theodoro).

différent des autres. Comme beaucoup d'entre eux, il était reconnaissant ou affectivement lié à ses esclaves. Paternaliste bien que père-des-saints, plutôt que bienveillant... Toutefois, il voulut garantir jusqu'à sa mort la loyauté, l'obéissance et les bons services de Theodoro, comme de nombreux propriétaires d'esclaves avaient l'habitude de le faire. Pour avoir été ainsi élevé dans la maison de Domingos depuis tout petit, le jeune *crioulo* était probablement le fils de l'une de ses esclaves, déjà affranchie.

Malheureusement, nous n'avons aucune autre information sur Esperança et Theodoro après leur manumission. Probablement, Theodoro grandit et s'émancipa ou, du moins, négocia une libération pour échapper à la contrainte de servitude accompagnant son affranchissement. On ne le retrouve pas parmi les suspects arrêtés dans la maison de la montée Santa Tereza en 1862, année de ses seize ans. Il n'est pas non plus couché dans le testament de Domingos rédigé en 1882 alors qu'il avait déjà quarante-six ans. S'il était resté auprès de l'Africain jusqu'à sa mort, il n'aurait en définitive été libéré qu'à cinquante et un ans, en 1887, à la veille de l'abolition. Peut-être que, bien avant cette date, Domingos avait déjà pensé qu'il ne lui était plus possible de contrôler un esclave ou une personne dépendante, tant du fait de son âge avancé que de l'insubordination croissante qui accompagnait la rapide désagrégation du système esclavagiste, particulièrement dans des villes comme Salvador¹³⁸.

À cette époque Domingos possédait encore une esclave, Umbelina. Je ne suis pas parvenu à trouver sa lettre d'affranchissement et je ne sais donc pas sous quelles conditions elle fut libérée. Mes informations sur elle proviennent des index des manumissions enregistrés entre 1854 et 1858 où

¹³⁸ La loi de 1871, loi du Ventre libre, crée une situation dans laquelle le paternalisme des propriétaires d'esclaves est définitivement mis à mal pour des raisons clairement expliquées par Sidney Chalhoub dans *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 151-161 et dans *Machado de Assis historiador*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, chap. 4. Sur le déclin de l'autorité des propriétaires d'esclaves à Bahia à cette époque, voir Jailton Lima Brito, *A abolição na Bahia...*, *op. cit.*, particulièrement chap. 1.

son nom apparaît au côté de celui de son ex-maître, Domingos Sodré¹³⁹. Il n'est pas impossible que ce dernier ait affranchi Umbelina, en 1855, la même année que ses deux autres esclaves. Plus tard, Domingos acheta encore au moins un esclave. Le 12 mai 1877, probablement déjà éloigné de ses activités dans la société d'affranchissement, nous le retrouvons signant une nouvelle lettre de manumission, cette fois au bénéfice de Maria, Nagô, dont il se dit « possesseur et maître ». Dans ce cas, pourtant, il ne manifesta aucun geste de gratitude ou d'affection. La liberté de Maria, enregistrée très sèchement, fut concédée « pour avoir reçu d'elle la somme de 500.000 réis »¹⁴⁰.

À défaut d'esclaves, Domingos investit avant sa mort dans des propriétés urbaines. En septembre 1874, il achète avec Delfina, sa femme, une maison avec deux fenêtres sur le devant, deux petites chambres et une cuisine. Elle était située près de l'endroit où ils habitaient. Je n'ai pas trouvé le prix qu'ils payèrent pour cet achat mais, deux ans plus tard, ils le revendirent pour 1.850.000 réis. Six mois après, il acheta pour 1.200.000 réis une maison avec portes et fenêtres, salon et salle à manger, deux chambres, une cuisine, une cave et un jardin clos, située dans le centre de la ville¹⁴¹. Le solde des deux dernières opérations laissa au ménage 650.000 réis, somme dont Domingos et Delfina avaient peut-être besoin pour subvenir à leurs besoins quotidiens ou pour d'autres dépenses plus urgentes. La vente à Maria de sa liberté quelques mois plus tard suggère que, à cette époque, la caisse familiale avait sérieusement besoin d'être abondée.

¹³⁹ APEBa, Index des lettres d'affranchissement (*Índice de cartas de liberdade*), liasse 2.882.

¹⁴⁰ APEBa, Registre (*Livro de notas*), 1877, n° 511, folio 28v.

¹⁴¹ « Actes de vente, achat, paiement et quittance de Domingos Pereira Sodré et sa femme Maria Delfina da Conceição à José de Oliveira Castro... », juillet 1876 et Actes de vente, achat, paiement et quittance d'Elpidio Lopes da Silva et son épouse D. Maria do Carmo de Almeida à Domingos Pereira Sodré..., 13 décembre 1876, APEBa, Livre d'enregistrement des écritures (*Livro de registro de escritura*), n° 479, folios 54-54v.

Domingos ne résida jamais dans le dernier de ses investissements immobiliers, préférant probablement le louer. Il continua à vivre comme locataire à son ancienne adresse de la montée Santa Tereza. Faut-il en chercher la raison du côté de ses fonctions sacerdotales ? Peut-être y avait-il là enterrés des objets dans lesquels, selon sa religion africaine, les dieux demeurent ? La maison de la rue du Troisième-Ordre fut vendue entre 1882 et 1887, peut-être en 1886, période de grave crise économique dans la province. Le 3 septembre de cette même année Domingos déposa à la Caisse économique (*Caixa Econômica*) de la ville de Bahia près d'un million de réis au nom de sa femme Maria Delfina da Conceição¹⁴². Cet établissement financier privé qui, à cette époque, fonctionnait dans les dépendances du palais du gouvernement de la province, avait été fondé en 1834 pour, entre autres fins, servir de banque de crédit. De nombreuses personnes lui avaient confié leurs économies pour les mettre en sûreté et pour gagner les intérêts qu'elles pouvaient ainsi rapporter. Il y avait certainement là des pauvres, de petites gens comme Domingos ou même des esclaves qui déposaient l'argent qu'ils mettaient de côté pour, un jour, acheter leur liberté. En ce sens, la Caisse économique ou les autres institutions de crédit créées tout au long du siècle entraient en concurrence avec les sociétés africaines d'affranchissement et, peut-être, étaient allées jusqu'à étouffer ces dernières. Il est amusant de voir Domingos, qui avait présidé aux destinées de l'une d'entre elles, choisir à la fin de sa vie de se tourner vers cet investissement bancaire. C'est bien là un indice de son art de marier la tradition et la modernité¹⁴³.

¹⁴² Enregistrement de l'inventaire des biens laissés par le défunt Domingos Sudré Pereira, Africain affranchi, Francisco Pinheiro de Souza [auteur de l'inventaire] (« Autuação do arrolamento dos bens deixados pelo falecido Africano liberto Domingos Sudré Pereira, Francisco Pinheiro de Souza [inventariante] »), APEBa, Justice (*Judiciária*), 07/3000/08, folio 2.

¹⁴³ Sur la *Caixa Econômica da Bahia*, voir Kátia M. de Queirós Mattoso, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, São Paulo, Hucitec, 1978, p. 269-270 et, surtout, Waldir Freitas de Oliveira, *História de um banco: o Banco Econômico*, Salvador, Museu Eugênio Teixeira Leal, 1993, chap. 1. Dans sa thèse de doctorat en cours d'élaboration,

Domingos Sodré mourut huit mois après avoir tenté de faire des affaires avec la Caisse économique, le 3 mai 1887. S'il avait vécu seulement un an de plus, il aurait été témoin de l'abolition. Il fut mis en terre, comme il l'avait demandé, au cimetière de la *Quinta dos Lazaros*, à cette époque situé à la périphérie de la ville, dans le charnier n°22 de la confrérie du Rosaire des Noirs (*Irmandade do Rosário dos Pretos*) de la rue João Pereira. Dans l'acte qui enregistre ses obsèques il est noté qu'il mourut aux environs de quatre-vingt-dix ans « d'apoplexie cérébrale », maladie aujourd'hui connue comme accident vasculaire cérébral. Lors de son décès, il habitait encore dans la maison qui avait été investie par la police vingt-cinq ans plus tôt, pour laquelle il payait chaque mois 35.000 réis de loyer à Dona Maria Fernanda Pires de Teive e Argolo, descendante d'une famille traditionnelle de l'aristocratie bahianaise¹⁴⁴. Le corps de Domingos placé dans un luxueux cercueil entouré de quatre cierges, fut veillé dans la pièce principale de sa maison, celle dont les murs étaient décorés de portraits de saints. Une messe solennelle fut célébrée pour le repos de son âme dans la magnifique église du couvent de Saint-François. Malheureusement, nous ne savons pas quels rites africains furent effectués en son honneur, pour autant qu'ils l'aient été¹⁴⁵.

Isabel Cristina Ferreira dos Reis raconte, dans son premier chapitre, l'histoire d'une esclave, Augusta, dont le pécule était déposé à la Caisse économique en 1872 avec l'autorisation de son propriétaire, le juge João José de Almeida Couto, futur baron du Desterro, qui occupa la présidence de la Province par intérim en diverses occasions entre 1870 et 1873. Sur Almeida Couto, voir Arnold Wildberger, *Os Presidentes da Província da Bahia, Efektivos e Interinos, 1824-1899*, Salvador, Typographia Beneditina, 1949, p. 583-588.

¹⁴⁴ Il est possible que le père de Domingos, Porfírio Araújo de Argolo, ait été esclave de cette famille. Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder...*, *op. cit.*, p. 94, se trompe en affirmant que Domingos était propriétaire de la maison de la montée Santa Tereza.

¹⁴⁵ « Enregistrement de l'inventaire des biens laissés par le défunt Domingos Sudré Pereira, Africain affranchi », folios 15-21. Domingos Sodré abandonna ses obsèques à la charge de sa femme. Il était très rare que les esclaves enregistrent dans leur testament leur volonté d'être ensevelis selon les préceptes du candomblé ou de l'islam. Voir Maria Inês Côrtes de

En dehors de l'argent placé à la Caisse économique, Domingos ne laissa pas grand-chose à sa femme. Parmi les meubles sans grande valeur qui se trouvaient dans la maison, il y avait un sofa en bois de jacaranda mais déjà bien abîmé, deux fauteuils de *vinhático*¹⁴⁶ canés, deux tables, deux coffres eux aussi en *vinhático* et quatre chaises ordinaires. Le tout bien usé. Il y avait encore l'une des deux horloges suspectées avoir été volées en 1862. On enregistra aussi un miroir, trois lampes avec leur verre, une paire de jarres, et un petit oratoire avec ses saints « recouverts d'argent ». Ce dernier objet était celui qui avait la plus grande valeur, il était estimé à 50.000 réis dans l'inventaire après décès – la valeur des objets mobiliers qui y étaient enregistrés ne dépassait pas 60.000 réis. En fait, la veuve héritait de 1.110.000 réis. Les funérailles, le paiement d'une dette de Domingos, le coût de l'inventaire, les taxes dues à l'État, les retards de loyer, les factures d'eau, les consultations du médecin et les médicaments achetés pour Domingos, ainsi qu'un examen médical pour Delfina, réduisirent l'héritage à 336.779 réis. Je ne sais pourquoi, à la lecture de tous ces documents, me vient le sentiment que l'Africaine fut volée de toutes parts, avec la complicité de Francisco Pinheiro de Souza, le curateur qui avait été désigné pour la représenter¹⁴⁷.

Pourquoi un curateur ? Delfina fut considérée comme incapable de présider à l'inventaire des biens de son mari par les médecins qui l'examinèrent et déclarèrent une incapacité mentale. Paulino Pires da Costa Chastinet et Christovão Francisco de Andrade diagnostiquèrent « une paralysie incomplète des membres du côté gauche, due à une hémorragie

Oliveira, *Os libertos...*, *op. cit.*, particulièrement chap. 3. Des cas de ce type furent cependant rencontrés pour la période postérieure à l'abolition, à l'époque du Brésil républicain par Jeferson A. Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p. 35-36.

¹⁴⁶ Le *vinhático* ou *angiko* (*plathymenia reticulata*) est un bois brésilien de couleur jaune orangée à la texture très serrée utilisé pour la fabrication des meubles, des planchers ou en construction navale (NDT).

¹⁴⁷ *Idem*, *passim*.

cérébrale qui était survenue huit ans plus tôt », accompagnée d'une « perte de mémoire ». Delfina ne manqua pas de contester cette décision. Son avocat rédigea une pétition adressée au juge dans laquelle elle se disait « surprise » d'avoir été mise sous la tutelle d'un curateur. Elle ajoutait qu'elle « ne se croyait pas démente » et que « l'hémiplégie dont elle souffrait n'avait en rien atteint ses capacités mentales ». Delfina demanda une audience au juge pour lui prouver, face à face, qu'elle n'était « ni sans jugement, ni imbécile, ni sans mémoire »¹⁴⁸. Quelle valeur pouvait avoir la parole d'une vieille Africaine devant celle des représentants de la « science médicale » ? Le juge refusa le mémoire dans lequel elle attaquait la conclusion des médecins. Domingos n'avait pas été pour rien dans cet imbroglio. Comme il s'était trompé dans la désignation d'un second exécuteur testamentaire, déclarant comme tel le nom de son père déjà décédé, la justice imposa Francisco Pinheiro à sa place.

À l'issue de ce deuil et compte tenu de ce qui restait de la succession qu'elle reçut, Delfina se retrouva tout à coup pauvre. Heureusement, il y eut quelqu'un pour s'occuper d'elle, une certaine Leopoldina Sodré. Elle était probablement affranchie et peut-être Africaine. Le fait qu'elle portât le même nom que Domingos laisse supposer qu'elle avait été esclave de la même famille ou peut-être même esclave du devin. Peut-être en raison de ces liens anciens, elle s'installa chez lui et chez sa femme dans la maison de la montée Santa Tereza, nous ne savons exactement quand. Ce fut la même Leopoldina qui organisa les funérailles de Domingos, et le curateur de Delfina considéra très exagérée la facture qu'elle lui présenta à cette occasion. Ce fut aussi elle qui paya les dépenses médicales, le loyer et l'approvisionnement en eau de la maison et qui en demanda le

¹⁴⁸ « Enregistrement de la pétition de Francisco Pinheiro de Souza sur la nomination d'un curateur et l'examen de la santé mentale de Maria Delfina da Conceição, veuve de Domingos Sudré, Africain affranchi » (« Autuação de petição de Francisco Pinheiro de Souza para nomeação de curador e exame de Sanidade de Maria Delfina da Conceição, viúva do Africano liberto Domingos Sudré »), APEBa, Justice (*Judiciária*), 07/3000/08, folios 11 - 11v.

remboursement au curateur. Quelques temps plus tard, elle reçut de ce dernier une somme mensuelle de 21.000 réis prise sur le compte de la veuve à la Caisse économique pour sa subsistance. Elle demanda à ce que soit enregistré qu'elle ne réclamait que ce qu'elle avait payé et qu'elle n'avait pas tenu compte « des services qu'elle n'avait rendus que par charité ». En septembre 1887, elle déménagea avec Delfina pour une maison plus modeste, dans une rue voisine, la place Haute (*Areal de Cima*), qu'elle loua pour une somme de 23.000 réis mensuels. À cette occasion, elle vendit les meubles pour faire face aux dépenses. À une date encore incertaine, Delfina déménagea de nouveau, cette fois sans Leopoldina, pour une maison située rue du Tingui appartenant à une certaine Joana Maria do Amor Divino, sur laquelle je n'ai encore rien découvert dans les archives¹⁴⁹.

C'est dans cette maison que Delfina mourut le 20 août 1888, un peu plus d'un an après la mort de son mari, près de trois mois après l'abolition de l'esclavage. Elle s'éteint dans la misère. Selon son curateur, elle ne laissa « rien, absolument rien » en dehors des 9.000 réis qui restaient sur son compte de la Caisse économique, une misère qui ne suffit pas à payer les 18.000 réis qu'elle devait au docteur Luiz Joaquim de Oliveira Santos pour les six consultations qu'il lui avait données. Ces dépenses et celles de ses funérailles furent partagées par son curateur et par Dona Joana do Amor Divino. Delfina fut enterrée, comme Domingos, au cimetière de la *Quinta dos Lazaros*. Je ne suis pas parvenu à retrouver leurs sépultures.

¹⁴⁹ *Idem, passim.*

Annexe
Objets découverts dans la maison de Domingos Sodré le 26 juin 1862

Copie de l'acte de perquisition.

Le vingt-cinq juin de l'année mille huit cent soixante et deux de la naissance de Notre Seigneur Jésus Christ, en cette loyale et valeureuse ville de São Salvador, dans la baie de Tous-les-Saints, paroisse de São Pedro Velho, rue de la montée de Santa Tereza, au numéro 7, dans la demeure de l'Africain affranchi Domingos Sudré (sic), où s'était rendu le commissaire de district suppléant, le citoyen Pompílio Manoel de Castro, avec moi, secrétaire de sa charge soussigné, les inspecteurs du quartier Adriano José Pinheiro, José Thomas Muniz Barreto, envoyés ici par ledit commissaire de district en présence du propriétaire de la maison, ledit Domingos Sudré, il a été procédé à la perquisition, ont été ouverts les tiroirs, bahuts et coffres, ont été trouvés les objets suivants. Quatre grelots de métal. Une boîte avec des figures de bois et d'autres objets comme des jetons et des coquillages et une épée de laiton émoussée et sans pointe. Un instrument métallique avec des coquillages et une épée de bois. Deux horloges. Une commode de jacaranda contenant des vêtements marqués D. S. D. C. Divers tableaux de saints accrochés au mur. Une ceinture blanche garnie de coquillages, une culotte. Une boîte avec des vêtements de femme usagés. Un coffre avec les mêmes choses, un collier d'argent avec divers objets. Quatorze vêtements avec des coquillages. Quatre capuches. Unealebasse avec de la chaux de la Côte [d'Afrique] et diverses mixtures. Une petite boîte vernie contenant son testament. Un rosaire d'or avec un crucifix également en or, avec quatre-vingt-neuf grains de grande taille. Un collier d'or avec six tours et sa croix de même. Une paire de boutons de manchette d'or, deux paires d'anneaux dont un d'argent doré et l'autre d'or. Un collier avec dix-neuf morceaux de corail et treize perles d'or, un autre collier avec quatre-vingt-cinq morceaux de corail et vingt-deux perles d'or. Un présentoir avec des colliers d'argent, tous de la même taille, quatre bagues d'argent, un anneau d'argent pour accrocher des clés, deux bagues d'or cassées, un chaton aussi d'argent, et deux petites amulettes et du corail.

Cinq boîtes qui furent défoncées et qui contenaient des vêtements usagés de nègres et quelques-uns en bon état, dont certains neufs dans la plus petite des boîtes. Une balle de colportage avec de la mercerie. À l'exception du mobilier de la maison... Je dis : Tous les objets mentionnés sont restés dans ladite maison à l'exception des saints sculptés en bois et des objets appartenant au candomblé qui ont été acheminés au secrétariat de la police. Ont été déposés chez le juge, la boîte avec les objets d'or ci-dessus déclarés, un testament de Domingos Sodré reconnu par le notaire Lopes da Costa. Et en l'absence de tout autre chose, j'ai demandé au commissaire de district d'expédier le présent acte, qui sera signé par le même commissaire de district avec moi, greffier, José Joaquim de Meirelles, qui le rédigea, l'écrivit et le signa avec les témoins José Thomas Muniz Barreto, José Pinheiro de Campos Lima, Francisco Alves da Palma, José Joaquim de Meirelles.

Déclaré conforme :

Le greffier José Joaquim de Meirelles [signature]

Je déclare que l'original a été signé par le commissaire de district et par les témoins.

[signature] Meirelles

Observations :

Bien que ce document ait été daté du 25 juillet 1862, la perquisition de la maison et l'inventaire des objets découverts n'ont été terminés que le jour suivant selon la déclaration du commissaire de district Pompílio au chef de la police de Bahia en date du 27 juillet 1862

Sources : APEBa, Police, Commissaire de district (Policia, Subdelegado), 1861-62, liasse 6.234.