



**HAL**  
open science

## L'évolution de l'esclavage dans les Amériques espagnoles des XVIe-XIXe siècles

Jean-Pierre Tardieu

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Tardieu. L'évolution de l'esclavage dans les Amériques espagnoles des XVIe-XIXe siècles. Olivier Pétré-Grenouilleau. Esclaves : une humanité en sursis, Presses universitaires de Rennes, pp.161-183, 2012, Histoire, 978-2-7535-1798-1. hal-04040326

**HAL Id: hal-04040326**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-04040326>**

Submitted on 22 Mar 2023

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

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

## L'évolution de l'esclavage dans les Amériques espagnoles des XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles

Jean-Pierre TARDIEU

« Bien que mon infortune m'ait faite esclave, je suis de la même espèce que ma maîtresse et son égale en droit naturel, sans compter que, nous les esclaves, nous sommes aussi enfants de Dieu et rachetés par le très précieux sang de Notre Seigneur Jésus-Christ. »

Petrona Mesía, Quito, 1780

« Nos esclaves, mis à part l'abrutissement qu'on attribue à leur état, appartiennent à une race sans aucun doute inférieure à la nôtre pour ce qui est des facultés intellectuelles. Ils procèdent dans leurs agissements plutôt par instinct que par effet du discours ou du jugement. »

Wenceslao de Villa Urrutia, Cuba,  
25 mars 1842

Lorsqu'il s'agit de pallier dans les territoires castillans du Nouveau Monde le manque de main-d'œuvre indigène, décimée par une exploitation excessive, on eut recours au travail servile des Noirs (déjà présents dans la péninsule ibérique puis livrés directement par la traite), ainsi qu'aux traditionnelles lois afférentes à l'esclavage, réunies avec une optique chrétienne par Alphonse X le Savant, roi de Castille, dans les *Siete Partidas* (1255-1265).

Ceci dit, on peut se demander si le maintien des dispositions du droit castillan en la matière ne contribua pas ici à l'émergence de l'image d'un esclavage « modéré », dont les représentants de l'oligarchie ne manquèrent pas de se prévaloir. En effet, ne fut-elle pas reprise d'une certaine façon par une vision du XIX<sup>e</sup> siècle ayant conduit à idéaliser la réalité ? Et pourtant, du début du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1880, date de l'abolition effective dans l'ultime territoire ultramarin de l'Espagne, à savoir Cuba, le système esclavagiste se vit obligé de s'adapter à des situations socio-économiques différentes qui nécessitèrent des changements juridiques. Dans ces conditions,

le concept de « modération » résiste-t-il vraiment à l'examen ? Les excès dénoncés par les philanthropes abolitionnistes étaient-ils conjoncturels ou, entre d'autres termes, uniquement liés à la dernière phase de l'esclavagisme ? Inversement, les exigences de rentabilité n'auraient-elles alors pas simplement mis à découvert des tendances structurelles, en partie occultées par des mesures inhibitrices que l'intérêt supérieur aurait tenté d'imposer sous un prétexte éthique ?

### Un double héritage (l'esclavage médiéval et les *Siete Partidas*)...

Une vingtaine d'années après la découverte, la « mise en valeur » des îles de la Caraïbe suscita d'amples besoins en main-d'œuvre et le développement de la traite directe avec le continent africain. Le recours à l'esclavage ne fut pourtant pas une innovation pour le colon espagnol. À cette époque, à la différence des autres pays de la chrétienté, ce statut social n'était pas en voie de disparition dans la péninsule ibérique.

Les guerres de la Reconquête (722-1492), contribuèrent en effet au maintien de l'esclavage, tant du côté musulman que parmi les chrétiens. Andrés Bernáldez évoque dans sa chronique du début du XVI<sup>e</sup> siècle la répartition des captifs de Málaga, conduits jusqu'à Séville avant d'être distribués dans les villes, villages et hameaux de Castille, à raison d'une ou deux personnes par foyer<sup>1</sup>. Mis à part les captifs résultant de ce qu'ils considéraient comme une guerre juste, les chrétiens recevaient des esclaves de tout le bassin méditerranéen et des Noirs en provenance d'Afrique du Nord<sup>2</sup>. Ces derniers étaient déjà présents dans les territoires sous domination islamique, probablement depuis l'instauration de l'émirat puis du califat de Cordoue, grâce aux échanges entre le Soudan et le Maghreb. Les successeurs d'al-Hakam I<sup>er</sup> (796-822), ne pouvant se fier aux soldats syriens ou berbères, introduisirent des esclaves chrétiens dans leurs armées (les *saqalibah*), ainsi que des Noirs<sup>3</sup>. Cet apport incessant dut connaître des périodes de pointe avec les invasions almoravide et almohade aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, pour diminuer probablement avec l'apparition des royaumes de taïfas. La *Crónica general* d'Alphonse X le Savant (commencée vers 1270) met l'accent sur la couleur de certains des envahisseurs : « Leurs figures étaient noires comme de la poix, le plus fameux d'entre eux était noir comme la marmite<sup>4</sup>. » Cet aspect attira l'attention de Bernáldez dans son évocation du siège de Loja

1. BERNÁLDEZ A., *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, GÓMEZ-MORENO M. et DE MATA CARRIAZO J. (éd.), Madrid, 1962, p. 197.

2. VERLINDEN Ch., « Aspects quantitatifs de l'esclavage méditerranéen au bas Moyen Âge », *Anuario de estudios medievales* 10, 1980, p. 777.

3. CHEJNE A., *Historia de España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 133.

4. Cité par GARCÍA LÓPEZ J., *Historia de la literatura española*, Barcelona, Vicens Vives, 1964, p. 56.

et d'Illora en 1486 : « Il y avait à Illora huit cents maures de combat dont deux cents étaient noirs<sup>5</sup>. »

L'esclavage des Noirs ne prit cependant de l'importance qu'avec les expéditions portugaises le long des côtes de l'Afrique de l'Ouest, lancées par l'infant Henri le Navigateur (1394-1460). La justification religieuse mise en valeur en 1453 par le chroniqueur Gomes Eanes de Zurara ne parvient pas à dissimuler l'intérêt du prince pour de possibles tractations commerciales. Il était capital pour l'économie chrétienne de chercher à se rendre indépendante de l'entremise musulmane dans l'acheminement de l'or du Soudan, motivation mise en exergue en 1456 par Alvise de Ca' da Mosto<sup>6</sup>. Le commerce de l'homme noir prit rapidement le pas sur toute autre considération, pour la plus grande gêne de Gomes Eanes de Zurara qui le présenta comme un moindre mal, largement compensé par la conversion de ses victimes au christianisme<sup>7</sup>. Etant donné l'osmose entre le port de Lagos et ceux de l'Andalousie atlantique, une bonne partie de ces Noirs passa la frontière. Dès 1486, comme l'a montré Vicenta Cortés, une liaison s'établit entre le Portugal et Valence<sup>8</sup>. De toute façon, malgré la concession du patronat des côtes africaines octroyé en 1456 par le pape Calixte III à la Couronne portugaise (bulle *Inter Caetera*), la Castille ne renonça pas à concurrencer son voisin. Elmina, principal centre de la traite sur le littoral africain, devint l'un des enjeux de la rivalité luso-castillane jusqu'à la signature des traités d'Alcaçovas (1479) et de Tordesillas (1494). Et même par la suite les marins andalous virent d'un mauvais œil leur échapper ce lucratif commerce<sup>9</sup>. Bref, la présence des esclaves noirs sur le sol espagnol était déjà importante lors de la découverte et de la colonisation du Nouveau Monde<sup>10</sup>.

Elle ne cessa de croître, et, comme les autres esclaves, les Noirs représentaient un investissement qu'il fallait rentabiliser. Les maîtres les employaient à toutes sortes de tâches, à l'intérieur de la demeure ou à l'extérieur : travail de la terre, élevage, activités artisanales, etc. À l'occasion, ils n'hésitaient pas

5. BERNÁLDEZ A., *op. cit.*, p. 169.

6. GOMES EANES DE ZURARA, *Chronique de Guinée*, traduit et annoté par L. BOURDON, Paris, Éditions Chandeigne, 1994 ; ALVISE DE CA' DA MOSTO, *Voyages en Afrique noire, 1455 et 1456*, relations traduites de l'italien et présentées par F. VERRIER, Paris, Éditions Chandeigne/Unesco, 1994.

7. « J'entends les prières des âmes innocentes de ces nations barbares, en nombre presque infini, dont l'antique race n'a, depuis l'origine du monde, jamais contemplé la lumière divine et qui, grâce à ton génie, grâce à tes énormes dépenses, grâce à tes grands efforts, sont amenés à la véritable voie du salut, et, une fois purifiées dans l'eau du baptême et ointes de l'huile sainte, découvrent, lorsqu'elles sont tirées de la misérable demeure de leur corps, quelles profondes ténèbres se cachaient sous l'illusion de l'éclat des jours de leurs ancêtres » (*op. cit.*, p. 35).

8. CORTÉS V., « La trata de esclavos durante los primeros descubrimientos (1489-1516) », *Anuario de Estudios Atlánticos* 9, 1963, p. 23-49.

9. TARDIEU J.-P., « La Mina de oro : du conflit luso-castillan aux traités d'Alcaçovas (1479) et de Tordesillas (1494) », *Bulletin Hispanique* 96 (1), 1994, p. 117-131.

10. FRANCO SIVA A., *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la edad media*, Séville, Excma Diputación Provincial de Sevilla, 1979 ; CORTÉS LÓPEZ J. L., *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989 ; STELLA A., « L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1992 (1), p. 35-63.

à louer leurs services. Ils ne refusaient pas de leur octroyer l'affranchissement, souvent à titre onéreux d'ailleurs, malgré de belles paroles<sup>11</sup>. S'il n'y eut pas de véritables révoltes d'esclaves, les fugitifs ne manquaient pas, en particulier chez les Noirs d'origine musulmane. Ce sont là des aspects sur lesquels toutes les études en la matière s'accordent. La littérature des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles s'empara d'ailleurs du Noir pour en faire un objet de comique, de par son expression et sa naïveté. Tous les poncifs sur les Noirs que l'on retrouve en Amérique latine au XX<sup>e</sup> siècle existaient déjà dans la péninsule depuis cette époque<sup>12</sup>. Bref, ces Noirs fournirent les premiers contingents transférés outre-Atlantique où ils continuèrent à être soumis au droit régissant l'esclavage dans la péninsule depuis Alphonse X.

Les lois rassemblées sous le titre de *Siete Partidas* entre 1255 et 1265 par les juristes d'Alphonse X devinrent le code de référence non seulement pour la péninsule mais aussi, par la suite, pour les possessions castillanes d'outre-mer. La situation décrite ci-dessus explique la large place concédée dans ce corpus juridique au statut de l'esclave. Les penseurs, amenés à réagir face à l'ampleur prise par la traite vers les Amériques et l'esclavage dans ces contrées, puis les juges des tribunaux du Nouveau Monde se référèrent de façon implicite aux prises de position codifiées dans ce document qui mérite donc notre intérêt<sup>13</sup>.

En premier lieu, l'esclavage, tint à souligner le législateur, n'est pas un état de nature, mais le résultat de conventions sociales<sup>14</sup>. Car la nature n'établit pas de distinction entre l'esclave et l'homme libre<sup>15</sup>. L'esclavage n'est qu'un moindre mal, non permanent d'ailleurs, conséquence de circonstances bien déterminées légalement. Pour les prisonniers de guerre, il remplace l'ancienne mise à mort<sup>16</sup>. En ce sens, la législation alphon sine recueille les *us* des Romains pour qui l'ennemi fait prisonnier cessait d'être une personne<sup>17</sup>. Selon la même influence, un enfant hérite cet état de sa mère<sup>18</sup>. Un homme libre peut se vendre comme esclave, à condition toutefois d'effectuer ce choix en toute liberté<sup>19</sup>. Un père est autorisé

11. MARTIN-CASARES A., Vincent B., « Esclavage et domesticité dans l'Espagne moderne », dans Cottias (M.), Stella A., Vincent B., (coord.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 127-137.
12. TARDIEU J.-P., *Del Diablo Mandinga al Muntu Mesianico. El negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX*, Madrid, Editorial Pliegos, 2001.
13. Nous mettrons à profit le travail de DOERIG J. A., « La situación de los esclavos a partir de las Siete Partidas de Alfonso el Sabio (Estudio histórico-cultural) », *Folia Humanística* 4 (40), 1966, p. 337-361.
14. Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL J. (éd.), Madrid, Editorial Reus, 2004, Partida IV, Título XXI, Ley I (désormais n'apparaîtront que les chiffres romains dans cet ordre), p. 668.
15. *Id.*, IV/XXIII/I, p. 673-674.
16. *Id.*, IV/XXI/I, p. 668.
17. Pour l'influence du droit romain, voir WALLON H., *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité* (1847), Paris, Robert Laffont, 1988, p. 372.
18. *Op. cit.*, IV/XXI/II, p. 668. Voir WALLON H., p. 363.
19. *Id.*, IV/XXI/I, p. 668.

à vendre son fils en cas d'extrême nécessité pour l'un ou pour l'autre<sup>20</sup>. Dans ce cas, l'impact du droit romain est limité, car à Rome, la puissance du père de famille était beaucoup plus ample sur ce point<sup>21</sup>. Un individu indûment réduit en esclavage a la possibilité légale d'intenter une action pour recouvrer sa liberté<sup>22</sup>. Face au doute, les juges pencheront en faveur de sa libération<sup>23</sup>.

La servitude ne réduit cependant pas l'esclave à l'état d'objet (la « *res Mancipi* » des Romains), tient à souligner le législateur qui limite les droits du propriétaire. Certes ce dernier peut pratiquement en faire ce qu'il veut, comme d'un objet ou d'un animal. Mais, dans l'optique chrétienne, sa vie ne lui appartient pas : il n'a donc pas le droit d'y mettre fin comme cela était permis à Rome<sup>24</sup>, quels que soient les motifs. Par voie de conséquence, il ne le soumettra pas à la faim ou à des châtements trop lourds. L'esclave est autorisé à se plaindre auprès de la justice qui aura toute latitude de le revendre à un autre maître<sup>25</sup>. N'ayant pas de biens propres, il ne lui est pas permis de tester<sup>26</sup>. Cela ne l'empêche pas, dans le sens de la législation romaine<sup>27</sup>, d'intervenir au nom de son maître dans d'éventuelles transactions<sup>28</sup>. Cependant, d'une façon paradoxale, le droit de rachat personnel implique tacitement la reconnaissance d'un droit minimal à la propriété en faveur de l'homme asservi<sup>29</sup>. Comme il n'est pas responsable de ses actes, le maître doit, en cas de délit, le livrer à la justice en vue d'éventuels châtements corporels ou payer une juste compensation<sup>30</sup>. Innovation de taille par rapport au droit romain<sup>31</sup>, le maître ne s'opposera pas au mariage de ses esclaves, soit avec des gens de même condition, soit avec des personnes libres, le conjoint libre devant cependant avoir connaissance de l'état de son époux<sup>32</sup>. De plus il est interdit aux propriétaires de porter obstacle à la vie conjugale en éloignant les époux l'un de l'autre<sup>33</sup>. En cas d'union entre un individu libre et un esclave, si l'état de ce dernier n'est pas précisé en bonne et due forme par le maître, l'esclave est automatiquement affranchi<sup>34</sup>.

20. *Id.*, IV/XVII/XI, p. 659.

21. Voir WALLON H., p. 365.

22. *Op. cit.*, VII/XIV/XXVII, p. 936.

23. *Id.*, III/XXII/XVI, p. 545.

24. WALLON H., p. 487, 497.

25. *Op. cit.*, IV/XXI/VI, p. 669.

26. *Id.*, VI/I/XVI, p. 803.

27. WALLON H., p. 467.

28. *Op. cit.*, III/XXX/III, p. 587.

29. Il est fait plusieurs fois référence à l'argent que donne l'esclave à son maître pour sa manumission ; voir par exemple *op. cit.*, IV/XXII/IX, p. 672.

30. *Id.*, VII/IX/XIV, p. 916-917.

31. WALLON H. souligne que « l'union de l'homme et de la femme est tolérée dans l'esclavage, mais elle n'eut jamais de caractère légal », *op. cit.*, p. 459.

32. *Op. cit.*, IV/IV/II, p. 621.

33. *Id.*, *ibid.*

34. *Id.*, *ibid.*

Le maître a toute liberté d'accorder l'affranchissement à ses esclaves par simple écriture, selon le principe romain de la « *manumissio minus justa*<sup>35</sup> ». Le législateur propose un formulaire détaillé pour les chartes d'affranchissement, en grande partie respecté aux Indes occidentales espagnoles, et cela jusqu'aux indépendances<sup>36</sup>. La libération testamentaire, qui relève de la « *manumissio justa* » romaine<sup>37</sup>, n'imposera toutefois aucune condition à son bénéficiaire<sup>38</sup>. Enfin le code médiéval prévoit d'octroyer la liberté en récompense à l'esclave nommé tuteur<sup>39</sup> ou dénonciateur d'un assassin ou d'une trahison à la patrie<sup>40</sup>. Le recours à la justice est admis en faveur de l'esclave qui se voit refuser la liberté promise par testament ou par une autre voie. Tout engagement pris par une tierce personne afin de financer le rachat d'un esclave devra être scrupuleusement respecté<sup>41</sup>. En outre le droit de possession d'un esclave est périmé s'il n'est pas reformulé juridiquement au bout de dix ans quand celui-ci reste dans son propre pays, ou de vingt ans quand il se trouve à l'étranger. En tout état de cause, on ne pourra le revendiquer au bout de trente ans en cas de non respect de cette disposition<sup>42</sup>. L'esclave affranchi ne sera pas pour autant libéré de certaines obligations de respect (l'« *obsequium* » du droit romain), de reconnaissance, voire d'entraide envers son ancien maître, faisant en quelque sorte partie de sa clientèle à la façon romaine<sup>43</sup>.

Le cadre juridique fixé par les *Siete Partidas* est donc extrêmement précis. Héritier de la législation romaine, il est marqué du sceau du christianisme qui avait déjà favorisé l'évolution de l'esclavage sous l'empire<sup>44</sup>. L'homme est créature de Dieu, dignité dont l'état d'esclave, somme toute un moindre mal, ne peut faire abstraction. Cet aspect ne sera pas occulté aux Indes occidentales, même si les propriétaires y avaient tendance à réactiver les implications de la « *res mancipi* » qui allaient dans le sens de leurs intérêts.

### ...questionné par l'essor de la traite atlantique...

Dans un système colonial où le recours à l'esclavage était un facteur indispensable et primordial du développement économique, il s'avérait difficile de maintenir en l'état une législation qui considérait la liberté comme le bien le plus cher de l'homme. Consciente de ce que la prospé-

35. WALLON H., p. 583.

36. *Id.*, III/XVIII/XC, p. 512.

37. WALLON H., p. 580.

38. *Op. cit.*, VI/IX/VI, p. 843.

39. *Id.*, VI/XVI/VII, p. 870.

40. *Id.*, IV/XXII/III, p. 670.

41. *Id.*, III/II/VIII, p. 372.

42. *Id.*, III/XXIX/XXIII, p. 585.

43. *Id.*, IV/XXII/VIII, p. 671-672.

44. En particulier en ce qui concerne l'affranchissement ; voir WALLON H., *op. cit.*, p. 836 sq.

rité de l'outre-mer passait forcément par le contrôle des excès pervers, la Couronne n'y renonça pas entièrement, tout en acceptant les adaptations du droit castillan au contexte local. De façon logique, le premier point soulevé fut celui de la justification de la traite.

D'un point de vue légal, on ne pouvait manifestement pas satisfaire les besoins en main-d'œuvre servile, constamment renouvelée pour assurer le maintien et la progression de l'économie des provinces d'outre-mer, en se prévalant des cas de réduction à l'esclavage prévus par les *Siete Partidas*. L'importance du problème attira l'attention des grands penseurs des premiers temps de la colonisation. Bien qu'ils admettent tous la légitimité de l'esclavage, ils se posent des questions quant à celle de la traite des Noirs. Si l'on gommait les subtilités de chacun, on pourrait dégager trois tendances : celle, réaliste, qui se déclare incapable de vérifier le bien-fondé de sa mise en accusation, dégageant ainsi les acquéreurs d'esclaves de toute responsabilité, celle, pragmatique, qui pense que de toute façon un grand bien peut sortir d'un grand mal, et enfin celle, dogmatique, qui réfute cette légitimité, parfois avec violence.

Le jésuite Luis de Molina, fort de son expérience portugaise, prend position dans *De justitia et jure* (1593). Les Portugais, affirme-t-il, n'ont cure de savoir si les esclaves ont été à juste titre réduits à cet état. Mais il ne revient pas aux acheteurs d'en examiner la légitimité : c'est au prince et à ses ministres d'y veiller. De toute façon, après plusieurs ventes, il est impossible d'en vérifier la légalité, et l'achat sera donc considéré comme légal<sup>45</sup>. Le dominicain Pedro de Ledesma, dans *Segunda parte de la Suma* (1598), fait d'importantes références à Soto dont nous allons parler, précisément en ce qui concerne la traite portugaise. Mais, reconnaît-il comme Molina, il est difficile pour les maîtres de s'assurer de la légalité de la condition de leurs esclaves<sup>46</sup>. Selon le jésuite Fernando Rebello, auteur de *Opus de Obligationibus justitiae, Religionis et caritatis* (1608), le maître qui constate que l'état de son esclave n'est pas justifié doit le libérer. Mais il peut le conserver, s'il n'arrive pas à éclaircir le doute, la responsabilité échouant en définitive au roi et à ses ministres. Quant au négoce effectué par les Portugais en Afrique, il est vraisemblable qu'il soit illicite<sup>47</sup>.

Francisco de Vitoria (1486-1546), auteur des *Relectionis de Indis*, ne pense pas que la Couronne portugaise permette la violation en Afrique des justes causes de la réduction à l'esclavage. Néanmoins, il reviendrait aux acheteurs de s'en préoccuper. Plus inquiétant pour le dominicain est le traitement ordinairement inhumain infligé aux esclaves. Il importe, insiste-

45. Luis de Molina, *De Iustitia et jure*, trad. de Manuel FRAGA IRIBARNE, Madrid, 1941.

46. *Segunda parte de la summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral, y casos de consciencia que no pertenecen a los Sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente puestas, Compuesto por el Maestro Fray Pedro de Ledesma...*, Salamanque, 1608.

47. *Opus de Obligationibus justitiae, Religionis et caritatis, Autore D. Fernando Rebello, societatis Iesu*, Lyon, 1608.



t-il, d'y prendre garde : l'esclavage peut être bénéfique dans la mesure où il permet à ses victimes de se convertir au christianisme. C'est là une justification déjà ancienne, puisqu'on la trouve dans la chronique de Gomes Eanes de Zurara<sup>48</sup>.

La position d'un autre dominicain, Domingo de Soto, est moins ambiguë dans *De Iustitia et Iure Llbrri decem* (1562). Non seulement il somme les acheteurs de libérer les esclaves indûment capturés, mais il réfute avec vigueur l'aspect positif de la servitude comme moyen d'évangélisation, car c'est une injure pour la foi « qui doit être enseignée et dont on doit être convaincu dans la plus grande liberté<sup>49</sup> ». Bartolomé de Albornoz, le seul de ces penseurs qui ne soit pas clerc, se refuse dans un court texte de 1573 à recourir à l'influence de l'aristotélisme, relayée par saint Thomas, pour faire admettre la réduction des Africains à l'esclavage. Et surtout, il ne voit pas comment on peut justifier le bien par le mal, car il ne croit pas que « la liberté de l'âme doive se payer par la servitude du corps ». Plutôt que de légitimer l'esclavage par la possibilité de convertir les Noirs, pourquoi ne pas les évangéliser sur place, sans passer par de tels procédés<sup>50</sup>? À l'instar de ses confrères dominicains, Tomás de Mercado accepte les causes communément admises de réduction à l'esclavage. Or, rappelle-t-il dans *Suma de tratos y contratos* (1569), le comportement des peuples barbares de Guinée n'est pas fondé sur la raison mais sur la passion. De plus, les Portugais et les Espagnols les incitent à la guerre en sollicitant leur convoitise, de sorte que leur pratique de l'esclavage n'est pas légalement fondée. Les Espagnols tirant profit de cette situation sont d'autant plus condamnables qu'ils s'adonnent à une parodie de baptême avant l'embarquement des esclaves. La condamnation est sans appel : tous ceux qui ont un rapport avec ce commerce sont coupables de péché mortel<sup>51</sup>. Tomás Sánchez, jésuite, s'intéresse à la légalité de l'esclavage des Noirs dans *Consilia, seu Opuscula Moralia Tomi Duo* (1624). Après examen de toutes les causes légales de réduction à l'esclavage, il déduit lui aussi que leur vente est non seulement illégale mais aussi un péché mortel, condamnation partagée par l'acheteur<sup>52</sup>.

Pour ce qui est des réactions des penseurs ou des responsables religieux aux Indes, on retrouve les mêmes tendances. Pedro de la Reina Maldonado, vicaire général du diocèse de Trujillo au Pérou, auteur de *Norte Claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno* (1653), reprend les propositions de

48. Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, PIROTTO A. D. (éd.), Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, p. 27 à 29.

49. *Fratris Dominicii Soto Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, Salmantini Professoris, De Iustitia et Iure Libri Decem*, Salamanque, 1562, p. 280.

50. ALBORNOZ (B. de), *De la esclavitud*, dans *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), n° 65, 1873, p. 232-233.

51. *Summa de tratos y contratos, compuesta por el muy Reverendo Padre fray Thomás de Mercado de la Orden de los Predicadores, Maestro en Sancta Theologia*, Séville, éd. de 1571, p. 229-239.

52. R.P. Tomás Sánchez Cordubensis e Societatis Iesu, *Consilia, seu Opuscula Moralia, Tomi Duo*, Lyon, 1624.

Molina<sup>53</sup>. Pedro de Avendaño, dans *Thesaurus Indicus* (1668), adopte également l'ambiguïté de ce dernier, et admet la raison d'État, en l'occurrence le développement économique des Indes qui passe nécessairement par la traite<sup>54</sup>. Quant à l'auteur de *De Instauranda Aethiopia salute* (1627), le jésuite Alonso de Sandoval, il démonte d'une façon impitoyable le mécanisme de la traite et met en évidence le caractère fallacieux du baptême conféré aux esclaves avant leur embarquement dans les ports africains. Mais il adopte une position pragmatique dans la mesure où l'esclavage de l'esprit lui semble plus grave que celui du corps. Seule la foi et l'observance de la loi du Christ en définitive permettent de s'en libérer<sup>55</sup>.

Fray Alonso de Montúfar, archevêque de Mexico, dénonce dans une lettre écrite au roi en juin 1560 la traite et l'esclavage des Noirs. Celui-ci n'est pas plus justifié que celui des Indiens<sup>56</sup>. Le recours à l'argument religieux n'est pas valable : il vaudrait mieux aller prêcher les évangiles en Afrique. Fray Bartolomé de las Casas, bien rapidement accusé d'être à la base de la traite négrière vers les Amériques espagnoles, reconnaît à la fin de sa vie, en rédigeant le chapitre 129 de son *Historia de las Indias*, que l'esclavage des Noirs est aussi injuste que celui des Indiens<sup>57</sup>.

L'assemblée de théologiens réunie par Philippe II en 1553 se laissa convaincre par les impératifs économiques<sup>58</sup>. Le rapport demandé en 1685 par Charles II au Conseil des Indes en fit de même, considérant que, grâce à la traite, les esclaves bénéficiaient des avantages de l'évangélisation<sup>59</sup>. À la vérité, les partisans de la traite n'avaient pas manqué de se prévaloir d'un tel argument pour déjouer les attaques des esprits hostiles. Pour Francisco de Auncibay, auditeur auprès de l'Audience royale de Quito<sup>60</sup>, et porte-parole de la ville de Popayán le 5 septembre 1592, l'esclavage permet de sauver des âmes. Cela fait passer au second plan, argue-t-il, son aspect contre nature,

53. Pedro de la Reina Maldonado, *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral Gobierno*, Madrid, 1653.

54. R.P. Didaci de Avendaño Societatis Iesu, Segoviensis, *Thesaurus Indicus, seu Generalis instructor pro regimine conscientiae, in iis quae ad indias spectant*, Anvers, 1668.

55. Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia salute*, DE ENRIQUETA VILA VILAR (éd.), Madrid, Alianza Editorial, 1987.

56. Dans RICARD R., « Quatre lettres de Fr. Alonso de Montúfar, second archevêque de Mexico », *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain-Paris, 1930, p. 66-67.

57. Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas*, PÉREZ DE TUDELA BUESO J. (éd.), Madrid, Éd. Atlas, BAE 96, 1957, p. 417. Voir mon étude de l'évolution de Las Casas sur ce point (« Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de ») dans ANDRÉS-GALLEGO J. (coord.), *Relaciones interétnicas en América*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, Colección Proyectos Históricos Tavera (I), CD-Rom, 2000, p. 36-51.

58. Feliciano Cereceda, s.j., « Un asiento de esclavos para América el Año de 1553 y parecer de varios teólogos sobre su licitud », *Misionalia Hispanica* 3, 1941, p. 594.

59. Voir SCHELLE G., *La traite négrière aux Indes de Castille*, Paris, Pédone, 1906, p. 709-710 et 726-727.

60. L'Audience royale était à la fois un tribunal administratif provincial et une cour d'appel pour les jugements rendus par la justice municipale. Les auditeurs, nommés par le Conseil royal des Indes, avaient parfois un rôle de gouvernement.

d'autant que la législation castillane, grâce aux *Siete Partidas*, fait de l'esclave un membre de la famille. L'instrumentalisation de la loi à des fins économiques est évidente : Auncibay (1592) est l'un des premiers fondateurs de la vision idéale de l'esclavage dans les territoires espagnols d'outre-mer, qui resurgit avec force au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Domingo Grillo et Ambrosio Lomelín, dans un document précédant leur contrat de traite avec la Couronne, ne manquèrent pas en 1663 de se référer à la Divine Providence pour asseoir leur commerce. Elle permet aux esclaves, assurèrent-ils, d'accéder à cet immense bien provenant de la connaissance de la Sainte Foi Catholique. Un tel bienfait justifie à leurs yeux l'asservissement continuel<sup>62</sup>.

Bref, la casuistique, se mettant au service de puissants intérêts particuliers et de considérations économiques, réussit à dénaturer en partie les vieux principes des *Siete Partidas* en ce qui concerne du moins la justification de l'esclavage. Le 23 décembre 1817, au moment de signer la cédule royale<sup>63</sup> mettant fin du côté espagnol à la traite des Noirs, Ferdinand VII ne renonça pas à cette hypocrite cohérence qui, pendant des siècles, avait cautionné l'esclavage aux Amériques. Il avait permis aux Noirs transférés dans le Nouveau Monde, tint à rappeler le monarque, d'accéder au christianisme et de jouir des avantages d'une civilisation avancée où leur vie n'était en somme pas plus difficile qu'en Afrique. L'attention dont ils avaient bénéficié de la part du gouvernement et de la religion et le caractère humain des propriétaires espagnols détermina, finit par déclarer le souverain, une croissance prodigieuse de leur nombre, une des raisons pour lesquelles il avait accepté de signer le traité d'abolition<sup>64</sup>.

61. Francisco de Auncibay, « Discurso sobre los negros que conviene se lleven a la gobernación de Popaián, a las ciudades de Cali, Popaián, Almaguer y Pasto (1592) », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* I, 1963, Bogotá, Facultad de Filosofía y Letras, p. 197-208 : « Dès que je vois qu'un noir est chrétien je m'en réjouis avec Saint Paul, même si l'état servile en est l'occasion, et je le considère comme heureux lorsqu'il entraîne tant de félicité pour l'être doué de raison et le met sur le chemin du salut, et bien que le nom d'être servile ou d'esclave offense les oreilles pieuses, cette situation, grâce aux lois de La Partida et à l'équité de la justice castillane, s'est transformée de sorte qu'être esclave c'est être comme un fils, un compagnon, un membre de la famille, et la loi qui lui donne un tuteur, un maître, un père et un seigneur lui est d'un extrême bénéfice. »

62. VILAR (S.), « Los predestinados de Guinea. Quelques raisonnements sur la Traite des Noirs entre 1662 et 1780 », *Mélanges de la Casa de Velázquez* 7, 1971, p. 298-299 : « Il semble que la Divine Providence l'a [le besoin de noirs aux Indes] lié à l'éducation des prédestinés de Guinée, en disposant que de cet immense bien qu'ils reçoivent de la lumière de notre Sainte Foi Catholique en y adhérant, ils se montrent reconnaissants envers leurs éducateurs et leurs maîtres en les assistant continuellement dans la mise en valeur de leurs biens, car tant de progrès sont obtenus de leurs mains, ce qui encourage conjointement le zèle pieux de notre grand Monarque et de ses sujets espagnols à l'achat abondant de Noirs, par lequel tant d'âmes sortent de leurs erreurs et des ténèbres du paganisme. »

63. Une cédule royale est un décret royal ayant force de loi.

64. « Cette résolution qui ne créait pas l'esclavage mais qui mettait à profit celui qui existait déjà de par la barbarie des africains pour sauver de la mort leurs prisonniers et soulager leur triste condition, loin d'être préjudiciable pour les noirs d'Afrique transportés en Amérique, leur offrait non seulement l'incomparable bénéfice d'être instruits dans la connaissance du Vrai Dieu et de l'unique Religion avec laquelle cet Être Suprême veut être adoré de ses créatures, mais aussi tous les avantages

### ...et celui de l'esclavage américain

Or, en matière de traitement, bon nombre de maîtres n'avaient cure des recommandations des *Siete Partidas*. D'ailleurs, les connaissaient-ils ? La récurrence de la législation coloniale le manifeste, cette « humanité » de l'esclavage aux Amériques espagnoles relevait davantage d'une vue de l'esprit. Les *Ordenanzas*<sup>65</sup> pour Saint-Domingue de 1528, se référant aux esclaves, évoquent les « châtiments excessifs qu'on leur inflige sans cause<sup>66</sup> ». Celles de 1531, 1541, 1545 en font de même. En 1545, les législateurs dénoncent les « cruautés » des maîtres qui punissent « sans raison évidente<sup>67</sup> ». En 1683, le roi se déclare informé qu'« en différents endroits des Indes », on impose aux esclaves noirs de « graves châtiments<sup>68</sup> ». En 1750, le souverain prend connaissance du rapport du gouverneur de Carthagène sur « la rigueur avec laquelle leurs maîtres les traitent s'ils ne leur apportent pas chaque jour le salaire exigé<sup>69</sup> ». Les *Ordenanzas* de 1768 pour Saint-Domingue qualifient les excès des maîtres de « traitements barbares et inhumains<sup>70</sup> ». Ces documents officiels n'avaient aucun intérêt à exagérer les choses. D'ailleurs il suffit de lire Alonso de Sandoval, promoteur du « ministère des noirs » à Carthagène des Indes<sup>71</sup>, ou bien les minutes des jugements en la matière rendus par les diverses Audiencias royales (Lima, Quito par exemple) pour se rendre compte de la terrible réalité. Dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle, deux religieux essayèrent en vain d'attirer l'attention des autorités sur les conséquences néfastes de l'esclavage qui, selon leur analyse, allait à l'encontre du message chrétien. Il s'agit des capucins Epifanio de Moirans et Francisco José de Jaca qui, pour cette raison, eurent affaire avec la justice à

---

qu'entraîne avec soi la civilisation, sans que pour autant on ne les assujettit dans leur condition d'esclave à une vie plus dure que celle qu'ils menaient alors qu'ils étaient libres dans leur propre pays. [...] Là [dans les deux Amériques] le nombre des noirs indigènes a augmenté prodigieusement et même celui des noirs libres grâce à la bienveillante réglementation émise par le gouvernement et grâce à la chrétienté et au caractère humain des propriétaires espagnols. »

65. Les *ordenanzas* sont des édits des instances administratives et judiciaires locales confirmés par le roi.
66. Dans MALAGÓN BARCELÓ, *Código Negro carolino (1784). Código de legislación para el gobierno moral, político y económico de los negros de la Isla Española*, Santo Domingo, Ediciones Taller, 1974, p. 34. Pour une étude plus approfondie des « codes noirs » des Amériques espagnoles, on consultera LUCENA SALMORAL M., *Los códigos negros de la América española*, Alcalá de Henares, Ediciones Unesco/Universidad de Alcalá, 1996.
67. MALAGÓN BARCELÓ, *op. cit.*, p. 141.
68. *Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispano-América, 1493-1810*, (CDHFS), vol. 2, Madrid, 1958, t. 2, p. 754.
69. URUETA J. F., *Documentos para la historia de Cartagena*, Cartagena, 1890, t. 5, p. 169.
70. MALAGÓN BARCELÓ, *op. cit.*, p. 119.
71. Les clergés séculier et régulier n'éprouvant guère d'intérêt pour les Noirs, ce furent les jésuites qui se chargèrent de leur évangélisation, en particulier dans le grand port de répartition des esclaves qu'était Carthagène des Indes, sur la côte caraïbe de l'actuelle Colombie.

La Havane. Le désespoir, affirment-ils avec véhémence, pousse bien souvent les esclaves au suicide<sup>72</sup>.

Nous pourrions présenter maints exemples. Contentons-nous du suivant, d'un profond dramatisme. En mars 1807, la justice interrogea María Calista Mesa esclave noire de don José Manuel Mesa, propriétaire d'une hacienda située dans la vallée de La Nazca (Pérou). Ne dépassant pas la vingtaine, cette femme avait égorgé sa petite fille, âgée de deux ans, après avoir été fouettée et rasée en punition d'une de ses multiples escapades. Pour sa défense, María Calista alléguait les mauvais traitements dont ne cessaient de l'accabler ses maîtres. De plus ils refusaient de la vendre, solution admise par le droit en de telles circonstances depuis les *Siete Partidas*. Immédiatement après les sévices subis à la suite de sa dernière fugue, l'esclave décida de soustraire son enfant qu'elle aimait tendrement aux supplices de l'esclavage. La détresse de María Calista ne suffit point à la disculper auprès du juge qui la condamna à la pendaison, sentence exécutée le 7 février 1811<sup>73</sup>. Cette forme du refus était courante dans les pays où régnait l'esclavagisme<sup>74</sup>. L'avortement, pratique généralisée parmi les femmes noires<sup>75</sup>, relève de la même préoccupation. Solange B. de Alberro nous donne une explication du suicide des Noirs au Mexique qui cadre parfaitement avec l'interprétation proposée par Freud : ne pouvant tuer son maître pour mettre un terme à ses souffrances, l'esclave se supprime lui-même (ou donne la mort à l'être le plus cher), « en détruisant une marchandise de prix, génératrice de richesse<sup>76</sup> ».

72. Francisco José de Jaca, après 1681, écrit les lignes suivantes dans *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos* : « Des actes de tyrannie subis, nombreux sont ceux qui ont décidé et qui décident, les uns de se pendre aux arbres, ou dans les cachots de leurs maîtres et bourreaux, d'autres de se passer un couteau au travers du corps, d'autres de se jeter dans des rivières, les uns et les autres à la recherche de divers genres de moyens désespérés du fait de se trouver en l'état où ils se sont trouvés et où ils se trouvent » ; dans LÓPEZ GARCÍA I. T., *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII : Francisco José de Jaca ofm cap. y Epifanio de Moirans ofm cap.*, Caracas, 1982, p. 151. Epifanio de Moirans affirme en 1682 dans *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* : « D'autres fois, n'en pouvant plus, trompés par le démon, ils se jettent dans le précipice de leur désespoir, ils se suicident, se pendent ou se tranchent la gorge d'un coup de couteau ou se passent une machette au travers du corps » (LÓPEZ GARCÍA I. T., *op. cit.*, p. 191).

73. Archivo Nacional de Lima, Real Audiencia, legajo 120, 1811, c. 1462.

74. Elle a attiré l'attention de la romancière nord-américaine Toni Morrison dans son œuvre intitulée *Beloved*, Paris, Gallimard, 1989 (1<sup>re</sup> éd. en anglais : 1987). *Beloved*, petite fille, est égorgée par sa mère, esclave noire évadée d'une plantation en 1870. Jaime Jaramillo Uribe, pour la Colombie, affirme que le suicide et l'infanticide étaient une façon d'échapper à des situations chroniques de mauvais traitements (« Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* I, 1, Bogotá, 1963, p. 33-34).

75. À Cuba, les esclaves utilisaient comme base des potions abortives la sève et les feuilles du papayer (*Carica papaya*) ; voir MORENO FRAGINALS M., *Cuba/España, España/Cuba. Historia Común*, Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori), 1996, p. 175.

76. « Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine, d'après les archives de l'Inquisition (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles) », *Cahier des Amériques Latines*, 1<sup>er</sup> sem. 1978, p. 67. Alberto Flores Galindo, dans son étude sur Lima à l'époque des faits par nous relatés, reprend l'expression de Christine Hünefeldt qui parle, à propos du suicide des esclaves, de « chantage maximum » (*La ciudad sumergida*).

Malgré ses attermolements, la justice ne restait pas toujours indifférente. Certaines plaintes arrivaient jusqu'à la Couronne, comme celle des esclaves de l'atelier de chapeaux de Francisco Franco à Lima en 1681 : pour eux l'existence était un calvaire et certains préféraient s'ôter la vie<sup>77</sup>. On était bien conscient à Madrid que la patience des esclaves avait ses limites. Aussi lorsqu'il s'agit de développer la culture de la canne à sucre dans les îles et sur les côtes tropicales, à la suite de la crise de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, on chercha à tempérer les excès des maîtres avec une nouvelle réglementation, *La Real Cédula sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos en Todos sus Dominios de Indias e Islas Filipinas* (31 mai 1789)<sup>78</sup>. Face aux protestations des planteurs, et même des mineurs, qui n'acceptaient pas de réduire les châtiments à 25 coups de fouet, nullement dissuasifs à leur gré, l'application du texte fut laissée à l'appréciation des autorités locales. Celles-ci eurent fort à faire pour calmer les esclaves, las de la recrudescence des mauvais traitements infligés dans le but d'augmenter la rentabilité, par exemple dans la vallée du Chota-Mira, au nord de l'actuel Équateur.

C'est en milieu urbain que l'esclave avait le plus de chance de bénéficier des *Siete Partidas*, en particulier grâce à l'intervention de l'Église en faveur du mariage. La législation religieuse en la matière, à savoir par exemple les décisions des Conciles provinciaux liméniens de 1567 et de 1583 qui reprirent en les adaptant au contexte les dispositions du Concile de Trente (1545-1563), est en parfait accord avec le code médiéval. Elle exprima clairement la liberté des esclaves de se marier selon leurs désirs. Les maîtres ne pourraient porter obstacle à leur vie conjugale, en les séparant par une vente à l'extérieur. Le mariage relevant de la nature, cela lui confère un aspect prioritaire sur l'esclavage, qui est conventionnel, affirmèrent les Pères du troisième Concile liménien. Ce ne furent pas de vaines formules. Les archives épiscopales de toute l'Amérique latine, comme celles de l'archevêché de Lima, possèdent une ample documentation tout à fait précieuse à cet égard. De nombreux conjoints séparés par l'arbitraire d'un maître jaloux de ses prérogatives purent compter sur l'appui du juge ecclésiastique qui n'était pas sans effet<sup>79</sup>. Il fallait, objectera-t-on, avoir accès au tribunal ecclésiastique pour en profiter. Certes, néanmoins cette volonté de faire appliquer

*Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, Lima, Editorial Horizonte, 1991, p. 101). C'est une explication qu'avait déjà suggérée Fernando ORTIZ (*Los negros esclavos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987, p. 359) : « L'esclave cherchait à rompre ses entraves et bien que, comme classe sociale, il n'obtint jamais sa liberté par la violence, il parvint souvent à tromper son maître, en se soustrayant à la propriété de celui-ci par la fuite ou par le recours suprême de tous les opprimés impuissants, par le suicide. » On consultera à cet égard TARDIEU J.-P., « Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres », dans DUROUX R., MONTANDON A., *L'émigration : le retour*, Clermont-Ferrand, université Blaise Pascal-CRLMC, 1999, p. 179-188.

77. *CDHFS*, vol. 2, t. 2, p. 723.

78. Le texte en est publié dans MALAGÓN BARCELÓ, *op. cit.*

79. TARDIEU J.-P., *L'Église et les Noirs au Pérou (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 393-403 et 790-825.

le vieux droit castillan contribua à n'en pas douter à la consolidation de la famille afro-américaine. Et même lorsqu'il s'agit, dans la vallée du Chota-Mira, de réprimer les révoltes des esclaves des anciens domaines des jésuites dont la gestion avait favorisé la formation de foyers familiaux, l'administration fit en sorte de ne pas aller à l'encontre de ce droit naturel<sup>80</sup>.

Certaines considérations du droit castillan quant à l'affranchissement des esclaves gênèrent les propriétaires, et plus précisément celles concernant le mariage entre un esclave et un conjoint libre, au su du maître et sans contradiction de sa part. Dès les premières années de la traite, il fut demandé à la Couronne d'annuler ces dispositions. Aux dires d'Alvaro de Castro, doyen de la cathédrale de La Concepción dans l'île Española (Saint-Domingue), les esclaves en se mariant en viendraient à réclamer leur liberté et celle de leurs enfants, ce qui lui serait d'un grand dommage. En 1526, s'adressant à l'Audience, Charles I<sup>er</sup> et sa mère, la reine Jeanne, faisant référence à la démarche de l'ecclésiastique, décrétèrent que le mariage d'un esclave en Amérique ne supprimait pas de fait son état de servitude<sup>81</sup>.

Pour autant, le problème ne fut pas résolu, car les esclaves avaient bien vu la chance offerte par la législation castillane. Certains, en concubinage avec des indiennes, forcés par leurs maîtres à les épouser, se mirent à revendiquer leur affranchissement, leurs épouses étant sujets libres du roi d'Espagne. Ainsi, étaient-ils assurés : leur descendance ne connaîtrait pas l'esclavage puisque, toujours selon les *Siete Partidas*, les enfants héritaient du statut maternel. À la suite d'un rapport de Bartolomé de Zárate, échevin de Mexico, la reine Jeanne renouvela le 10 juillet 1538 les assurances données auparavant<sup>82</sup>. Elle dut en faire autant pour le Pérou en 1541, où même les esclaves se mariant avec des noires libres aspiraient à la liberté<sup>83</sup>. Cela ne suffit point à les décourager. Le vice-roi du Mexique, Martín Enríquez, suggéra en 1574 de solliciter l'interdiction par le pape du mariage des Noirs avec des Indiennes ou des mulâtresses, même si cette mesure pouvait paraître quelque peu rigoureuse. Interrogées, des « personnes religieuses » n'y voyaient aucune impossibilité. Car, souligna Enríquez, les Noirs, épousant des Indiennes, entendaient que leurs enfants fussent libres<sup>84</sup>.

Cela dit (ce qui a son importance), les autres dispositions du droit castillan furent appliquées, dans la mesure où les esclaves avaient la possibilité d'y recourir. Dans les registres notariaux conservés par les diverses archives civiles, une grande partie des écritures concerne l'affranchissement des esclaves noirs ou mulâtres par voie testamentaire ou par charte

80. TARDIEU J.-P., *Noirs et nouveaux maîtres dans les « vallées sanglantes » de l'Equateur. 1778-1820*, Paris, L'Harmattan, 1997.

81. Voir *CDHFS*, t. 1, Madrid, 1953, p. 81.

82. *Id.*, p. 185.

83. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 2927, fol. 127.

84. Archivo General de Indias (AGI), Sección Méjico, legajo 19, n° 125, fol 1 r°, Correspondencia del virrey Martín Enríquez (9-I-1574).

octroyée légalement du vivant du maître. L'expression employée dans ce cas, « *carta de ahorramiento* » ou « *de aborria* », est d'origine arabe, « *hor* » signifiant « libre, non esclave ». Les motifs évoqués – désir de récompenser de bons et loyaux services, amour chrétien et charité – rentrent tout à fait dans le cadre juridique traditionnel. Toutefois, l'application des *Siete Partidas* correspondait également à une situation bien connue aux Indes. Nombre de jeunes enfants ainsi libérés étaient nés d'amours ancillaires. L'affranchissement traduisait aussi une solide affection qui ressort à travers les formules employées : « je l'ai élevé chez moi », « [je le libère] à cause de l'amour que je lui porte ». Dans ce cas, les testateurs allaient parfois plus loin en s'occupant de l'avenir de leur protégé.

À la différence de ce qui était prévu par le code d'Alphonse X, l'affranchissement comportait parfois des conditions. Il était d'abord rarement gratuit : même les testaments exigeaient communément pour une éventuelle libération une contrepartie pécuniaire de la part du bénéficiaire, destinée le plus souvent il est vrai aux héritiers. Sans l'existence d'un pécule, à la manière romaine, l'esclave ne pouvait se racheter, sauf s'il faisait appel à la générosité d'une tierce personne rarement désintéressée. En fait l'esclave urbain était amené à exercer de petits métiers dont il versait la majeure partie des revenus à son maître, avec la possibilité de garder le reste. Les clauses limitatives ne manquaient pas, en relation avec certains types de services exigés par le propriétaire à son profit ou à celui de sa famille, ou tout simplement pour éviter que de jeunes enfants ne fussent livrés à eux-mêmes. L'affranchissement, en accord avec les *Siete Partidas*, ne signifiait pas d'ailleurs la disparition *ipso facto* de tout devoir envers l'ancien maître.

En fait l'émancipation était mal vue de beaucoup, précisément dans les régions où l'élément noir représentait un important pourcentage de la société. La législation en vint alors à adopter des mesures drastiques. Pour éviter des comportements préjudiciables, il fut décidé à Saint-Domingue par les *Ordenanzas* de 1768 que les esclaves ne pourraient attendre un possible affranchissement que de leurs maîtres : ils ne seraient pas autorisés à en traiter par eux-mêmes ou par personne interposée<sup>85</sup>. On envisagea même d'imposer l'octroi d'une permission spéciale, accordée par le gouvernement de l'île au vu d'un rapport établi par une commission. Cela n'est pas sans évoquer la loi *Aelia Sexta* des Romains qui entravait la faculté d'affranchir les esclaves en exigeant l'avis d'une commission formée de cinq chevaliers et de cinq sénateurs à Rome, et de vingt membres en province.

Le *Código Negro carolino* de 1784, qui, rappelons-le, ne fut pas appliqué, fit de larges emprunts aux *Siete Partidas*. Si ce texte offrait la liberté

85. « Capítulos de ordenanzas dirigidas a establecer las más proporcionadas providencias así para ocurrir a la deserción de negros esclavos como para la sujeción o asistencia de éstos (27 de abril de 1768) », MALAGÓN BARCELÓ, *op. cit.*, p. 124.



à l'esclave qui aurait sauvé la vie de son maître<sup>86</sup>, le *Código* étendit cette mesure à tout esclave qui aurait sauvé celle d'un homme blanc. De même l'on peut rapprocher la libération de l'esclave dénonciateur d'une conspiration ou d'un soulèvement général prémédité de ses semblables de l'affranchissement accordé par les *Siete partidas* à l'esclave délateur d'un traître à la patrie<sup>87</sup>. Si le vieux droit castillan accordait automatiquement la liberté à un esclave nommé tuteur, le *Código* acceptait la manumission de l'esclave exécuteur testamentaire, tuteur ou curateur des enfants de son propriétaire. De plus il admettait la libération *ipso facto* de l'héritier du maître.

On reconnut aux esclaves, comme cela était stipulé dans les *Siete Partidas*, le droit d'ester en justice afin de faire admettre une libération promise par testament ou par tout autre moyen. C'est d'ailleurs l'une des causes principales de la comparution de l'esclave devant les tribunaux, ce qui le différençait singulièrement d'un simple bien. Dans le même sens, nombre de procès intentés par les esclaves avaient pour but de faire respecter un engagement sur le prix de vente, voire de le faire baisser eu égard à l'état physique de l'individu concerné<sup>88</sup>.

Certes, ces dispositions étaient souvent mises à profit dans un cadre urbain, propice aux contacts entre esclaves et maîtres. Les travailleurs serviles des plantations tropicales n'avaient pas l'occasion de constituer le pécule et d'attirer la bienveillance ou même l'affection de ces derniers, éléments indispensables à l'obtention de l'affranchissement. Toutefois, étant donné le nombre important des esclaves urbains, ces mesures firent apparaître la caste des Noirs et des mulâtres libres, dont les relations en provenance des Indes dénonçaient l'importance numérique. La législation des *Siete Partidas*, peut-on dire à juste titre, favorisa très tôt l'émergence d'afro-américains libres dans les colonies espagnoles.

## Revendication de l'humanité *versus* affirmation du racisme

Certes le nouveau code noir ne fut pas appliqué. Mais les esclaves eurent connaissance de la cédula royale de 1789, dont bon nombre se réclamèrent afin de mettre un terme aux sévices dont ils s'estimaient les victimes ou pour obtenir la liberté tant désirée, démarche que les maîtres cherchaient à contrecarrer. Les Audiences royales leur permettaient déjà de s'exprimer, avec l'aide de défenseurs dont les plaidoiries sont empreintes

86. *Op. cit.*, IV/XXII/1, p. 670.

87. *Op. cit.*, IV/XXII/III, p. 670-671.

88. La plupart des monographies traitant de l'esclavage aux Amériques espagnoles évoquent les modalités d'affranchissement. Pour plus ample information sur cet aspect, voir CORTÉS ALONSO V., « La liberación del esclavo », *Anuario de Estudios Americanos* 22, 1965, p. 533-568; TARDIEU J.-P., « L'affranchissement des esclaves aux Amériques espagnoles (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Revue historique* 268/2, p. 341-364. Voir aussi l'étude publiée par LAVALLÉ B., « Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad : el cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial », *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 6, 1994, p. 23-48.

d'accents nouveaux : ils n'hésitèrent pas à faire appel à l'égalité devant Dieu et à la dignité de tout homme. Pour les maîtres, le fait d'être mis sur la sellette par leurs esclaves au motif de leur comportement portait atteinte à leurs privilèges de propriétaires, à la *potestas dominica*. Ils n'arrivaient pas à comprendre que, se fondant sur la législation, les esclaves parlent de leurs « droits », comme le firent le 28 janvier 1820 par devant l'Audience de Quito Joaquín Martínez et Juan Emirio Martínez à l'encontre de don Manuel Martínez : « Il nous tue à coup de privations et de châtiments des plus rigoureux sous le simple prétexte que nous réclamons nos droits<sup>89</sup>. » D'une façon générale, les assesseurs juridiques des plaignants usaient des mêmes formules, ou d'expressions synonymes. La mulâtresse María Gómez se prévalut également le 16 septembre 1776 des lois protégeant les esclaves :

« Les motifs qui m'assistent pour cette requête sont d'abord les mauvais traitements et les sévices que m'imposent mon maître et madame son épouse. Ils ne cessent de m'adresser des paroles injurieuses, de m'asséner des coups et de me traiter avec la dernière rigueur, ce que ne leur permettent ni l'humanité ni les lois, même si l'on tient compte de ma situation d'esclave et de ma condition purement servile d'esclave<sup>90</sup>. »

Pour mettre en valeur l'état d'esprit des esclaves, et les concepts présentés par les procureurs-syndics<sup>91</sup> chargés, selon les clauses de la cédula royale de 1789, de leur défense devant la justice municipale, nous évoquerons le préambule très significatif de l'intervention en faveur de Juan Colorado, esclave de Joaquín Hilguero, adressée à l'alcalde ordinaire<sup>92</sup> de Quito le 1<sup>er</sup> octobre 1819 :

« Il dit que : bien que l'on considère l'esclavage comme une violence faite au genre humain, l'esclave a fait partie de la société comme n'importe quel homme, et joui de tous les bienfaits des lois. Se mettant sous la protection de l'autorité publique qui sait appliquer la justice dont elle a la charge à l'encontre de l'oppression dont sont victimes les déshérités à cause d'un intérêt particulier, alors que la servitude est une usurpation à la liberté naturelle, il recourt à ce tribunal<sup>93</sup>. »

Voilà donc la vision que voulait donner désormais la justice d'elle-même, disposée à défendre les droits des esclaves en tant qu'hommes, sans que ne puisse leur porter préjudice l'état de servitude, violence faite au genre humain, comme le stipulaient les *Siete Partidas*.

89. Archivo Nacional de Ecuador (ANE), Esclavos, caja 22, 28-I-1820.

90. *Id.*, Esclavos, caja 8, 16-IX-1776.

91. Ne pas confondre ces « procureurs » (*procuradores síndicos*) choisis parmi les échevins, avec les procureurs des Audiencias royales (*fiscales*).

92. Les alcaldes, élus parmi les échevins, rendaient la justice municipale.

93. ANE, Esclavos, caja 22, 1-X-1819.

Nous nous attarderons sur un cas, celui de la mulâtresse Petrona Mesía, dont le frère Juan Mesía, mulâtre libre de Quito, tenta d'obtenir le rachat en 1780. Avec la plus grande humilité et « porté par l'amour fraternel », il adressa une supplique à la maîtresse de Petrona, doña Rosa Matheu. Celle-ci répondit avec un profond mépris, accusant son esclave de vol<sup>94</sup> et faisant allusion à l'intervention d'une personne désireuse de la soustraire à son pouvoir. Juan ne perdit point son calme, et se limita à demander « ce qu'il en serait si l'esclave subissait des sévices ou courait le risque prochain de sa ruine spirituelle ». Il avait vendu sa modeste maison dans le but d'affranchir sa sœur « des misères de la servitude pour qu'elle vive sans dangers et en toute sécurité dans la crainte de Dieu et qu'elle puisse contracter mariage<sup>95</sup> ». À bien y regarder, Juan Mesía affirmait que l'état de servitude mettait l'âme de ses victimes en danger de perte. Cela revenait à nier toute valeur à l'une des justifications transhistoriques de l'esclavage. Doña Rosa porta plainte contre lui au civil et au criminel, l'accusant d'hypocrisie, de dissimulation et de collusion avec le prêtre don Cecilio Julián de Soqueva. Le mulâtre Antonio Suares, domestique libre du dit ecclésiastique, finit par admettre qu'il était effectivement l'auteur des lettres de Juan. Il devait être le prétendant avec qui ce dernier voulait marier sa sœur. Malgré les fers que lui fit mettre doña Rosa, Petrona réussit à s'échapper de façon à assurer sa propre défense. Le 23 octobre 1781 elle s'exprima en des termes d'une grande portée, se référant à l'enseignement paulinien :

« Bien que mon infortune m'ait faite esclave, je suis de la même espèce que ma maîtresse et son égale en droit naturel, sans compter que, nous les esclaves, nous sommes aussi enfants de Dieu et rachetés par le très précieux sang de Notre Seigneur Jésus-Christ<sup>96</sup>. »

L'Audience se laissa convaincre par l'argumentation des deux frères<sup>97</sup> et doña Rosa Matheu se vit obligée d'octroyer la liberté à la mulâtresse en échange de 200 pesos<sup>98</sup>.

Que l'on ne s'y trompe cependant pas. Certains esclaves avaient l'occasion de recourir à la justice, en se prévalant de textes dont la finalité n'était d'ailleurs pas uniquement éthique. Mais, il convient de le rappeler, il leur fallait surmonter de considérables obstacles face à des juges appartenant en

94. C'était une réponse classique de la part des maîtres, qui n'hésitaient pas non plus à faire allusion à l'origine malhonnête de l'argent présenté par les femmes pour leur rachat.

95. ANE, Esclavos, caja 9, 29-V-1780.

96. *Ibid.*

97. Plus de vingt-cinq ans après, soit le 1<sup>er</sup> août de 1807, l'esclave Francisco Carrillo dénonça devant l'Audience le comportement de José Torres, maître de Tumbaviro, en des termes semblables : « Il doit nous regarder selon le précepte divin, puisqu'il ne nous manque rien d'autre que de nous enlever cette obscure et malheureuse couleur noire ; car en ce qui est de l'âme rationnelle et sensible, le maître et l'esclave sont sur un pied d'égalité » (TARDIEU, J.-P., *Noirs et nouveaux maîtres dans les vallées sanglantes de l'Équateur, 1778-1820, op. cit.*, p. 174).

98. ANE, Esclavos, caja 9, 29-V-1780.

définitive au monde des maîtres. Pour quelques réussites dans cette entreprise, il y avait bien des échecs<sup>99</sup>. On leur avait laissé pour le moins la possibilité d'exprimer leur état d'âme, ce qui pourrait être apprécié comme un indéniable progrès dans la voie de la reconnaissance de leur humanité. Cela permet-il de considérer avec indulgence la société coloniale espagnole ? Certains idéologues ne manquèrent pas de le faire, alors que précisément l'évolution économique souhaitée par la Couronne espagnole changeait la donne.

Au xx<sup>e</sup> siècle, les analyses du Brésilien Gilberto Freyre (*Casa-grande e senzala*, 1933), qui a peut-être un peu trop regardé du côté des maîtres, et de l'Étatsunien Frank Tannenbaum (*Slave and Citizen. The Negro in the America*, Nueva York, 1946) ont réactivé le débat sur le caractère de l'esclavage pratiqué dans les territoires ibériques du Nouveau Monde. Il est utile de relire quelques lignes tirées de *Toward an Appreciation of Latin America* (1959), du même Tannenbaum, traduites ci-dessous à partir de la version espagnole. L'auteur parle des Noirs des colonies espagnoles :

« Nous ne sommes pas en train d'insinuer – loin de là – que l'esclavage n'ait pas été cruel ; qu'au Brésil, qu'à Cuba, qu'au Venezuela ou qu'au Pérou on n'ait pas commis d'actes abominables et inhumains contre les esclaves noirs ; que ceux-ci n'aient pas été enchaînés et fouettés. Mais la cruauté allait contre la loi, et un châtement insolite pouvait être porté devant les tribunaux par un défenseur légal avec l'autorisation de l'esclave ; en même temps le fait de donner la mort à un esclave était considéré comme un assassinat. En général, l'ambiance qui entourait l'esclave noir était différente et l'affranchissement était si courant que, souvent, on pouvait compter plus de noirs libres que d'esclaves<sup>100</sup>. »

Ce jugement, non dépourvu d'intérêt, recoupait malheureusement les représentations idylliques propagées par certains défenseurs de l'esclavage. Juan Bernardo O'Gavan insista en 1821 face aux Cortès sur la stupidité, la cruauté et la barbarie des Africains, concluant que l'esclavage était en définitive un moindre mal et même un progrès. L'esclave cubain n'avait rien à envier au travailleur européen. Bien considéré, affirma-t-il, « la liberté que la société lui concède peut s'appeler la faculté de mourir de faim », alors qu'à Cuba, le maître offre à l'esclave une bonne alimentation, une case, un lopin de terre pour ses propres cultures, le droit de vivre au milieu de sa famille, la possibilité de chasser et de pêcher, l'assistance lors de maladies ou de la vieillesse, et de plus il ne lui refuse pas l'accès à la liberté. En outre l'esclavage permet aux Africains d'avoir accès à une religion de paix

99. Pour plus d'information sur ces dernières évocations, voir TARDIEU J.-P., *El negro en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVI-XVIII*, Quito, Institut français d'études andines/Abya-Yala/Cooperazione Internazionale, 2006.

100. *Interpretación de Latinoamérica*, México, Editorial Grijalbo, 1972, p. 47.

et d'amour<sup>101</sup>. Doña María de las Mercedes de Santa Cruz y Montalvo, épouse du général-comte français Merlin, dans *La revue des Deux Mondes*, puis dans *Los esclavos en las colonias españolas* (Madrid, 1841), prit parti pour les idées de Francisco Arango y Parreño, idéologue de la plantocratie, soutenant que « mis à part la surveillance, le [travail] des noirs dans la Colonie de Cuba est aussi modéré, aussi réglé que celui des journaliers dans la campagne française<sup>102</sup> ».

Il convient de situer rapidement ces assertions dans leur contexte. Une des préoccupations du gouvernement central était alors d'encourager le développement de ses dernières colonies d'Amérique. L'occupation anglaise de Cuba entre 1763 et 1765 ouvrit l'île sur le commerce international. La libéralisation de la traite des Noirs fut admise en 1778 avec le *Règlement pour la liberté du commerce*. L'indépendance des États-Unis en 1783 fit de l'île la pourvoyeuse de vivres pour les Antilles anglaises et françaises. Et surtout la rébellion des esclaves de la partie française de Saint-Domingue (1791-1794) et l'indépendance d'Haïti furent à la base d'un prodigieux essor sucrier et caféier, qui changea les conditions d'existence dans les plantations cubaines. En 1817, année de l'adhésion de l'Espagne au traité de suppression du trafic négrier, les esclaves atteignaient le chiffre de 199 145 individus. En 1827, ils étaient 286 943 et, en 1841, 436 495, croissance due à l'intense contrebande effectuée avec la complicité des gouverneurs.

Le sort des esclaves évolua par rapport aux périodes antérieures, où les excès ne manquèrent pourtant pas, dans la mesure où il fallut intensifier les rythmes pour rentabiliser les usines sucrières de plus en plus complexes et répondre à la demande internationale. La rapide évolution du logement est profondément significative : au système de cases individuelles entourées de murs succéda dès 1855 le « barracón » destiné à éviter les fuites et toute contamination sociale venant de l'extérieur. Les effets de cette architecture, complètement fermée vers l'extérieur, de type carcéral, furent cependant contre productifs dans la mesure où elle concentra l'insatisfaction. L'esclave bossale, moins cher que le créole<sup>103</sup> malgré les frais de contrebande (il passa pourtant de 350 à 400 pesos en 1820 à 600 et même 700 en 1850), devint un rouage dont l'usure était prévue dans la politique d'amortissement. Même les propriétaires éclairés, conscients du danger de ce processus et désireux de ménager leurs outils de production, ne pouvaient échapper aux pressions de la concurrence. Dès lors, les protestations des responsables religieux n'eurent absolument aucune influence.

101. *Observaciones sobre la suerte de los negros del Africa, considerados en su propia patria y transplantados a las Antillas españolas, y reclamación contra el tratado celebrado con los Ingleses el año de 1817. Publicadas por D. Juan Bernardo O-Gavan*, Madrid, Imprenta del Universal, 1821. Voir TARDIEU J.-P., « *Morir o dominar*. » *En torno al reglamento de esclavos de Cuba (1841-1866)*, Frankfurt, Vervuert, 2003, p. 54-55.

102. TARDIEU J.-P., « *Morir o dominar* », *op. cit.*, p. 71.

103. L'esclave créole naissait en Amérique; le bossale (es. *bozal*) venait d'Afrique.

La surveillance du territoire n'empêcha pas les idées abolitionnistes de faire leur chemin dans l'île. Dès 1825 se multiplièrent les manifestations d'exaspération des esclaves, avec le marronnage individuel ou collectif, et les insurrections à travers tout le pays. Les propriétaires organisèrent des forces de répression qui n'hésitèrent pas à faire couler le sang. Elles coûtaient moins cher que l'amélioration des conditions de vie des travailleurs. La commission militaire chargée de ramener l'ordre dans la plantation de café Salvador en septembre 1833 ordonna de fusiller sept esclaves, face à six de leurs semblables provenant de chaque domaine des environs. On fit défilier sept cents esclaves devant les cadavres. Bref, « mourir ou dominer » telle était la devise des partisans de l'esclavagisme face aux réformistes<sup>104</sup>, comme José Antonio Saco ou Domingo del Monte, qui essayaient de montrer que ce régime était devenu un lourd handicap pour l'économie. Les esclaves répondirent à la terreur par des massacres qui plongèrent l'île dans la psychose, selon un enchaînement bien connu. Le discours sur la modération de l'esclavage dans les colonies espagnoles correspondait donc bien à une volonté de manipulation.

De plus les schémas utilisés à Cuba s'exportèrent dans les nouvelles républiques latino-américaines, sur le littoral péruvien par exemple, jusqu'aux abolitions, entraînant dans les plantations des changements considérables. Comme à Cuba, le fossé s'approfondit entre les deux formes d'esclavage, celui des cités, ou les journaliers pouvaient avoir quelque espoir de s'affranchir, et celui des grands domaines sucriers. La première n'excluait d'ailleurs jamais la seconde, comme le rappelle dans son autobiographie le poète mulâtre Juan Francisco Manzano, selon l'humeur du maître<sup>105</sup>. Mais dans chaque pays l'abolitionnisme fit son chemin, et certains propriétaires au Pérou commencèrent à se préparer à des solutions de rechange, comme l'immigration chinoise. À vrai dire les Chinois ne se montrèrent pas aussi soumis qu'on l'eût désiré, et le cycle de la violence reprit son cours.

À Cuba même, le chantage des maîtres pour le maintien de l'esclavage, condition de leur fidélité à la couronne espagnole, mit de fortes entraves dans la tentative de réforme du *Règlement des esclaves* entreprise en 1842 par le capitaine général Valdés, gouverneur de l'île. Les propriétaires, lui répondirent leurs représentants, étaient les mieux placés pour savoir ce qui convenait aux esclaves et donc à leur propre intérêt. Les plus avertis, il est vrai, assurés que la contrebande se tarirait bientôt, faisaient en sorte de traiter leurs esclaves de façon plus rationnelle, au niveau de l'alimen-

104. « Morir o dominar, ésta es la única alternativa que hay del blanco al negro » : telle est la conclusion de l'« Informe reservado del Real Consulado... » du 28 septembre 1841 (TARDIEU J.-P., « *Morir o dominar* », *op. cit.*, p. 82).

105. Après une première enfance choyée par sa maîtresse, Juan Francisco connut la faim et les coups de fouet, comme tout esclave de plantation. Alain YACOU présente une retranscription et une traduction du texte initial sous le titre de *Un esclave-poète à Cuba au temps du péril noir. Autobiographie de Juan Francisco Manzano (1797-1851)*, Paris, Karthala/CERC, 2004.

tation, de l'hygiène et des soins médicaux. Mais cela ne suffisait point à contrebalancer les effets suscités par les impératifs de la production. Pour estimer à sa juste valeur l'attitude de bien des maîtres face aux esclaves, on se référera à la réponse présentée le 25 mars 1842 par Wenceslao de Villa Urrutia au capitaine général, fort sans aucun doute de l'appui de nombre de propriétaires :

« Nos esclaves, mis à part l'abrutissement qu'on attribue à leur état, appartiennent à une race sans aucun doute inférieure à la nôtre pour ce qui est des facultés intellectuelles. Ils procèdent dans leurs agissements plutôt par instinct que par effet du discours ou du jugement. Leur suprême bien consiste à manger et à se reposer. Ils croient que les bons traitements leur reviennent de droit, et que le travail qu'ils accomplissent, qui est pour eux leur plus grand malheur, relève de la violence<sup>106</sup>. »

L'instrumentalisation à outrance du travailleur servile ne laissait guère de place à son humanité qu'avaient tenté de préserver les législations civile et religieuse dans les siècles passés d'une façon que l'on pourrait qualifier d'ambiguë, mais qui cependant ne manqua pas de quelque efficacité. Cette instrumentalisation permet de comprendre la violence de la répression contre les insurrections d'esclaves. Les événements de Matanzas en 1843, plus connus sous le nom de Conspiration de « la escalera », entraînent l'arrestation de milliers de personnes de toutes les « races ». La Commission Militaire Exécutive prononça 78 peines de mort, 1292 de bague et 435 de bannissement. Ces chiffres permettent de mesurer la peur qui s'était emparée des élites au pouvoir<sup>107</sup>.



Conçues à l'origine pour régir l'existence d'esclaves le plus souvent blancs, les dispositions médiévales du code castillan des *Siete Partidas* à l'égard de l'esclavage continuèrent dans les provinces d'outre-mer à inspirer les mesures destinées à limiter le comportement arbitraire des maîtres, en subissant il est vrai une altération essentielle au niveau de la justification de la condition servile<sup>108</sup>. Elles furent à la base du polymorphisme de l'esclavage et, par voie de conséquence, d'une certaine intégration sociale du Noir dans les Amériques espagnoles, en permettant le développement de

106. Archivo Nacional de Cuba, Gobierno Superior Civil, legajo 940, n° 33 158.

107. TARDIEU J.-P., « *Morir o dominar* », *op. cit.*

108. S'il y eut des Ordonnances locales pendant l'époque coloniale, puis des Règlements d'esclaves après les indépendances pour certaines régions – ce fut le cas pour le Pérou par exemple –, on admettra avec Manuel Lucena Salmoral que les *Siete Partidas* d'Alphonse X « furent pratiquement l'unique code noir général que l'Amérique espagnole eut pendant sa longue vie coloniale, exception faite naturellement de Cuba et de Porto Rico, où l'anachronique prolongation de l'esclavage [...] permit un certain *aggiornamento* de ladite codification » (« La esclavitud americana y las partidas de Alfonso X », *Indagación. Revista de Historia y Arte* 1, 1995, Universidad de Alcalá de Henares, p. 34).

structures familiales et l'accession à la liberté, soupapes de sûreté pour la société coloniale. La continuité juridique, relayée par la législation religieuse et mise à profit par une ferme détermination de la part des esclaves, figurent sans conteste parmi les causes de l'évolution de la situation de l'esclave noir dans les Amériques espagnoles<sup>109</sup>.

Mais la violence faite au désir naturel de liberté qui anime tout homme, comme le reconnaissent les *Siete Partidas*, ne pouvait manquer de donner lieu à des aberrations, car de tout temps les propriétaires espagnols, lorsque cela allait dans le sens de leurs intérêts, eurent tendance à se référer aux principes du droit romain en la matière pour faire abstraction du code castillan. Et n'oublions pas, au risque de faire dans l'angélisme, que si la réglementation tentait de porter obstacle à l'arbitraire, c'était, tout bien considéré, plus par souci de productivité que par devoir éthique. En fait, d'une façon faussement paradoxale, c'est cette même finalité qui, avec les changements économiques du XIX<sup>e</sup> siècle, suscita une profonde transformation de la condition servile dans les derniers territoires espagnols du Nouveau Monde. La société coloniale esclavagiste ne pouvait résoudre ses contradictions. À la revendication de leur humanité par des esclaves conscients désormais de leur dignité, l'oligarchie répondit par l'affirmation de la vision aristotélicienne, annonciatrice des théories racistes du XX<sup>e</sup> siècle.

109. Alejandro de la Fuente, de l'université de Pittsburgh, en conclusion d'un travail collectif sur les esclaves et la loi, recourt à une analyse que je défends depuis longtemps maintenant : « Le droit tenta de réguler ce qui dans la pratique était une contradiction insurmontable, entre l'esclave en tant que chose sans autonomie, sans volonté ou conscience, et comme être humain doté précisément de tous ces attributs. À côté d'autres facteurs, cette contradiction créa des ambiguïtés et des espaces que beaucoup d'esclaves, parfois avec succès, tentèrent d'utiliser en leur faveur » (trad.). Voir : « Su "único derecho" : los esclavos y la ley », *Debate y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales* 4, 2004, Madrid, Fundación MAPFRE-Tavera, p. 2006. Mais les exigences de l'industrie sucrière au XIX<sup>e</sup> siècle, et à Cuba en particulier, en faisant du travailleur servile un simple rouage qu'il convenait d'entretenir en tant que tel, mais sans plus, tendaient à supprimer ces anciennes contradictions de la société esclavagiste dont l'esclave pouvait tenter de tirer quelque avantage.



