

# L'ORAL ET L'ÉCRIT DANS L'HISTORIOGRAPHIE DES ESCLAVES AFRO-DESCENDANTS

→ ALINE HELG

PROFESSEURE  
DÉPARTEMENT D'HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

---

## RÉSUMÉ

Après une comparaison entre l'historiographie de l'esclavage aux États-Unis et en Amérique latine, cet article montre les récentes avancées des historiens pour faire entendre la voix des esclaves dans les sociétés peu alphabétisées de l'Amérique ibérique coloniale et, pour terminer, se concentre sur les recherches menées par l'auteure sur la résistance des esclaves de la région caraïbe de Cartagena en Colombie.



ALINE HELG

**Longtemps l'historien s'est fondé sur les seuls documents écrits - gravés dans la pierre ou le bois, manuscrits, imprimés - comme sources d'information pour ses analyses. Longtemps, d'ailleurs, les Occidentaux ont affirmé que les peuples sans écriture étaient des peuples sans histoire, et encore en juillet 2007 le président français *Nicolas Sarkozy* a été jusqu'à déclarer à Dakar que «le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire.» Même au sein des sociétés occidentales, les classes populaires, les paysans, les pauvres, les femmes, ont fort longtemps été ignorés comme acteurs historiques et comme individus pensants, parce qu'ils ne laissaient que peu ou pas de trace écrite de leurs vues.**

Puis le marxisme et diverses théories de la lutte des classes ont fait entrer les couches populaires dans l'histoire, mais comme catégories sociales, «les paysans», «les ouvriers», «la bourgeoisie», «la petite bourgeoisie» - et «les déclassés» ou «le lumpenprolétariat», pour ceux qui ne correspondaient pas au modèle. Il y avait «les masses laborieuses», et les autres. Cette dichotomie s'est reflétée dans l'historiographie des Afro-descendants, où il y avait «les maîtres», qui avaient écrit et laissé leurs vues, et «les esclaves», exploités, aliénés car considérés comme des instruments de production - mais sans voix, sans histoire propre, car sans écriture. «Les maîtres» étaient généralement identifiés à des hommes et des grands planteurs, non pas à des femmes à la tête de maisonnées. Et «les esclaves» étaient presque toujours décrits comme des travailleurs de plantation, sans genre, mais implicitement en majorité des hommes adultes.

**«Longtemps les Occidentaux ont affirmé que les peuples sans écriture étaient des peuples sans histoire»**

La plupart des études portait sur les sociétés de plantations esclavagistes: le Sud des Etats-Unis, les Antilles britanniques et françaises, le Brésil et Cuba. Ce n'est que récemment que l'esclavage plus urbain, de Montréal à Buenos Aires en passant par New York, Mexico, Bogotá, Lima, entre autres villes (ANDREWS 1990; HÜNEFELDT 1994; DÍAZ 2001; HARRIS 2003; COOPER 2006), ou que l'esclavage minier en Bolivie, sur la Côte pacifique de la Colombie et l'Equateur, ou au Minas Gerais brésilien (SHARP 1976; PAIVA 1995) ont fait l'objet de recherches approfondies. Longtemps aussi les historiens

prêtèrent peu d'attention à la diversité et l'individualité des personnes soumises à l'esclavage: homme ou femme; enfant, vieillard ou adulte; marié et/ou avec une famille ou pas; né en Afrique ou créole; noir, mulâtre, *zambo* (métisse afro-amérindien), *cuarterón* ou *quinterón*; campagnard ou citadin; travailleur agricole ou domestique, journalier ou artisan spécialisé, lavandière ou nourrice, muletier ou vendeuse ambulante, musicien ou prostituée, matelot ou porteur; vivant chez son propriétaire ou indépendamment, tout en lui versant un «salaire» journalier.

Les historiens s'intéressèrent encore moins au fait, pourtant remarqué et craint par les esclavagistes dès le XVII<sup>e</sup> siècle, que de nombreux esclaves femmes et hommes parvenaient, par leurs propres moyens, à acheter leur liberté ou celle de leurs proches. Une autre réalité combattue de son temps mais longtemps ignorée par les historiens, fut que des esclaves, souvent des Africains récemment débarqués, s'enfuyaient vers les régions non-colonisées d'Amérique pour former des communautés marronnes (DEBIEN 1966; PRICE 1996). Par conséquent, dans plusieurs parties du continent, dans les villes et les campagnes, très vite la majorité des Noirs et des Afro-descendants métisses n'étaient pas esclaves, mais libres. Pourtant l'histoire de ces «libres de couleur» fut longtemps négligée par les chercheurs au profit de celle, souvent indifférenciée, «des esclaves des plantations», au point que le terme de noir (ou *black*, *negro*, *preto*) pouvait être synonyme d'esclave (COHEN ET GREENE 1972).

L'un des premiers historiens à tenter de faire une analyse comparative de l'esclavage dans les Amériques fut FRANK TANNENBAUM, dans *Slave and Citizen* (1947), lui-même inspiré par l'interprétation non-confliktuelle de l'esclavage brésilien que fit, après avoir visité le Sud des Etats-Unis, le sociologue GILBERTO FREYRE dans son ouvrage *Casa-grande & senzala* (1933; 1974). En bref, TANNENBAUM remontait à l'esclavage pour expliquer pourquoi, dans les années 1940, les relations raciales au Sud des Etats-Unis se caractérisaient par la ségrégation et le lynchage, tandis qu'au Brésil elles étaient plus fluides et moins violentes. Selon lui, la cause profonde de cette différence résidait dans les lois et la religion. L'esclavage en vigueur au Brésil aurait été relativement bénin parce que les Portugais, déjà imprégnés par l'expérience de l'esclavage ibérique, amenèrent avec eux l'Eglise catholique comme religion d'Etat et le droit civil romain qui reconnaissait l'humanité fondamentale des esclaves. Par contre, dans l'Amérique britannique les colons protestants anglais auraient pu construire leur esclavage sans expérience ou limite historique, puisque ce dernier n'existait pas dans le droit anglais et qu'ils vivaient sous le régime de séparation entre l'Eglise et l'Etat. Alors que l'Eglise catholique et la loi auraient protégé l'esclave du Brésil, aux Etats-Unis les planteurs auraient pu faire de l'esclave un simple facteur de production répondant aux besoins d'une économie ca-

pitaliste en plein développement. Des théoriciens sociaux étendirent ensuite cette dichotomie à l'ensemble des Amériques, attribuant plus d'humanité à l'esclavage ibérique qu'à l'esclavage anglo-saxon et hollandais (mais laissant l'esclavage français dans une position ambiguë). L'analyse de TANNENBAUM, fondée surtout sur les documents écrits d'accès aisé que sont les lois, ne faisait aucunement parler les esclaves.

## «Longtemps aussi les historiens prêtèrent peu d'attention à la diversité et l'individualité des personnes soumises à l'esclavage»

A partir des années 1970, une nouvelle génération de chercheurs s'est penchée sur les conditions de vie des esclaves, mais souvent sans leur donner la parole. Ainsi, l'historien cubain MANUEL MORENO FRAGINALS (1984: 22) a-t-il soutenu que leur déculturation et aliénation étaient telles que «dépourvus de personnalité, les esclaves ont perdu peu à peu tous les traits propres à l'homme.» Le sociologue d'origine jamaïcaine ORLANDO PATTERSON (1982) parla de l'esclave comme «socialement mort».

Pourtant, grâce aux apports de l'anthropologie, la sociologie, la démographie, la psychologie, la littérature, la musicologie et, plus récemment, les études genre, les *Subaltern Studies* et l'archéologie, de nouvelles sources sont apparues, permettant l'ouverture de nombreuses fenêtres sur le fonctionnement intime de l'esclavage, sur le rôle historique des esclaves et sur leurs parcours individuels, familiaux et collectifs. L'étude des origines ethniques des Africains esclavisés et de leur impact sur les cultures américaines s'est considérablement affinée (REIS 1993; NISHIDA 2003; HALL 2007). Plus encore, les historiens se sont appliqués à lire les sources écrites avec des méthodes élaborées. Ils les ont lues en tenant compte du contexte de leur production, de la position et personnalité de leur auteur, de leur destinataire et du message que l'auteur voulait faire passer. Ils les ont confrontées avec d'autres documents de la même période: par exemple, en confrontant les lois avec les règlements d'application, les budgets d'exécution, les rapports administratifs ou militaires, les livres de comptes de plantations,

il apparut que, si en théorie les lois ibériques étaient plus exigeantes envers les maîtres et plus humaines envers les esclaves que les lois anglo-saxonnes, elles étaient rarement appliquées. Les historiens ont aussi réalisé que les lois exigeant l'évangélisation des esclaves n'étaient pas respectées, car l'Eglise catholique manquait cruellement de prêtres dans de nombreuses campagnes, les plantations ne recevaient qu'exceptionnellement la visite d'un curé, et les planteurs forçaient souvent les esclaves à travailler le dimanche. De plus, l'Eglise et les ordres religieux possédaient eux-mêmes des plantations esclavagistes et tendaient à partager les intérêts économiques de l'élite. L'étude des livres de comptes et les registres des décès montra que les conditions de travail et de survie dans les plantations du Brésil et de Cuba étaient en général déplorables, les esclaves y avaient une espérance de vie très courte (entre 18 et 25 ans), nettement en-dessous de la population libre et de celle des esclaves des Etats-Unis (DAVIS 2006: 117), et qu'ils étaient soumis à des châtiments tout aussi atroces et humiliants que les esclaves de l'Amérique anglo-saxonne.

Par ailleurs, il faut souligner qu'il n'y a pas eu de corrélation entre le catholicisme et le caractère soi-disant plus humain de l'esclavage ibérique et l'abolition. En effet, c'est en Amérique anglo-saxonne protestante, au Vermont en 1777, que l'esclavage fut aboli pour la première fois, et ce fut l'Angleterre qui procéda à la première émancipation massive dans ses colonies en 1838, alors que deux sociétés ibériques catholiques, Cuba et le Brésil, furent les dernières du continent à libérer leurs esclaves, en 1886 et 1888 respectivement. Enfin et surtout, la première libération massive fut l'œuvre des esclaves eux-mêmes, à Saint-Domingue, qui, par leur révolte massive à partir de 1791, forcèrent la France révolutionnaire à abolir l'esclavage dans ses colonies en 1794. Quand NAPOLÉON BONAPARTE tenta de rétablir l'esclavage et les discriminations raciales à Saint-Domingue en 1802, ces mêmes esclaves libérés, unis aux libres de couleur, réussirent à vaincre l'armée du général CHARLES VICTOR EM-MANUEL LECLERC par des tactiques de guérilla et de guerre souvent amenées directement du Congo, d'où provenaient de nombreux anciens esclaves. Ils proclamèrent l'indépendance de la deuxième nation des Amériques, Haïti, première république noire et sans esclavage des Amériques - mais Napoléon parvint quand même à rétablir la traite africaine et l'esclavage en Martinique, Guadeloupe et Guyane (TROUILLOT 1995; DUBOIS 2005).

Si la thèse du caractère bénin de l'esclavage en Amérique ibérique a été balayée par ces recherches, elle n'en demeure pas moins assez populaire un peu partout. Deux raisons principales expliquent la continuité du mythe de la «douceur» de l'esclavage latino-américain. Premièrement, ce mythe s'est transformé après l'abolition en mythe de la démocratie raciale, de l'absence de racisme dans ces so-

ciétés, lequel fut pratiquement érigé en dogme jusqu'aux années 1980 au Brésil, à Cuba et en Colombie (ANDREWS 1991: 7-10; MORENO 1984: 25; AGUDELO 2010). Et puisque l'héritage de l'esclavage semblait peu marquer les relations sociales contemporaines en Amérique latine en comparaison avec la légalisation de la ségrégation raciale et l'institutionnalisation du lynchage au Sud des Etats-Unis, peu d'historiens se sont intéressés au vécu des esclaves et à la question raciale avant les années 1980. Une deuxième raison est plus matérielle: dans l'Amérique latine et les Caraïbes, l'oral a longtemps prévalu sur l'écrit, limitant considérablement les sources sur lesquelles l'historien pouvait fonder ses recherches: plus une société est lettrée, plus l'alphabétisation y est généralisée dans toutes les couches sociales, plus ses sources écrites - et orales retranscrites - seront abondantes et diverses.

Or l'importance et l'ancienneté de l'historiographie sur l'esclavage aux Etats-Unis s'explique en partie parce que cette nation a été très tôt une société lettrée. Parmi les moments fondateurs de l'indépendance des treize colonies britanniques de la Côte Est en 1781, figure l'imposition en 1765 par Londres du Stamp Act, d'un timbre fiscal sur tous les documents écrits, qui révolta les colons car il touchait aussi les journaux et les livres, très nombreux et très largement distribués. Un autre moment clé de cette indépendance fut la publication du pamphlet *Le Sens commun* de THOMAS PAINE en 1776 qui envisageait pour la première fois de couper le lien avec le Roi d'Angleterre. En trois mois, il se vendit à 120'000 exemplaires pour une population totale de 3 millions d'habitants (y compris les esclaves) (WOOD 2002: 55-56). Au cours des décennies suivantes, le taux d'alphabétisation ne cessa de croître, et ce ne fut pas fortuit que certaines lois esclavagistes interdissent que les esclaves apprennent à lire et à écrire: l'écriture et la lecture multipliaient les points de vue, élargissaient le débat et donc la contestation de l'ordre établi. Ce que les colons avaient réussi à faire par rapport à leur métropole londonienne, certains maîtres ne voulaient pas que leurs esclaves puissent le faire par rapport à eux (WEBBER 1978).

Malgré tout, dans ces Etats-Unis largement alphabétisés, l'écriture devint un moyen de résistance pour les esclaves qui parvinrent à se libérer et firent de la publication de leur autobiographie un instrument fondamental de la lutte abolitionniste. Dès 1773, une femme esclave, PHILLIS WHEATLEY, écrivait des poèmes; en 1791 *The interesting narrative of my life* par OLAUDAH EQUIANO sortait aux Etats-Unis, deux ans après sa première publication à Londres (FRUND 2006). Le plus connu fut néanmoins le *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, publié en 1845. DOUGLASS, qui s'enfuit esclave de Baltimore, devint un leader incontournable de la lutte contre l'esclavage avec son journal *the North Star*, puis de l'intégration des Africains-Américains

à partir de la Guerre de Sécession (GATES 1987; BLAND 2001). La plupart de ces récits d'esclaves (*slave narratives*) obéissait à un scénario assez semblable. En général l'auteur-e commençait par décrire la phase de son innocence (l'Afrique, l'enfance) brutalement détruite par la réalisation de sa condition d'esclave. Suivait la narration de sa déshumanisation - l'horrible traversée de l'Océan dans la cale des négriers, la cruauté, l'injustice, le barbarisme, le viol par les maîtres - qui incitait l'auteur-e à prendre conscience de son humanité et de la nécessité de lutter pour se libérer, parfois aussi en apprenant à lire et écrire. Chez certains, cette prise de conscience s'accompagnait d'une conversion religieuse: la conviction que Dieu était avec lui ou elle comme Il avait

## «Il n'y a pas eu de corrélation entre le catholicisme et le caractère soi-disant plus humain de l'esclavage ibérique et l'abolition.»

été avec Joseph, Moïse ou Jésus. C'était alors que, avec ou sans l'aide de Dieu, l'esclave passait aux étapes de la fuite, la lutte contre le mal qu'est l'esclavage, et finalement la rédemption par la liberté et, souvent, la conviction que cette rédemption ne serait complète que si l'auteur-e acceptait la mission d'aider les esclaves encore en captivité. Ces voix écrites d'esclaves libérés ont largement été utilisées par les historiens pour comprendre l'esclavage, comme l'ont été les milliers d'écrits publiés aux Etats-Unis et en Angleterre entre 1760 et 1870 pour défendre, condamner, ou simplement décrire, recenser, examiner les esclaves et l'institution de l'esclavage.

Dans les colonies américaines de l'Espagne et du Portugal, l'alphabétisation était très limitée. De fait, seule l'élite blanche, née en Espagne ou en Amérique, le clergé presque uniquement blanc, les bureaucrates et une partie des artisans des villes - d'ascendance européenne, amérindienne ou africaine - savaient lire et écrire. Les imprimeries étaient très rares et soumises à autorisation royale. Et l'Inquisition imposait la censure sur le peu d'écrits importés ou publiés. De fait, seuls quelques hauts fonctionnaires royaux, ecclésiastiques et intellectuels blancs - non pas des livres de couleur et encore moins des esclaves - publiaient (RAMA 1984). De plus, en Amérique latine et dans la péninsule ibérique la question de l'esclavage et de son éventuelle

abolition ne fut pas au centre de débats populaires comme en Angleterre et aux Etats-Unis, laissant donc peu de traces écrites. Pourtant, là où l'esclavage s'est poursuivi jusqu'à bien au-delà de la révolution industrielle, comme à Cuba et au Brésil, en 1886 et 1888, respectivement, les documents imprimés se multiplièrent à partir des années 1840, car l'Etat se complexifiait et demandait de plus en plus de rapports ou d'informations à ses fonctionnaires et aux planteurs, aux commerçants, aux transporteurs. Mais l'écriture demeurait presque inaccessible aux classes populaires et à plus forte raison aux esclaves de ces régions encore largement rurales et sans écoles. Et donc, à quelques exceptions près, comme l'autobiographie de JUAN FRANCISCO MANZANO à Cuba (1835, 2007), on ne trouve pas la multitude d'écrits d'esclaves fugitifs ou émancipés des Etats-Unis entre 1820 et 1860, bien que les nouvelles nations hispanophones du continent abolirent l'esclavage durant cette période. Les publications sur les bienfaits ou la malédiction de l'esclavage se cantonnèrent à une petite élite jusqu'à l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis en 1865, quand l'abolitionnisme commença à se développer, appuyé par des journalistes afro-brésiliens et afro-cubains (CONRAD 1993; SCHMIDT-NOWARA 1999; GRADEN 2006).

Pour résumer, du degré d'alphabétisation et de la circulation de l'écrit d'une société dépend donc l'éventail de sources écrites disponibles pour l'historien - mais certainement pas, bien sûr, la capacité de cette société à se questionner, se transformer, résister, bref, à faire son histoire. Mais cette inégalité de la diffusion de l'écrit dans les Amériques explique l'extrême inégalité de l'historiographie sur les esclaves afro-descendants américains. Aux Etats-Unis, l'abondance de sources écrites, auxquelles se sont ajoutées des transcriptions de documents et d'interviews d'anciens esclaves ou d'enfants d'esclaves réalisées entre 1865 et les années 1930, a permis des études de plus en plus pointues, grâce aussi à une ouverture de l'historiographie générale aux questions du genre, de la race, de l'identité et de la culture. Et grâce aussi, après les luttes du Civil Rights Movement, à l'accession à des postes académiques prestigieux de deux générations d'historiens africains-américains, lesquels ont largement contribué au renouvellement des questions et des méthodes. Ainsi, des études ont récemment été publiées sur l'identité et l'activisme des Noirs de New York après l'indépendance (ALEXANDER 2008), les relations entre femmes maîtresses et esclaves domestiques dans les demeures des planteurs du Sud (GLYMPH 2008), le destin des derniers 110 Africains débarqués illégalement comme esclaves à la veille de la Guerre de Sécession (DIOUF 2009), l'enfance et la jeunesse des esclaves (SCHWARTZ 2001), les fêtes nocturnes secrètes comme actes de résistance, de plaisir et de reconstruction essentielle de l'humanité des esclaves (CAMP 2004), pour ne citer que quelques exemples.

Face à ces multiples approches fondées sur des sources infinies, organisées et cataloguées, provenant de nombreuses bibliothèques et archives, parfois même accessibles sur internet, les historiens de l'esclavage en Amérique latine se sentent souvent démunis. Là, des sources ont été détruites à tout jamais, parfois volontairement comme au Brésil, et continuent de l'être par l'humidité et les termites. Beaucoup n'ont pas été inventoriées, d'autres restent ignorées, dans les caisses de quelque famille. Il est aussi tragique de penser que, parce que les intellectuels de ces régions ont longtemps voulu imiter l'Europe et ont été peu intéressés à ce que leurs classes laborieuses avaient à dire, elles n'ont pas cherché à recueillir le témoignage des anciens esclaves qui, à Cuba et au Brésil, étaient encore nombreux jusqu'aux années 1940.

Cependant plusieurs chercheurs et certains Etats latino-américains font actuellement un effort admirable pour sauver ce qui reste. Les mouvements d'Afro-descendants s'organisent et exigent que leur histoire, celle de leurs ancêtres et celle de l'Afrique soient étudiées et enseignées dans leur pays. On assiste au Brésil, à Cuba, plus récemment en Colombie, à une véritable explosion de publications sur l'esclavage, la résistance, les livres de couleur, les sociétés marronnes et les inégalités socio-raciales persistant de nos jours (p. ex. VÉRAN 2003; CHILDS 2006; BARCÍA 2003; DÍAZ 2001; MOSQUERA et AL., 2002). Nul doute aussi que l'élection du Président BARAK OBAMA aux Etats-Unis, pays qui a longtemps été considéré en Amérique latine comme synonyme de l'esclavage, du racisme et du lynchage, est en train de susciter des interrogations critiques sur la soi-disant démocratie raciale de la région.

Certes, l'historiographie de l'esclavage dans les Caraïbes et l'Amérique latine ne pourra jamais égaler celle des Etats-Unis parce que, simplement, les sources y sont moins abondantes et diverses. Cependant les Antilles britanniques, en raison des nombreuses révoltes d'esclaves qui s'y formèrent et de la virulence de l'abolitionnisme au Royaume-Uni, peuvent se targuer d'avoir une excellente historiographie et l'une des premières à montrer qu'il y a au moins un secteur de travail où la femme a été l'égale de l'homme: comme esclave sur les plantations sucrières (HIGMAN 1995: 100-225). Quant à l'historiographie sur les Antilles françaises, grâce à l'exploitation de sources longtemps négligées, elle s'est récemment enrichie de plusieurs études sur le quotidien des esclaves et leurs diverses formes de résistance et de révolte, redonnant sa place à la Révolution haïtienne dans le processus de libération, trop longtemps obliérée par la figure du Français VICTOR SCHLOECHER, auteur du décret d'abolition dans ces colonies en 1848 (DORIGNY 1995).

Concrètement, pour écrire l'histoire multiple des esclaves d'Amérique latine, le chercheur doit faire preuve de pa-

tience, d'imagination et de prudence, en sachant qu'il ou elle ne pourra qu'ajouter quelques pièces à une immense mosaïque qui, bien sûr, ne sera jamais complète. Il n'en reste pas moins que l'on peut faire beaucoup avec le peu que l'on a. Pour illustrer cela, je vais revenir sur mes propres recherches sur la Colombie, lesquelles m'ont permis de faire revivre quelques voix d'esclaves dans la Province de Cartagena, sur la Côte caraïbe et le long du fleuve Magdalena, entre 1780 et 1810 (HELG 2004).

Dans cette région au climat très humide, dont la capitale coloniale, Cartagena de Indias, fut plusieurs fois assiégée et occupée, peu de sources sur la période coloniale existent encore sur place, en dehors des archives de l'archevêché de Cartagena et de certaines paroisses. D'autres sources révélatrices de la voix des esclaves, comme les procès, les actes notariaux de la Province de Cartagena, ont disparu. Seuls subsistent les procès pour lesquels l'une des parties a fait appel de la décision du tribunal provincial, et qui étaient alors traités par l'Audience royale à Santa Fe de Bogotá où ils sont conservés à l'Archivo Histórico Nacional de Colombia, dans la Section Coloniale, Fondo Negros y Esclavos. La Section Coloniale des archives nationales abrite aussi d'autres fonds très utiles, comme ceux des Censos (recensements), de Genealogías ou des Asuntos criminales (affaires criminelles), qui recèlent des voix d'esclaves. D'autres sources manuscrites sont conservées à Séville, dans l'Archivo General de Indias, où se trouve, par exemple, la correspondance entre les gouverneurs de la Province de Cartagena, les vice-rois de la Nouvelle Grenade (actuelle Colombie) et les autorités royales espagnoles. Par ailleurs, de nombreuses sources manuscrites ont été publiées plus tard sous forme de recueils historiques: notamment les lois, règlements et instructions issus du roi d'Espagne et les consultations des audiences coloniales sur divers sujets, les relations de l'état du Nouveau Royaume de Grenade rédigées par les vice-rois à l'intention du roi, les visites pastorales des évêques de cette province, les rapports et carnets de mission de hauts militaires royaux en charge de la (re)conquête de cette vaste région en réalité peu colonisée, diverses correspondances et des récits de voyageurs (HELG 2004: 321-329).

En entrecroisant ces diverses sources, il devient possible de décrire le contexte général dans lequel vivaient les esclaves de la Province de Cartagena à la fin de l'ère coloniale. Sa capitale, Cartagena de Indias, fut jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle le principal port d'importation des esclaves africains de toutes les colonies de l'Espagne en Amérique du Sud. Grâce au recensement des années 1777-1780, il ressort que l'ensemble de la province comptait alors quelque 118 400 habitants, dont les deux tiers (64%) étaient des libres d'ascendance africaine et amérindienne métisse, 16% des Indiens (des Chimila, des Emberá et des Kuna), 12% des Blancs et 8% des esclaves. Ces derniers travaillaient

surtout dans les régions de petites plantations de canne à sucre et de cacao à l'Est de Cartagena de Indias et dans la région aurifère au sud de Mompox (HELG 2004: 18-20, 43-49). Beaucoup étaient domestiques, porteurs, ouvriers dans la construction, journaliers, ou vendeurs et lavandières dans ces deux villes. La capitale avait alors environ 13'400 habitants, dont 55% libres de couleur (en majorité des femmes), 27% Blancs et 18% esclaves (presqu'un habitant sur six). A Mompox, alors un important port sur le fleuve Magdalena, les libres de couleur représentaient 74% des quelque 8'000 habitants de la ville, les Blancs 13% et les esclaves 12% (HELG 2004: 80-84). Le fond d'archive des Censos comprend aussi plusieurs listes détaillées des recensés pour la plupart des quartiers de Cartagena et de plusieurs bourgades, villages et hameaux. Ces listes, effectuées logement par logement et bloc par bloc, sont une mine extraordinaire d'informations sur les habitants, en particulier les esclaves dont elles donnent le nom, la race ou couleur (*negro, pardo, mulato, cuarterón, zambo* et *quinterón* sont les termes utilisés), le sexe, l'âge, et l'état civil; elles permettent de voir s'ils appartenaient à une grande maisonnée, étaient le seul esclave d'une famille modeste ou même vivaient indépendamment. Elles indiquent aussi que dans une ville comme Cartagena, les Africains et leurs descendants avaient établi des *cabildos de nación*, c'est-à-dire des associations religieuses et d'aide mutuelle regroupant ceux qui provenaient d'une même région d'Afrique de l'Ouest: les Loangos, les Ararás, les Jojós, les Minas, les Karabalís, les Lucumís, et les Chalás avaient tous un local particulier pour se rencontrer, se soutenir et transmettre une partie de leur culture (HELG 2004: 97).

Les listes du recensement de 1777-1780 montrent aussi que des communautés d'esclaves marrons subsistaient en cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, non seulement à Palenque de San Basilio, près de Cartagena, mais dans plusieurs régions périphériques. Cette réalité de la résistance des esclaves est confirmée par les rapports d'expéditions militaires destinées à détruire ces palenques et autres sites d'habitat de fuitifs et marginaux (appelés *rochelas*) et à en regrouper de force les habitants dans des villages nouvellement établis pas les autorités royales (HELG 2004: 20-41). Pourtant, dans l'ensemble des campagnes en dehors des gros villages et des petites villes, la présence de l'Etat et de l'Eglise était faible, comme nous l'enseignent les visites pastorales réalisées par les évêques, paroisse par paroisse, puis envoyées au roi. Ces *visitas* procurent des statistiques des paroissiens ainsi qu'une sorte d'état des lieux religieux, social et moral de chaque paroisse. De fait, dès que les évêques de Cartagena sortaient de la capitale ou des bourgades importantes, ils notaient combien les autorités royales et ecclésiastiques faisaient défaut. Les curés étaient en nombre insuffisant et devaient couvrir plusieurs villages, souvent à plusieurs heures de cheval, de marche ou de pirogue l'un de l'autre.

De plus, certains accomplissaient mal leur mission, vivant dans la débauche ou abusant de leurs paroissiens. Selon les évêques, les esclaves des plantations étaient soit surexploités, soit livrés à eux-mêmes, mais dans les deux cas dépourvus d'instruction religieuse et de possibilité d'assister à la messe, sans chapelle digne de ce nom, ne voyant un curé qu'une à deux fois par an. Dans les notes des évêques

## «Dans l'ensemble des campagnes en dehors des gros villages et des petites villes, la présence de l'Etat et de l'Eglise était faible»

se glissaient aussi des informations sur les pratiques des esclaves: danses nocturnes, blasphèmes, baptêmes et enterrements administrés entre eux, avortements, unions extra-matrimoniales. En réalité, les esclaves avaient construit une ou des contrecultures (HELG 2004: 75-79).

En ce qui concerne l'institution même de l'esclavage, la principale loi le réglementant était le Código Negro, promulgué en 1789, juste avant la Révolution française et peu après que le Roi d'Espagne ait libéralisé l'importation d'esclaves africains dans ses colonies. Ce Código regroupait en fait des lois déjà existantes, mais il montrait soudain que les droits et devoirs des maîtres envers leurs esclaves, notamment en matière de punition, étaient beaucoup mieux précisés que ceux des esclaves envers leurs maîtres (auxquels les esclaves devaient respect et obéissance selon leurs capacités, comme des enfants à un père). Alors que le Código Negro généra un flot de protestations des planteurs cubains, en plein développement de l'économie sucrière esclavagiste, il fut très peu contesté par les propriétaires d'esclaves de la Colombie, où la traite négrière n'était alors que marginale (KONETZKE 1962: 3:643-652, 726-732). Par contre, avant comme après sa promulgation, des esclaves domestiques de certaines villes, comme Cartagena de Indias, en connaissaient le contenu, en particulier la limitation du nombre de coups de fouet qu'ils pouvaient recevoir à vingt, et sans qu'il y ait effusion de sang. Des esclaves savaient aussi que légalement ils avaient le droit d'acheter leur liberté ou celle de leurs proches en payant à leur maître le prix de leur valeur, comme ils savaient qu'en cas de mauvais traitement prouvé, ils pouvaient demander d'être achetés par un autre maître prêt à le faire.

L'achat de la liberté ou manumission, concrétisée par une *carta de libertad*, pouvait être le résultat du rachat par l'esclave de sa propre liberté, de son rachat par des tiers (en général des parents), ou de l'octroi de la liberté par le propriétaire de l'esclave. Dans la réalité, la manumission était très difficile, mais pas impossible, grâce au travail effectué le dimanche et les jours de fête: comme artisan, porteur, lavandière, cuisinière, colporteur, vendeuse ambulante ou prostituée dans les villes, comme orpailleur dans les régions aurifères. Dans ces cas, les esclaves pouvaient légalement accumuler, en moyenne sur quinze à vingt ans, l'argent nécessaire pour racheter leur liberté au prix de leur valeur marchande. Par contre, la manumission était presque hors de portée des esclaves travaillant dans l'agriculture et l'élevage, car elle prenait entre vingt et trente ans d'économies, et la plupart mourait avant (KLEIN 1986: 226-230). C'est pourquoi les affranchis étaient en majorité des femmes, et non pas, comme on l'a longtemps cru, parce qu'elles étaient surtout des concubines affranchies par leurs maîtres blancs, mais parce que l'esclavage urbain était largement féminin - au contraire de l'esclavage rural où les hommes prédominaient - ce qui permettait à plus de femmes que d'hommes de s'affranchir (HÜNEFELDT 1994; HELG 2004: 111-112). Si les sources sur la manumission dans la Province de Cartagena font défaut, l'historien DOLCEY ROMERO a démontré que dans la ville voisine de Santa Marta, 32 hommes, 64 femmes et 16 enfants ont acquis leur *carta de libertad* entre 1791 et 1810, dont 85% par l'achat de la liberté (auto-manumission ou manumission par un proche) et seulement 15% suite à la générosité de leur propriétaire (1997:126, 129, annexes 6-7). Ce recours à la manumission témoigne de l'immense faculté de résistance des esclaves et de leur refus de la déshumanisation par l'esclavage. Ces affranchis ont ainsi pleinement contribué à saper l'esclavage, forgeant non seulement dans la Province de Cartagena mais aussi dans divers pays d'Amérique latine des sociétés où la plupart des Noirs et des mulâtres n'étaient plus esclaves mais libres.

Le Código Negro permettait aussi aux esclaves atrocement maltraités de dénoncer leur maître et proposer leur rachat par un autre maître consentant. Ces dénonciations étaient rares, car il fallait déjà que l'esclave puisse encore marcher, échappe à la vigilance de son propriétaire et trouve des témoins en sa faveur et l'appui d'un avocat des pauvres - ce qui était moins ardu en ville que dans les campagnes. Comme déjà mentionné, seules les dénonciations transférées sur appel à l'Audience royale de Bogotá ont été conservées. Celles-ci rapportent les propos, certes réécrits par un clerc de justice, des esclaves: on y perçoit des formes de résistance qui incluaient parfois la connaissance des droits naturels et des sacrements catholiques, un sens profond de sa propre dignité humaine, occasionnellement le mépris envers le maître et l'habileté à utiliser à dessein des conflits entre

maîtres. Certains cas sont bouleversants, comme celui de l'esclave GERTRUDIS SUBISA en 1782, tellement torturée par sa maîtresse, qu'elle avait été transportée «toute couverte de sang,» chez un voisin, où le gouverneur l'avait vue «prosternée et si défigurée qu'il ne l'avait pas reconnue» et après un jugement sommaire, avait fait condamner sa maîtresse à la libérer et lui verser une pension à vie. Mais cette dernière avait fait appel, et le jugement fut cassé à Bogotá, sans que l'historien puisse savoir le sort de Gertrudis. On trouve aussi plusieurs cas de femmes esclaves abusées sexuellement par leur maître sous la fausse promesse de leur accorder la liberté - jusqu'au jour où elles donnaient naissance à un bébé à peau claire et que l'épouse du maître découvrait la vérité. Tel fut le destin de PETRONA BERNAL, qui déclara en 1791 que «sa maîtresse l'avait blessée de façon répétée à coups de bâton et de fouet sans lui permettre la liberté qui est un droit pour les malheureux comme moi qui naissons sujets à la servitude, qui est la liberté de changer de propriétaire quand on nous maltraite avec la cruauté que me fait ma maîtresse». Cette esclave réclamait par conséquent son droit d'être rachetée par le nouveau maître qu'elle avait trouvé. De nouveau, le gouverneur de Cartagena décida en sa faveur, mais le tribunal de Bogotá annula la décision au nom de la sauvegarde de l'ordre public, avançant qu'une telle décision ferait que les maîtres n'oseraient même plus lever la main sur leurs esclaves, de peur que ces derniers se plaignent de mauvais traitements pour trouver un maître de leur goût (HELG 2004: 114-115).

## «Parfois les grands propriétaires s'accusaient entre eux de maltraiter leurs esclaves pour se porter préjudice»

D'autres cas pénaux montrent la détermination et la capacité d'esclaves ou d'affranchis à retourner à leur avantage les stéréotypes dont les Blancs les affublaient. Ainsi une Africaine libre d'environ 40 ans, MARÍA GERVASIA GUILLÉN, avait été emprisonnée pour avoir une cargaison de tissus que les autorités pensaient être de contrebande, très répandue dans la région. Elle déclara que ces biens étaient à elle et qu'elle était «libre, née en Guinée, célibataire, a été cuisinière et lavandière avant de devenir colporteuse à cause de sa mauvaise vue.» Le document n'indique pas comment elle acquit sa liberté - puisqu'elle avait évidemment survécu à



la traversée sur un bateau négrier depuis la Guinée. Les autorités lui posèrent beaucoup de questions auxquelles elle répondait «*No sé*» [je ne sais pas]. Mais quand elles lui demandèrent si ses tissus étaient de contrebande, elle répondit: «à cause de mon sexe et de ma bêtise naturelle parce que je suis une *negra de casta* [noire née en Afrique], on doit me croire ignorante de la nature des articles qui sont interdits au commerce et des peines imposées par les lois et les dispositions royales contre ceux qui les achètent et vendent, et même si on me considère digne de quelque peine, celle de l'emprisonnement dont j'ai déjà souffert, avec ses misères, doit suffire.» Le tribunal la reconnut innocente mais refusa de lui rendre ses tissus. Insatisfaite, GUILLÉN fit appel mais ne réussit pas à regagner ses biens (HELG 2004: 106-107).

Parfois les grands propriétaires s'accusaient entre eux de maltraiter leurs esclaves pour se porter préjudice. Ainsi, dans un village près de Mompox un hacendado qui était aussi juge municipal accusa FRANCISCO DE LA BARCENA, un autre propriétaire terrien, de cruauté envers ses esclaves, qu'il fit mettre en prison pour qu'ils puissent mieux témoigner contre leur maître. Selon le document, le juge municipal parla de liberté et d'égalité naturelle aux esclaves emprisonnés et la rumeur courut même qu'il leur avait promis la liberté après la condamnation de leur maître. Leur propriétaire parvint cependant à trouver suffisamment de témoins pour affirmer qu'il ne maltraitait pas ses esclaves et gagna le procès. Quand ses esclaves sortirent de prison, il les fit défiler dans le village menottés et enchaînés, en les fouettant abondamment pour leur donner une leçon - et montrer à tous son pouvoir. Mais quelques années plus tard, un autre dossier pénal nous apprend que ce même BARCENA ne réussit pas à réimposer son autorité sur ses esclaves, qui «étaient devenus si insolents qu'ils essayèrent de tuer leur contremaître, pensant toujours qu'ils allaient être libres, qu'ils n'accomplissaient pas leurs tâches, et que leur manque de respect et de subordination ne cessaient pas de croître» (HELG 2004: 117).

Enfin, les rapports annuels des vice-rois au roi d'Espagne dressent un tableau général de la colonie sous leurs ordres, le plus souvent en termes positifs, sinon ces hauts administrateurs risquaient d'être rappelés à Madrid. Mais plusieurs, surtout durant la Révolution haïtienne de 1791-1804, mentionnèrent des conspirations d'esclaves et de libres de couleur qui visaient à tuer le gouverneur et tous les Blancs d'une province - conspirations qu'ils affirmaient avoir su mâter, bien sûr. Pour l'historien, il s'agit de déterminer si la conspiration a bien existé et le cas échéant, si elle a été importante, ou si l'on a affaire à une simple rumeur dans une période très tendue (les empires français, espagnol et britannique se faisaient alors la guerre, en partie à travers leurs colonies) durant laquelle la Révolution de Saint-Do-

mingue terrorisa gouvernements et planteurs. Ainsi, en confrontant des sources d'origines multiples, telles que la correspondance du gouverneur de la province menacée avec son vice-roi, celle de ces deux hauts responsables avec le Ministre des Indes en Espagne, les procès des dits conspirateurs (en sachant que leurs déclarations furent obtenues sous la torture), les communications de consuls étrangers à leurs autorités, par exemple, il devient possible de déterminer s'il y eut organisation d'une conspiration ou rébellion (CHILDS 2006).

La seule mention d'une conspiration d'esclaves dans la Province de Cartagena durant cette période se rapporte à sa capitale durant la Semaine Sainte de 1799. Selon le gouverneur de la province, un groupe d'esclaves de Saint-Domingue achetés illégalement peu de temps avant par de riches officiers et propriétaires locaux avaient comploté, avec des esclaves africains et créoles de Cartagena de Indias, de prendre le contrôle de la ville après avoir tué son gouverneur et toute la population blanche. Ils auraient fait partie d'un vaste projet de conspiration s'étendant à Santiago de Cuba et Maracaibo au Venezuela, inspiré par les événements des Antilles françaises. Les esclaves conspirateurs de Cartagena auraient eu le soutien d'un sergent noir de la milice locale et auraient caché des armes et des munitions. Mais un officier mulâtre les avait dénoncés la veille de leur forfait. Toutefois, l'étude attentive de la correspondance entre le gouverneur de Cartagena et le vice-roi à Bogotá, des détails du procès (par exemple, certains propos des esclaves africains et français n'avaient pas pu être compris, faute de traducteur), et surtout le fait que le petit groupe avait été arrêté sans difficulté et «n'avait pas causé le moindre signe de déraison ou de mécontentement parmi les autres [esclaves] Noirs... occupés à leurs offices respectifs» indiquent qu'il n'y eut pas de conspiration, mais probablement un mouvement de protestation des suspects de Saint-Domingue qui se disaient libres et illégalement vendus comme esclaves. Le gouverneur jugea quand même la situation suffisamment critique pour demander à Madrid des exécutions rapides et l'envoi de troupes supplémentaires pour la province dont les habitants «à l'esprit court» pourraient facilement «être corrompus par les détestables maximes de la liberté et de la désobéissance.» Alors que les documents fournissent d'amples détails sur la récompense exemplaire accordée au dénonciateur mulâtre, ils restent muets sur le sort des suspects et l'éventuel envoi de soldats espagnols (HELG 2004: 109-110).

Quant aux registres paroissiaux encore consultables auprès de prêtres de la cathédrale et de quelques églises de Cartagena, ils contribuent aussi à fournir des informations sur les esclaves de la ville, à défaut de leurs voix. Ainsi les baptêmes d'enfants de mères esclaves (donc nés esclaves, puisque c'était la mère qui transmettait le statut) figuraient dans des

*libros de pardos y morenos* (registres de Mulâtres et Noirs), séparés des *libros de blancos*. Dans les registres assez complets de 1802 à 1819, les curés ont inscrit des dizaines d'esclaves nouveaux-nés baptisés pendant ces années. Ceux-ci figuraient parfois comme enfants légitimes d'un père et d'une mère esclaves mariés à l'église, ce qui selon le Code Noir interdisait la séparation du couple et la vente de l'enfant jusqu'à la puberté. Mais le plus souvent, ces nouveaux-nés étaient inscrits comme enfants naturels d'une seule mère esclave. Dans un cas, celui de MANUEL JOSEPH SALVADOR, fils naturel de l'esclave MARÍA DE JESÚS ORDOÑO, le curé avait ajouté que le bébé était libre, car payé, peut-être par sa mère, «à sa juste valeur, avec l'accord des parties». Dans deux autres cas, c'était la maîtresse de la mère qui avait «fait grâce de la liberté» à l'enfant. Mais d'autres étaient donnés, comme des objets, par le propriétaire de leur mère à un tiers: à une fille, à un conjoint, et même, dans le cas de JUAN DE DIOS, pourtant fils légitime d'un couple esclave, «à un enfant abandonné nommé Don Domingo». Au delà de ces notices, l'historien ne peut qu'imaginer la détresse ou la joie des parents et la destinée du nouveau-né.

Ainsi, seules quelques pièces de la mosaïque de la vie et des voix des esclaves de la région de Cartagena ont subsisté. Pourtant, ces rares voix d'esclaves permettent de réaliser que malgré le monstrueux crime contre l'humanité que fut l'esclavage américain, les maîtres et les maîtresses ne réussirent jamais à déshumaniser leurs esclaves, à les empêcher de croire, de rêver, d'aimer, de protester, et de se construire une culture orale malgré leur profonde souffrance. Cette capacité se reflète dans l'immense contribution - culturelle, politique, économique et démographique - des Afro-descendants aux Amériques d'aujourd'hui.

## BIBLIOGRAPHIE

### AGUDELO CARLOS

2019 «L'inclusion ambiguë des Afro-Colombiens», *Bulletin SSA hors série 2009*, p. 51

### ALEXANDER LESLIE

2008 *African or American?: Black Identity and Political Activism in New York City, 1784-1861*. Champaign: University of Illinois Press.

### ANDREWS GEORGE REID

1990 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.

### BARCIA ZEQUEIRA MARÍA DEL CARMEN

2003 *La otra familia: parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. La Havane: Casa de las Américas.

### BARNET MIGUEL

1966 *Biografía de un cimarrón*. La Havane: Instituto de Etnología y Folklore.

### BLAND STERLING LECATER JR.

2001 *African American slave narratives: an anthology*. Greenwood Press. 3 vol.

### CAMP STEPHANIE M. H.

2004 *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

### CHILDS MATT D.

2006 *The 1812 Aponte rebellion in Cuba and the struggle against Atlantic slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

### COHEN DAVID W. ET GREENE, JACK P. (ÉD).

1972 *Neither slave nor free. The freedmen of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

### CONRAD ROBERT EDGAR

1993 *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Malabar: Krieger Publishing Company. [1<sup>re</sup> éd. 1972].

### COOPER AFUA

2006 *The Hanging of Angelique: the untold story of Canadian slavery and the burning of old Montreal*. Toronto: Harper Collins.

### CURTIN PHILIP

1969 *The Atlantic slave trade: a census*. Madison: University of Wisconsin Press.

### DAVIS DAVID BRION

2006 *Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World*. New York: Oxford University Press.

### DEBIEN GABRIEL

1966 *Le marronage aux Antilles françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Río Piedras, Puerto Rico: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico.

### DÍAZ RAFAEL ANTONIO

2001 *Esclavitud, región y ciudad: el sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

### DIOUF SYLVAIN A.

2009 *Dreams of Africa in Alabama: the slave ship «Clotilda» and the story of the last Africans brought to America*. Oxford: Oxford University Press.

**DORIGNY MARCEL (ÉD).**

1995 *Les abolitions de l'esclavage: de L. F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793, 1794, 1848: actes du colloque international tenu à l'Université de Paris VIII les 3, 4 et 5 février 1994.* Paris-Saint-Denis: UNESCO-Presses Universitaires de Vincennes.

**DUBOIS LAURENT**

2005 *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne.* Trad. de l'américain. Rennes: Editions Les Perséides.

**FRANKLIN JOHN HOPE**

1943 *The free Negro in North Carolina, 1790-1860.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

**FREYRE GILBERTO**

1974 *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne.* Trad. du portugais. Paris: Gallimard. [1<sup>re</sup> éd. 1933].

**FRUND ARLETTE**

2006 *Écritures d'esclaves: Phillis Wheatley et Olaudah Equiano, figures pionnières de la diaspora africaine américaine.* Paris: M. Houdiard.

**GATES HENRY LOUIS, JR. (ÉD).**

1987 *The classic slave narratives.* New York: Penguin.

**GLYMPH THAVOLIA**

2008 *Out of the house of bondage: the transformation of the plantation household.* New York: Cambridge University Press.

**GRADEN DALE TORSTON**

2006 *From slavery to freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

**HALL GWENDOLYN MIDLO**

2007 *Slavery and African ethnicities in the Americas: restoring the links.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

**HARRIS LESLIE M.**

2003 *In the shadow of slavery: African Americans in New York City, 1626-1863.* Chicago: Chicago University Press.

**HELG ALINE**

2004 *Liberty and equality in Caribbean Colombia, 1770-1835.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

**HIGMAN BARRY W.**

1995 *Slave populations of the British Caribbean, 1807-1834.* [1984] Kingston: The Press, University of the West Indies. [1<sup>re</sup> éd. 1984].

**HÜNEFELDT CHRISTINE**

1994 *The price of freedom: family and labor among Lima's slaves, 1800-1854.* Berkeley: University of California Press.

**KLEIN HERBERT S.**

1986 *African slavery in Latin America and the Caribbean.* New York: Oxford University Press.

**KONETZKE RICHARD (ÉD).**

1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. vol. 3.

**MANZANO JUAN FRANCISCO**

2007 *Autobiografía del poeta esclavo y otros escritos.* William Luis (éd). Madrid- Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert. [1<sup>re</sup> version manuscrite, 1835].

**MORENO FRAGINALS MANUEL**

1984 «Apports culturels et déculturation», in: Manuel Moreno Fragnals (éd). *L'Afrique en Amérique latine.* Paris: Unesco, p. 9-25.

**MOSQUERA CLAUDIA, PARDO MAURICIO ET HOFFMANN ODILE (ÉD).**

2002 *Afrodendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia.* Bogotá: Universidad de Colombia-ICANH-IRD/ILSA.

**NISHIDA MIEKO**

2003 *Slavery and identity: ethnicity, gender, and race in Salvador, Brazil, 1808-1888.* Bloomington: Indiana University Press.

**PAIVA EDUARDO**

1995 *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos.* São Paulo: Annablume.

**PATTERSON ORLANDO**

1982 *Slavery and social death: a comparative study.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

**PRICE RICHARD (ÉD).**

1996 *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas.* Baltimore: Johns Hopkins University Press. [1<sup>re</sup> éd. 1973].

**RAMA ANGEL**

1984 *La ciudad letrada.* Hanover, N.H.: Ediciones del Norte.

**RAWICK GEORGE P. (ÉD).**

1972-1979. *American slavery: a composite autobiography.* Westport, Conn., Greenwood. 19 vol.

**REIS JOÃO JOSÉ**

1993 *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia.* Trad. du brésilien. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [1<sup>re</sup> éd. 1982].

**RIPLEY C. PETER (ÉD).**

1985-1992 *The Black abolitionist papers.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. 5 vol.

**ROMERO JARAMILLO DOLCEY**

1997 *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851.* Santa Marta: Fondo de Publicaciones de Autores Magdalenenses-Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.

**SCHMIDT-NOWARA CHRISTOPHER**

1999 *Empire and antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

**SCHWARTZ MARY J.**

2001 *Born in bondage: growing up enslaved in the antebellum South.* Cambridge Mass.: Harvard University Press.

**SHARP WILLIAM F.**

1976 *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810.* Norman: University of Oklahoma Press.

**TANNENBAUM FRANK**

1947 *Slave and citizen: the Negro in the Americas.* New York: A. A. Knopf.

**TROUILLOT MICHEL-ROLPH**

1995 *Silencing the past. Power and the production of history.* Boston: Beacon Press.

**VÉRAN JEAN-FRANÇOIS**

2003 *L'esclavage en héritage, Brésil: le droit à la terre des descendants de marrons.* Paris: Karthala.

**WEBBER THOMAS**

1978 *Deep like rivers: education in the slave quarter community, 1831-1865.* New York: W.W. Norton.

**WOOD GORDON**

2002 *The American Revolution: a history.* New York: Modern Library.

**YETMAN NORMAN R. (ÉD).**

1999. *Voices from slavery: 100 authentic slave narratives.* Mineola, NY: Dover Publications. [1<sup>re</sup> éd. 1970].