

## Études littéraires africaines



LAVOU ZOUNGBO Victorien (Ed.), *Las Casas face à l'esclavage des Noirs : vision critique du Onzième Remède (1516), Las Casas frente a la esclavitud de los Negros : visión crítica del Undécimo Remedio (1516).*, Marges 21, Publication du C.R.I.L.A.U.P, Centre de recherches ibériques et latino-américaines, Université de Perpignan, 2001

Marie-Christine Rochmann

Number 12, 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1041883ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1041883ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA)

ISSN

0769-4563 (print)

2270-0374 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Rochmann, M.-C. (2001). Review of [LAVOU ZOUNGBO Victorien (Ed.), *Las Casas face à l'esclavage des Noirs : vision critique du Onzième Remède (1516), Las Casas frente a la esclavitud de los Negros : visión crítica del Undécimo Remedio (1516).*, Marges 21, Publication du C.R.I.L.A.U.P, Centre de recherches ibériques et latino-américaines, Université de Perpignan, 2001]. *Études littéraires africaines*, (12), 87–90. <https://doi.org/10.7202/1041883ar>

Tous droits réservés © Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA), 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

## AMÉRIQUES

■ LAVOU ZOUNGBO VICTORIEN (ED.), *LAS CASAS FACE À L'ESCLAVAGE DES NOIRS : VISION CRITIQUE DU ONZIÈME REMÈDE (1516), LAS CASAS FRENTE À LA ESCLAVITUD DE LOS NEGROS : VISIÓN CRÍTICA DEL UNDÉCIMO REMEDIO (1516)*, MARGES 21, PUBLICATION DU C.R.I.L.A.U.P, CENTRE DE RECHERCHES IBÉRIQUES ET LATINO-AMÉRICAINES, UNIVERSITÉ DE PERPIGNAN, 2001.

Le volume édité par Victorien Lavou Zoungbo rassemble, dans une première partie, des études sur la responsabilité du clerc Bartolomé de Las Casas dans la mise en esclavage des Noirs en Amérique. L'article d'André Saint-Lu rappelle ainsi que la légende noire autour de Las Casas est née au début du XVII<sup>e</sup> siècle d'une mauvaise lecture effectuée par Antonio Herrera, historiographe du roi d'Espagne, d'un passage de l'*Histoire des Indes*. Dans ce texte qui ne fut publié qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, Las Casas s'accusait d'avoir sollicité autrefois pour les colons de l'île Espagnole (Haïti) le droit de faire venir d'Espagne quelques esclaves noirs. "Cet avis fut donné d'abord par le clerc Las Casas", était-il écrit, mais l'adverbe *primero*, corrélié à un *después*, fut interprété par Herrera comme le premier, ce qui donna naissance à la légende d'un Las Casas premier instigateur de l'esclavage des Noirs en Amérique. L'article d'André Saint-Lu, comme ensuite ceux de Michèle Guicharnaud-Tollis ou de Jean-Pierre Tardieu, montre qu'en fait, lorsque Bartolomé de Las Casas fait cette demande dans le Onzième Remède en 1516, des Noirs emmenés d'Espagne ou du Portugal ont déjà été introduits à Espagnole pour l'exploitation des mines d'or. Ainsi, Las Casas n'a pas eu l'initiative de cette demande et il ne représente qu'une voix parmi d'autres. Cette proposition, qui visait avant tout à protéger les autochtones menacés d'anéantissement, s'inscrit aussi dans une tradition esclavagiste établie par les Portugais et les Espagnols à l'encontre des Noirs depuis le XV<sup>e</sup> siècle et dans une acceptation de l'esclavage par l'Eglise suivant la tradition thomiste de la guerre juste. Mais l'*Histoire des Indes* montre à quel point Las Casas s'est repenti de cette proposition, et l'article se termine à la louange du Dominicain. La présentation de Michèle Guicharnaud-Tollis détaille, elle, le contenu de ce Onzième Remède du *Memorial de Remedios para las Indias*, présenté en 1516 au cardinal Cizneros à la mort du roi Ferdinand ; elle souligne notamment que l'introduction d'esclaves noirs y est demandée de façon limitée et pour faciliter l'organisation de communautés indigènes, l'analyse des circonstances qui ont entouré la proposition de Las Casas lui permettant de conclure que sa proposition n'était pas pour son époque une aberration. Dans le même esprit de défense du Dominicain, Jean-Pierre Tardieu détaille les différentes phases d'importation de Noirs avant 1516, un processus dont déjà en 1510 des Dominicains ont été les avocats, puis il analyse les termes exacts de ce Onzième Remède, soulignant que les propositions concernant les Noirs n'avaient aucun caractère racial puis-

qu'il était demandé pour chaque communauté "l'attribution de 20 esclaves Noirs ou autres" et qu'il n'était encore nullement fait allusion à une traite directe avec l'Afrique. Ce sont les commissaires envoyés par le commissaire Cizneros pour effectuer les réformes qui, en 1518, demanderont à Charles-Quint l'établissement d'une traite directe avec l'Afrique. L'article de Clara Camplani sert la même apologétique ; contre l'argument selon lequel Las Casas aurait, dans la majeure partie de sa vie, traité les Noirs comme une caste inférieure, elle s'appuie surtout sur *L'Histoire des Indes* où Las Casas déclare l'esclavage des Noirs aussi injuste que celui des Indiens, la lecture d'ouvrages comme le *Da Asia* du Portugais Joao de Barros, publié en 1552 lui ayant fait découvrir que la mise en esclavage des Africains par les Portugais n'entraîne en aucune manière dans les cas de guerres justes, et donc d'esclavage légitime, décrits par les lois de l'époque. Bartolomé de Las Casas aurait-il exercé sur l'empereur Charles-Quint une pression telle que celui-ci pensa abandonner tout ou partie des Indes ? C'est là l'un des arguments d'une thèse qu'après d'autres, Manuel Lucena Salmoral met radicalement en doute. Plus loin Jean-Godefroy Bidima compare les conceptions de la tolérance chez Las Casas et le bénédictin Benito G. Feijó (1676-1764). Quant au débat qui s'organise au XIX<sup>e</sup> siècle autour de la responsabilité de Las Casas, Nestor Capdevila y met en exergue un présupposé d'incompatibilité entre les principes du christianisme et l'esclavage que l'attitude similaire d'un Las Casas au XVI<sup>e</sup> siècle et d'un abbé Grégoire au XIX<sup>e</sup> tendrait plutôt à infirmer.

Certains articles de cette première partie présentent par rapport au sujet un aspect plus marginal, ainsi Roberto Fernandez Retamar s'interroge-t-il sur l'attitude de rejet des latino-américains à l'égard de l'Espagne au moment de la décolonisation. Une occasion de démonter la fameuse Légende noire orchestrée dès le XVI<sup>e</sup> siècle contre l'Espagne, soit une campagne de discrédit qui s'appuya notamment sur la *Brève Destruction des Indes du frère dominicain*. Mais l'article est une reprise d'une publication de 1976. Victorien Lavou Zoungbo dégage, lui, du Onzième Remède de Las Casas, une des premières manifestations du discours sur la vigueur physique du Noir, à mettre en relation avec le mythe sur sa vigueur sexuelle, mythe qu'on peut voir à l'œuvre encore aujourd'hui dans maintes manifestations culturelles ou sportives, dans le discours des media et dans les littératures européennes comme nord et sud-américaines. L'article d'Eva Paulino Bueno introduit une autre figure religieuse, celle du jésuite Antônio Vieira, missionnaire au Brésil, dans ses rapports avec l'esclavage.

Le volume offre une seconde partie formée des réponses apportées à un questionnaire par des universitaires ou personnalités de différents pays du monde latino-américain (Colombie, Mexique, Venezuela, Porto Rico, Cuba). Seules les deux premières questions concernent encore Bartolomé

de Las Casas dont le Onzième Remède sert ainsi de transition pour aborder un autre objet, la représentation des Noirs latino-américains et l'état des études sur leur culture. Les questions posées permettent d'articuler passé et présent : les caractéristiques de l'esclavage, concentré à Cuba et alimenté jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle par une population africaine, mais dispersée et avec une population essentiellement créole à partir du XVIII<sup>e</sup> dans les pays du nord de l'Amérique du sud, expliquent la plus ou moins grande visibilité des descendants d'Africains et de leur culture aujourd'hui. De même l'extinction ou la préservation des Indiens : la population indigène ayant été rapidement exterminée, 60 % de la population cubaine est manifestement en partie de sang noir. Au contraire la visibilité des Noirs est quasi nulle à Mexico, où, dans le cadre du Ministère de la culture, on a donné récemment aux Noirs la dénomination officielle de "tercera raiz", troisième racine, ceci afin de faire sortir de l'oubli l'héritage africain.

En fait les réponses s'accordent pour souligner l'insuffisance du développement des "études noires", nettement défavorisées par rapport aux études sur les communautés indigènes. Là encore l'esclavage a obéré l'avenir, en laissant du Noir l'image de la pièce d'Inde, dépourvue de culture, tandis que se développait, notamment au Mexique, l'image d'un Indien préhispanique, fondateur d'un passé glorieux. En Colombie, explique le professeur Jaime Arocha, 80 % des études anthropologiques ont ainsi porté sur les indigènes et les métis, 10 % seulement sur les descendants d'Africains ; à Porto Rico, note Luis M. Diaz Soler, l'héritage africain fut un thème tabou jusqu'à ce qu'en 1953 soit publié l'*Histoire de l'esclavage des Noirs à Porto Rico*, et le pays ne dispose d'aucune bibliothèque réservée aux Noirs, à la différence des Etats-Unis. Selon Luz Maria Montiel, l'histoire officielle du Mexique a ignoré la présence africaine. Ce n'est que tout récemment que certaines impulsions ont été données qui permettent d'espérer davantage. Ainsi depuis 1990, l'équipe d'Afroamerica promeut les études afro-américaines. De même en Colombie, la nouvelle constitution de 1991 et les lois de 1993 sur la propriété collective peuvent pousser les populations noires à accomplir le même travail de recherche sur le passé que celui qui fut fait très tôt par les Indiens, pour légitimer l'occupation des terres.

Liée à l'insuffisance de ces études ou de la diffusion des recherches existantes et de leur intégration au sein de l'enseignement, l'image du Noir reste ainsi dans tous ces pays fortement minorisée : les préjugés racistes persistent à Porto Rico où la vision du monde est celle de la classe dirigeante blanche, et où la plupart des Noirs occupent encore une position basse sur l'échelle sociale. De même au Venezuela où un Noir est un Vénézuélien comme les autres, mais qui étonne lorsqu'il est médecin ou professeur. Au Noir est associé à Cuba, la santería, le tabac et la délinquance. La perspective comparative choisie ainsi dans ce questionnaire a un caractère très stimulant. On regrettera seulement que dans cette par-

tie, certaines réponses gardent un caractère allusif, et que, dans la première partie, trois articles soient en fait une reprise de publications antérieures.

■ Marie-Christine ROCHMANN

#### ANTILLES

■ ROCHMANN MARIE-CHRISTINE, *L'ESCLAVE FUGITIF DANS LA LITTÉRATURE ANTILLAISE*, PARIS, KARTHALA, 2000, 398 P.

Dans cet ouvrage, Marie-Christine Rochmann se propose d'étudier la figure de l'esclave fugitif, le nègre marron, paradigme incontournable d'une littérature des Antilles menant l'enquête sur le passé esclavagiste. L'évolution du traitement de cette figure de la période précédant l'abolition à nos jours est flagrante, en corrélation avec l'évolution des mentalités.

Par un bref récapitulatif, Marie-Christine Rochmann rappelle le dialogue incessant aux Antilles entre historiens et écrivains, même après la séparation des deux champs au XIX<sup>e</sup> siècle. La pénurie des éléments historiques explique les débats et polémiques qui se jouent autour de la figure du "marron", esclave fugitif. D'une période à l'autre, les discours sur les véritables motivations du marronnage évoluent : simple fuite des cruautés du maître ou aspiration à la liberté. L'enjeu est en réalité idéologique, révélateur de la reconnaissance, ou au contraire de la dénégation, de l'humanité du nègre.

D'où le choix d'une étude qui suit la chronologie historique.

Les œuvres d'avant l'abolition de l'esclavage font peu de place au marron qui n'apparaît à aucun moment comme héros éponyme d'un récit. Marginalisés et souvent diabolisés, les marrons sont toujours décrits en groupe ou communauté, relégués à un rôle actantiel subordonné. Ils n'entrent dans aucun schéma historique ou diachronique, figés dans la seule image stéréotypée du nègre marron, ils sont insérés et évacués de la diégèse comme tels. Cette figure, loin de subvertir l'ordre colonial, renforce sa justification : le marronnage s'avère incapable de déstabilisation.

Les ouvrages écrits après l'abolition commencent à inscrire le marron en tant qu'actant de l'histoire. Il gagne en autonomie et son statut de victime est reconnu, alors que la traite, elle, est condamnée. Cependant, le discours reste ambigu, comme le soulignent les récritures de *La case de l'oncle Tom*, oblitérant les passages susceptibles de remettre en cause la légitimité du colonialisme, validé dans sa mission civilisatrice. Ainsi, si le cri de liberté du marron est entendu, il demeure cependant sans influence réelle.

A partir du début du XX<sup>e</sup> siècle émergent des voix noires qui, tant au niveau historique que littéraire, commencent à questionner l'histoire occultée impliquant les marrons au sein du processus historique menant