

## **Les interstices d'une construction nationale : question noire et désir de reconnaissance à Cuba (1812-1912)**

***Karim GHORBAL***

*Docteur en Études Hispaniques et Latino-Américaines (Paris III)  
 Enseignant-Chercheur à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis  
 karimghorbal@hotmail.com*

### ***Résumé***

Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle et jusqu'au début du XX<sup>ème</sup>, la population dite « de couleur », contrairement au rôle secondaire que les acteurs de l'époque s'efforcèrent de lui attribuer, par ses actes ou ses écrits, démontra une matérialité de tous les instants. Ce travail se propose de suivre une approche chronologique des moments historiques où les Noirs et les Mulâtres *ont agi*, ainsi que ceux où ils *ont été agis* par les Blancs, pour reprendre la formule de Frantz Fanon. Cette perspective dialectique et synchronique permettra d'apprécier le lent cheminement de la question « raciale » dans la Perle des Antilles. Alors que les esclaves et les libres « de couleur » n'eurent de cesse de lutter pour leur liberté et leurs droits, les élites créoles, dans leur rapport avec les autorités coloniales, s'employèrent à les faire peser sur la scène politique, tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, jusqu'à les inclure de façon artificielle dans leur vision de la nation cubaine, sans pour autant les reconnaître comme des citoyens à part entière. La genèse constituée par la révolution abolitionniste menée par le Noir libre José Antonio Aponte, qui se solda par sa décapitation en 1812, servira de point de départ à ce travail qui se conclura par le massacre des membres du Parti Indépendant de Couleur en 1912, dont l'ambition était de défendre les droits de la population « de couleur ».

**Mots clés:** Cuba ; Nation ; Esclavage ; Noirs ; Reconnaissance.

## Introduction

Cet article se propose de considérer les tensions dialectiques à l'œuvre dans la société coloniale cubaine au cours du XIX<sup>ème</sup> et au début du XX<sup>ème</sup> siècle. Il s'agira de montrer que la construction de l'imaginaire national de la plus grande des Antilles répond aux schémas rhétoriques façonnés par les élites blanches, tant esclavagistes que post-esclavagistes. Pour comprendre ce processus, il est intéressant de s'appuyer sur la dialectique du maître et de l'esclave développée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce qui différencierait la chose de l'être humain, autrement dit l'esclave de l'homme libre, aux yeux du philosophe allemand, se situerait dans le *désir* de se faire reconnaître comme conscience de soi (Hegel, 1993 : 188). Le désir de reconnaissance, aux yeux de Frantz Fanon, représente le préalable à l'émancipation de la « chose » dans laquelle le Noir(1) est enfermé : « Historiquement, le nègre, plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté ». Cette analyse permet au médecin antillais de conclure que « le Noir a été agi » (Fanon, 1975 : 176-179). Par ailleurs, projetée sur la question noire, l'analyse de la dialectique Hégélienne par Simone de Beauvoir permet d'explicitier nombre de postures euro-centristes adoptées par les Noirs et les Mulâtres eux-mêmes. Elle sous-tend l'idée que le maître n'est pas l'unique responsable de la subordination de l'esclave (et par extension du citoyen noir de seconde zone dans une société post-esclavagiste), dans la mesure où ce dernier a pu être tenté de se « constituer en chose » en faisant siennes certaines des valeurs du maître (De Beauvoir, 1949 : 134).

De récentes recherches tendent à démontrer, de façon convaincante, que Hegel a élaboré son idée d'une relation entre maîtrise et servitude sur la base de la révolte des esclaves de Saint-Domingue (1791-1804). Aux yeux de Susan Buck-Morss, il ne fait aucun doute que le philosophe allemand « avait connaissance de l'existence des esclaves, et de leurs luttes révolutionnaires » et qu'il « utilisa les formidables événements d'Haïti comme pivot de son argumentation », la dialectique de la reconnaissance devenant par là-même « la thématique de l'histoire mondiale, le récit de la réalisation universelle de la liberté » (Buck-Morss, 2006 : 64). Susan Buck-Morss suggère qu'en « œuvrant pour leur propre libération, les esclaves africains de Saint-Domingue obtinrent, par la force, leur reconnaissance par les Blancs d'Europe et d'Amérique, ne serait-ce que sous la forme d'un certain effroi » (Buck-Morss, 2006 : 32). La radicalité de cette révolution totale, qui démentait la conception essentialiste du Noir définit comme une « chose », trouvera l'un de ses échos les plus significatifs dans la peur panique qui animera les esprits des esclavagistes de Cuba tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, sentiment qui sera également partagé par les générations créoles post-esclavage dans les premières années du XX<sup>ème</sup> siècle. Or, il est significatif que ce passage de l'état d'*objet* à l'état de *sujet* n'ait jamais été reconnu comme tel par les acteurs de l'époque. Selon Michel-Rolph Trouillot, la révolution Haïtienne « entra dans l'histoire avec cette particularité qu'elle était impensable alors même qu'elle se produisait ». Les observateurs contemporains furent incapables de comprendre cette révolution car leurs catégories préfabriquées les en empêchaient. Certes, les planteurs ne pouvaient pas totalement nier l'existence de cette révolution mais ils s'employèrent à banaliser ses manifestations en épurant cet acte de résistance de son contenu politique (Trouillot, 1995 : 73 et 83). Il convient de préciser que si les structures sociopolitiques propres à Saint-Domingue diffèrent de celles de Cuba, il n'en reste pas moins que l'« impensé » d'Haïti a pu se décliné de façon paradigmatique et

symbolique dans la colonie espagnole dans la mesure où nombre de tentatives révolutionnaires noires ont été réduites au silence ou, dans le meilleur des cas, minimisées au point de les considérer comme de simples gestes de désespoir dans le but de nier leur valeur politique.

La révolution de Saint-Domingue eut pour conséquence de détruire les richesses agricoles de l'île, ce qui permit à Cuba de devenir le premier producteur de sucre au monde. Les grands propriétaires terriens de Cuba furent tenus d'acquérir toujours plus d'esclaves africains pour cultiver leurs champs de canne. Au total, on estime que près d'un million d'esclaves furent introduits à Cuba entre le XVI<sup>ème</sup> et la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Mais c'est à partir de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, lorsque la traite négrière et l'exploitation des esclaves s'intensifièrent, que commença à prendre forme une société d'un nouveau genre, notamment basée sur la marginalisation « raciale » (Tornero, 1998 : 25-26). L'étude spécifique d'une série d'épisodes historiques mettant en relief certains des fondements racistes de la construction de la nationalité cubaine permettra de montrer que les esclaves et les libres « de couleur », contrairement au rôle secondaire que les acteurs de l'époque se sont efforcés de leur attribuer, par leurs actes, ont démontré une matérialité de tous les instants. Ce travail se propose de suivre une approche chronologique de certains moments historiques où les Noirs *ont agi*, ainsi que d'autres –qui ont pu coïncider– où ils *ont été agis* par les Blancs.

## I. La conspiration d'Aponte ou la modernité des Noirs de Cuba

Lors des premières *Cortes* de Cadix, en 1811, le député mexicain Miguel Guridi y Alcocer présenta une motion en faveur de l'abolition graduelle de l'esclavage et de la suppression du trafic négrier. Cette proposition ne passa pas, notamment en raison des pressions exercées par le lobby esclavagiste cubain (Guerra, 1971 : 229-230). Cependant, les numéros du *Diario de Sesiones de Cortes* rapportant les débats sur l'abolition de l'esclavage, circulèrent à La Havane et furent portés à la connaissance de José Antonio Aponte, Noir libre qui fut l'un des meneurs d'un vaste mouvement à travers l'île dont le but était d'abolir l'esclavage et d'obtenir l'indépendance. Cette sédition, avortée un an plus tard, représente la première grande tentative paradigmatique de la révolution haïtienne.

Les préparatifs de la conspiration coïncidèrent, effectivement, avec la proclamation d'Henri Christophe comme roi d'Haïti en 1811. Aponte exhortait ses hommes en leur parlant de l'héroïsme des esclaves révolutionnaires de Saint-Domingue. Aussi, lorsque le moral des insurgés était au plus bas, Aponte faisait montre de sérénité en évoquant –aussi bien qu'il invoquait– le souvenir d'Haïti, où « ceux de sa classe avaient fait la révolution et obtenu ce qu'ils *désiraient* » (Franco, 1977 : 17-21). La proclamation de la première république Noire eut un impact cognitif et psychologique considérable chez les esclaves et les libres « de couleur » en véhiculant l'idée selon laquelle leurs propres actions pourraient mettre un terme à leur subordination (González-Ripoll *et al.*, 2004 : 230).

Tandis que le souvenir brulant d'Haïti était vécu comme une promesse par les rebelles noirs, les élites blanches, dominées par la peur, se refusaient à établir le lien avec Saint-Domingue de façon officielle. Le capitaine général de l'époque, le marquis de Someruelos, expliqua

publiquement aux habitants de Cuba que la tentative séditionnaire d'Aponte, qui n'avait, selon ses dires, ni plan ni coordination, était à mettre sur le compte des rumeurs à propos d'une loi abolitionniste émanant de la Métropole (Fischer 2004 : 42). Les maîtres interprétaient de façon dialectique tout acte de résistance comme une influence extérieure afin de prouver que les problèmes de l'esclavage pratiqué dans l'île n'étaient pas structurels mais conjoncturels. Comme le signale Ada Ferrer, à l'image des observateurs français de Saint-Domingue en 1791, « à Cuba, les planteurs et hommes d'Etat étaient incapables de voir leurs propres esclaves comme les principaux architectes de la conspiration ou de la résistance » (González-Ripoll *et al*, 2004 : 217). Pourtant, bien que désavouée par les commentateurs de l'époque, la transcendance politique et sociale de la rébellion menée par Aponte se reflète notamment dans la peur panique qu'elle suscita chez les Blancs, dans la mesure où, pour reprendre la formule d'Alejandro E. Gómez, elle faisait écho au « syndrome de Saint-Domingue » (Voir Gómez, 2010).

Mise à part l'influence haïtienne, il est intéressant de constater que la singularité de cette révolte témoigne, en outre, de la façon dont les Noirs de Cuba sont parvenus à façonner un système de représentation particulier, sur la base des tensions politiques, sociales et culturelles d'une époque mue par les révolutions à l'échelle internationale. Les rebelles de 1812 interagirent avec leur environnement immédiat et selon une perspective atlantique pour préparer leur rébellion et donner un sens à leur rôle devant l'histoire (Childs, 2006 : 185). Les esclaves et les libres « de couleur » surent utiliser les interstices législatifs et économiques qui s'offraient à eux pour obtenir leur libération et protéger leurs acquis. Sans doute afin de parer à tout prétexte de révolte compte tenu de la conjoncture haïtienne, les autorités coloniales consentirent certains espaces de négociation aux esclaves –à l'image de la *coartación*– qui en tirèrent parti afin d'interagir avec leur milieu social (Belmonte Postigo, 2009). Cependant, la liberté n'était pas synonyme d'égalité dans le cadre d'une société de plantation cubaine profondément « racialisée ».

Comme pour démontrer que leurs valeurs ne répondaient pas forcément au schéma imposé par le régime esclavagiste, les gens « de couleur » allèrent au-delà de la « race » et de l'identité liée à la noirceur de la peau pour se réunir au sein d'associations basées sur l'origine ethnique, les *cabildos de nación*. À travers le *cabildo*, institution qui joua un rôle de premier ordre dans la conspiration d'Aponte, les Noirs se définissaient sur la base d'origines africaines communes. Cette référence à la terre ancestrale témoigne notamment, selon Paul Gilroy, « des réponses que l'Atlantique noir a apporté à la modernité » dans la volonté de se définir à l'aune de « la grandeur des cultures africaines avant l'esclavage », permettant de « fonder les normes culturelles de la politique de la diaspora à l'écart de l'itinéraire balisé du progrès occidental » (Gilroy, 2003 : 90-91). En ce sens, explique Matt. D. Childs, la rébellion d'Aponte a mis en lumière la flexibilité et la nature innovatrice de l'identité africaine à Cuba. Les Africains de Cuba se définissaient eux-mêmes en insistant à la fois sur leur ethnicité héritée d'Afrique et leur identité raciale forgée dans le Nouveau Monde (Childs, 2006 : 188). Par ce système de représentation complexe, les Noirs de Cuba faisaient preuve d'une « double conscience », au sens de Du Bois.

À la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et au début du XIX<sup>ème</sup>, les débats autour de l'esclavage se multiplient sur la scène internationale. Les révolutionnaires libres et esclaves autour de José Antonio Aponte se réfèrent avec insistance aux rumeurs selon lesquelles des décrets royaux

émanant d'Espagne, d'Angleterre, du Congo ou d'Haïti les auraient déclarés libres. D'après Matt D. Childs, la circulation de rumeurs d'émancipation provenant de diverses figures monarchiques à Cuba en 1812 confirme l'importance du rôle de l'idéologie royale au moment de façonner les mouvements de résistances, qu'il s'agisse d'esclaves ou d'autres groupes subalternes. À Cuba, la multiplicité des « faisceaux » monarchiques, qui tenait aux origines diverses des esclaves et libres « de couleur » ainsi qu'à l'ère de changements politiques eu égard à l'esclavage, a souvent déterminé le choix du monarque auquel les rebelles attribuaient le pouvoir d'émancipation. Le nombre des souverains invoqués représentait la variété des référents idéologiques et politiques des esclaves qui se projetaient au-delà du seul champ colonial espagnol. Aux yeux de Childs, il serait réducteur de voir la rébellion d'Aponte selon l'optique du « monarchisme naïf » en considérant que les rebelles pouvaient uniquement construire leur mouvement à travers l'autorité du pouvoir monarchique. Aussi, les références multiples aux rois d'Espagne, de Grande Bretagne, du Congo et d'Haïti, seraient plutôt à considérer comme une forme ritualisée de planification de la révolte qui, en plus de catalyser les forces vives du mouvement, conférerait une légitimité politique aux actions des rebelles dans leur lutte contre l'élite coloniale (Childs, 2006 : 169-171). Ultérieurement, la tension générée par le passage d'un esclavagisme de type patriarcal à une exploitation intensive (Tomich, 2004 : 69), ajoutée au spectre de la révolution haïtienne ravivée par la rébellion d'Aponte, servira d'ailleurs de point d'inflexion dans les rapports ambivalents et conflictuels entre l'élite créole et l'empire colonial espagnol en déliquescence à partir des premières années du XIX<sup>ème</sup> siècle.

## II. La citoyenneté créole au prisme du constitutionnalisme colonial

La fonction juridico-politique d'une constitution est notamment de concevoir la citoyenneté. L'un des fondements de la politique des libéraux lors des premières *Cortes* de Cadix (1810-1814) fut la proclamation de l'égalité entre Espagnols et Américains. L'article 18 du projet de Constitution spécifiait qu'étaient citoyens « les Espagnols ayant deux ascendants originaires des domaines espagnols des deux hémisphères ». Cependant, l'article 22 du projet constitutionnel limitait les droits fondamentaux d'une grande partie de la population d'outremer, en particulier les *castas pardas*, selon la terminologie coloniale, c'est-à-dire les individus libres et « ayant au moins un ascendant originaire d'Afrique ». De cette manière, on excluait de la citoyenneté et surtout des futurs recensements électoraux, presque un tiers de la population américaine (Fradera, 2005 : 81). Les libéraux justifiaient cette représentation inégale en invoquant l'« hétérogénéité » ethnique de la société américaine.

L'élite créole cubaine, à la différence des autres colonies de l'Amérique espagnole –hormis Porto Rico– ayant obtenu leur indépendance au cours du premier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle, était prisonnière du système esclavagiste qui faisait sa fortune autant qu'elle déterminait sa servitude politique. Le créolisme cubain était alors relativement exempt du sentiment haineux vis-à-vis des Péninsulaires, tel qu'il pouvait exister dans d'autres colonies d'Amérique espagnole. À cet égard, il est significatif que le langage populaire cubain n'ait pas forgé de mot pour qualifier avec mépris les Espagnols nés en Péninsule, à l'image des termes *gachupín* au Mexique et *chapelón* au Pérou (Moreno Friginals, 2002 : 168). Mis à part les liens économiques qui unissaient l'élite cubaine à la monarchie, l'ombre portée d'Haïti contribua à



fondre l'antagonisme Colonie/Métropole au profit de l'opposition Blancs/Noirs. Les créoles pouvaient laisser à plus tard le combat contre la Péninsule pour se consacrer pleinement à la seule confrontation vitale à leurs yeux, celle –à la dimension quasi eugénique– qui les opposait aux esclaves et aux libres « de couleur ».

Simón Bolívar, bien qu'il fût favorable à une émancipation des esclaves, partageait le mépris de l'élite blanche –dont il était issu– à l'endroit des individus « de couleur » et redoutait l'avènement de la « pardocratie » (Helg, 2003 ; Lynch, 2010 : 149-150 ; Gómez, 2010 : 336-341). De façon symptomatique, à la veille du Congrès de Panama, le « Libertador » confiait au général Santander : « La liberté de Cuba peut attendre ; nous avons assez d'un seul Haïti dans la Caraïbe » (Baquero, 1977 : 143). Le ministre espagnol José María Calatrava avait pleinement conscience que la soumission des créoles dépendait du maintien du système esclavagiste. En 1823, il expliquait la cause fondamentale de cette soumission à l'ambassadeur nord-américain Kilpatrick : « La peur que les Cubains ressentent vis-à-vis des Noirs est le moyen le plus sûr dont dispose l'Espagne pour garantir sa domination dans cette île » (Franco, 1968 : 9). Bien que certains créoles participèrent aux conspirations maçonniques dites des *Rayos y Soles de Bolívar* et de l'*Águila Negra*, au cours des années 1820, leurs échecs démontrent, en partie, que leur motivation profonde n'était pas de gagner leur indépendance par les armes, de peur que les esclaves ne profitent de la confusion pour se soulever. La peur du Noir fut une réalité tangible parmi les conspirateurs cubains qui étaient liés, de près ou de loin, au système esclavagiste. (Soucy, 2006 : 86-89).

Oubliés les premiers élans pseudo-égalitaires des premières *Cortes* de Cadix, le processus constituant de 1837 remit à l'ordre du jour la question de l' « hétérogénéité » ethnique de ses possessions caribéennes. Le député valencien Vicente Sancho, l'un des membres les plus influents du Parti Progressiste aux *Cortes*, exposait clairement les données du problème cubain : l'archaïsme du système esclavagiste et l'hétérogénéité ethnique de la population cubaine rendait très difficile l'instauration d'un régime constitutionnel dans l'île. Pour Sancho, il ne faisait aucun doute que l'importance numérique des hommes « de couleur » constituait la principale barrière aux aspirations séparatistes et indépendantistes des créoles cubains. Il les mettait en garde en prononçant cette phrase célèbre : « L'île de Cuba, je dis que si elle n'est pas espagnole, elle est noire, nécessairement noire, et cela, personne ne l'ignore » (DS, III, 1836-1837 : 2.508). La Constitution de 1837 ne concédait aucune représentation politique aux territoires d'outremer qui se voyaient soumis à un régime politique « spécial ». Lors des débats qui eurent lieu aux *Cortes* la même année, il fut d'ailleurs signalé que les Blancs seraient les seuls à être pris en compte comme base de la représentation nationale. Cependant, si l'on admettait l'idée d'une loi électorale différente pour Cuba, il conviendrait de distinguer la façon dont les habitants de la colonie, Noirs, Blancs et Mulâtres représenteraient et seraient représentés. Certains créoles réformistes, à l'image de José Antonio Saco, proposèrent que l'on compte les Noirs libres dans le recensement électoral de manière à augmenter le nombre de députés blancs, sans que les Noirs ne puissent être élus. (Saco, 1963 : 131).

Les réformistes créoles conféraient à l'esclavage une dimension politique. Ils considéraient l'institution servile comme un obstacle, non pas à leurs aspirations indépendantistes, mais à l'octroi de libertés politiques accrues, ainsi qu'à leur *désir de reconnaissance* par la Mère Patrie. Les deux moyens dont ils pensaient disposer pour gagner la reconnaissance de

l'Espagne étaient, dans un premier temps, de stopper l'introduction d'esclaves noirs sur le sol cubain et, par la suite, de favoriser l'immigration de travailleurs blancs. En 1835, José Antonio Saco s'exprimait en ces termes : « L'Espagne nous reconnaît, nous aime et se rappelle de nous seulement pour nous saigner et nous consumer (...). Il ne nous reste qu'une solution : blanchir, blanchir, et alors nous faire respecter » (Luz y Caballero, 1949 : 172).

Au tournant des années 1840, la population « de couleur » dépassa en nombre celle des habitants blancs de l'île. Dans ce contexte, les autorités coloniales se servirent des esclaves comme d'une « formidable armée », selon la formule de Félix Varela (CEDM, t. II : 94). Les capitaines généraux de l'époque, Gerónimo Valdés (1841-1843) et Leopoldo O'Donnell (1843-1848) étaient d'ardents partisans de la thèse de l'« équilibre racial ». Ils préconisaient l'augmentation du nombre d'esclaves par le biais de la reproduction naturelle et décidèrent que la conservation de la colonie antillaise dépendait de la proportion adéquate entre les deux composantes ethniques de l'île, laquelle devait être de l'ordre de six Noirs pour quatre Blancs (Naranjo Orovio, García González, 1996 : 81). Cette politique, basée sur la manipulation des divisions raciales, était le couronnement de la conception coloniale d'unité et de centralisation du pouvoir des libéraux. L'esclavage faisait office d'arbitre entre une colonie en quête de reconnaissance et un empire colonial en reconstruction. Si les débats constitutionnels plaçaient souvent les individus « de couleur » au cœur de la problématique coloniale, ceux-ci n'étaient considérés que comme des agents passifs. Pourtant, les nombreux soulèvements d'esclaves et les conspirations des libres « de couleur » ne pouvaient laisser les maîtres indifférents quant à leur rôle d'agents actifs.

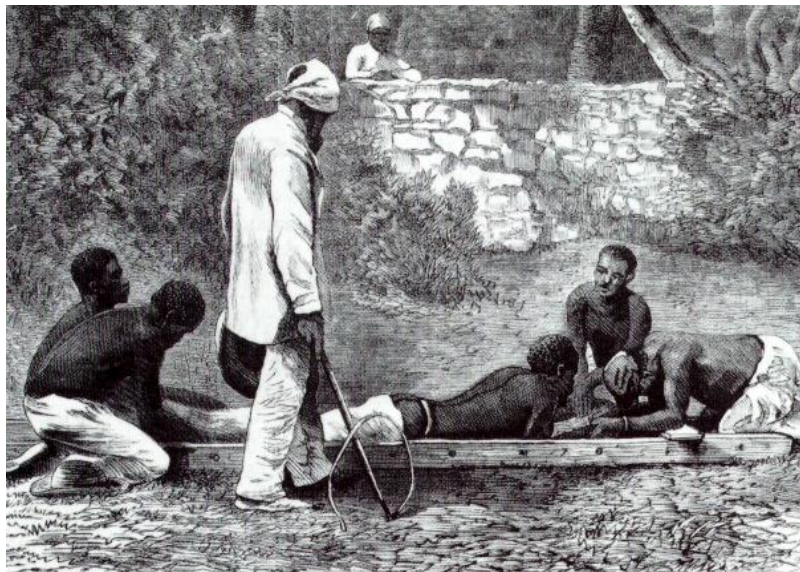
### **III. La conspiration de *La Escalera* et le déni de reconnaissance**

C'est au cours de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, au moment où le trafic négrier est à son apogée, que les rébellions d'esclaves sont les plus nombreuses à Cuba. En 1843, les esclaves des plantations cubaines franchissent un pallier dans leur lutte. Leurs révoltes prennent une tournure politique et sociale sans précédent (Yacou, 2010 : 259-270). Cette année-là, les provinces de La Havane et de Matanzas furent le théâtre d'insurrections dont l'organisation fut singulière. Les soulèvements de mars et novembre 1843 furent largement commentés par les créoles réformistes, qu'ils soient intellectuels ou propriétaires. Sur le plan officiel, les *hacendados* n'étaient nullement disposés à reconnaître l'effroi soulevé par la résistance des esclaves. D'ailleurs, Tomás Gener et Félix Varela, dans une lettre fondatrice du réformisme créole, transmettaient cet avertissement à leurs amis progressistes : « Il ne faut jamais qu'ils sachent que nous les craignons » (CEDM, t. II : 94). Tous s'accordaient à admettre que la violence mise en œuvre afin de terrasser ces tentatives révolutionnaires noires était aussi atroce que justifiée. Cependant, au-delà de la condamnation de rigueur, dans leur correspondance privée, certains esclavagistes, au premier rang desquels le grand propriétaire Miguel de Aldama, accordèrent à ces révoltes d'esclaves une légitimité certaine. Ce dernier jugeait qu'il était normal que des esclaves, « véritables martyres de la liberté » se soulèvent et luttent pour leur liberté (CEDM, t. VI : 181-186). Cette posture est toutefois à relativiser dans la mesure où cette reconnaissance n'intervient que lorsque les créoles sont au pied du mur et que la paternité logistique de ces rébellions est accordée à des Blancs, des Anglais en l'occurrence.

De la même manière qu'ils avaient la conviction que la révolte des esclaves de Saint-Domingue était à mettre uniquement sur le compte de la Révolution Française et que la conspiration d'Aponte s'expliquait par l'influence haïtienne, les acteurs de l'époque – officiels, propriétaires et intellectuels – étaient persuadés que les projets visant à abolir l'esclavage ne pouvaient émaner que d'une source extérieure à Cuba et, en tout état de cause, blanche. La conspiration, dont les ramifications étaient aussi complexes qu'étendues, aux yeux des créoles comme des autorités coloniales, ne pouvait être le fait des seuls esclaves et libres « de couleur ». D'emblée, les Anglais furent montrés du doigt et accusés d'être les principaux instigateurs du complot. Le 19 février 1844, Leopoldo O'Donnell affirmait au secrétaire d'État à Madrid qu'il avait « la conviction morale que la conspiration [était] due aux manigances des sociétés abolitionnistes et aux intrigues des Anglais » dans la mesure où la « stupidité naturelle des Noirs ne pouvait guère être à l'origine d'une conspiration ayant demandé des années de préparation et qui véhiculait des idées ne pouvant être à leur portée » (AHN, Estado, legajo 8039/13, n°20). Domingo del Monte, figure majeure du réformisme créole, partageait aussi cette analyse : « L'examen attentif de ce complot (...) démontre que la machination était dirigée par une intelligence supérieure à celle des Noirs » (Monte, 1929 : 163).

S'il est vrai que les agents abolitionnistes britanniques jouèrent un rôle relatif dans la conspiration dite de *La Escalera*, il convient de préciser que les révoltes des esclaves ruraux connurent un climax au début des années 1840 en raison d'une exploitation toujours plus inhumaine. Au même moment, les libres « de couleur », particulièrement dans les villes, étaient demandeurs d'une égalité qui allait de pair avec leur ascension sociale. Cette époque marque aussi la prise de conscience, chez certains créoles, qu'un changement politique est possible, ou tout au moins, nécessaire. David Turnbull, consul britannique à La Havane et abolitionniste convaincu, profita alors des contradictions qui animaient la société cubaine et tenta de faire office de catalyseur entre les revendications de ces trois groupes sociaux (voir Paquette, 1988). Toutefois, on évoque souvent ce rôle catalyseur de Turnbull, notamment auprès des esclaves ruraux, sans pour autant avancer les preuves de ces contacts. Un travail reste à faire quant aux méthodes des abolitionnistes britanniques et à la portée réelle de leur action. Les esclaves n'avaient nul besoin d'aide pour se révolter. Les Blancs sont souvent présentés comme les éléments moteurs des rébellions esclaves. Or, s'il est évident que *le Noir a été agi* sur le plan *historiographique*, il est évident et indéniable que *le Noir a agi* sur le plan *historique*. Du reste, Nelly Schmidt explique qu'aucun « courant anti-esclavagiste occidental n'apparut hors d'un contexte de résistance des esclaves eux-mêmes, que ce soit par la rébellion, le marronnage, la résistance au quotidien, le refus du travail, le sabotage, l'empoisonnement du bétail, du commandeur ou des maîtres de plantations » (Schmidt, 2006 : 22).





**Image 1 :** Représentation du supplice infligé aux esclaves qui étaient attachés à une échelle (escalera) pour être fouettés (Núñez Jiménez, 1998 : 159).

Dès la découverte de la conspiration en décembre 1843, une féroce répression s'abattit sur les esclaves qui furent torturés et exécutés sans la moindre forme de procès. Des livres « de couleur » de renom, tel que le poète Gabriel de la Concepción Valdés *alias* Plácido, furent également pris pour cible par les autorités. La conspiration de *La Escalera*, au même titre que la rébellion d'Aponte, s'inscrit dans le paradigme inauguré par la révolution de Saint-Domingue dans la mesure où elle met une nouvelle fois en évidence la lutte pour la liberté et la reconnaissance entreprise par les Noirs et la négation de ce désir par les Blancs.

#### IV. De la guerre d'indépendance à la « guerre des races »

À l'approche des années 1870, les Noirs de Cuba, qui s'étaient jusque-là distingués par leurs rôles d'agents « actifs » (rébellion d'Aponte, conspiration de *La Escalera*) et « passifs » (constitutionnalisme) sur la scène politico-sociale de la colonie caribéenne, étaient en passe d'assumer cette double casquette en même temps. Le 10 octobre 1868 marque le début de la première guerre d'indépendance cubaine, initiée par le riche propriétaire originaire de Bayamo, Carlos Manuel de Céspedes. Ce n'est pas un hasard si la lutte armée contre la Mère Patrie, qui allait durer dix ans, éclata dans la région orientale de Cuba, la moins marquée par l'esclavage. Dans un décret daté du 27 décembre, Céspedes aborda en ces termes la question de l'esclavage : « La révolution de Cuba, en proclamant l'indépendance de la patrie, a également proclamé toutes les libertés et pourrait difficilement tolérer la grande inconséquence de les limiter à une seule partie de la population du pays. Cuba libre est incompatible avec Cuba esclavagiste » (Pichardo, 1977 : 370-371).

En théorie, les esclaves libérés s'engageant au combat aux côtés des révolutionnaires créoles devaient accéder au rang de citoyens à part entière. Dans les faits, les dirigeants blancs acceptèrent difficilement l'idée qu'un Africain ou un Noir créole puisse être considéré comme

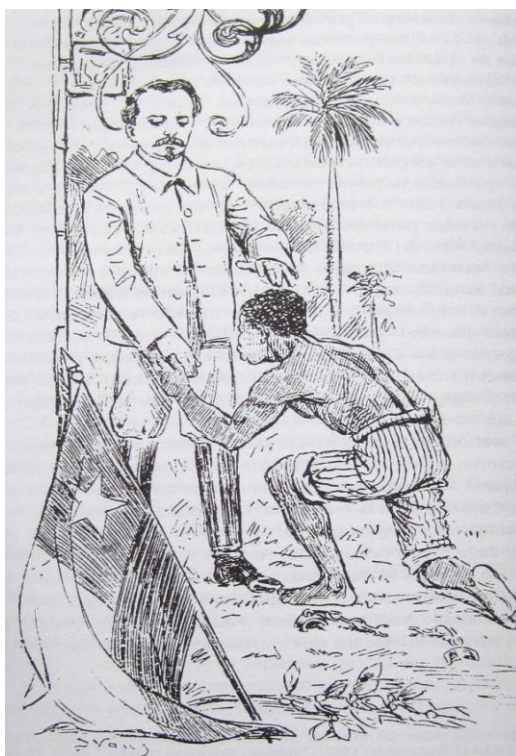
un Cubain (Scott, 2001 : 88). Si les hommes « de couleur » représentaient plus de 60% du corps de la nouvelle armée révolutionnaire, les officiers étaient presque tous Blancs. En dépit de ces limitations de fond, dans la forme, cette armée d'un nouveau genre, intégrée par des Blancs, des Noirs et des Mulâtres, symbolisait à merveille la rhétorique révolutionnaire selon laquelle les couleurs s'effaçaient devant le sentiment national. Les Noirs et les Blancs n'existaient plus ; désormais, tous étaient Cubains (Ferrer, 1999 : 3). Cette conception tranchait avec celle de la Société Anthropologique Cubaine qui, au cours des années 1860, définissait comme Cubain « tout homme blanc né à Cuba » (Moreno Friginals, 1983 : 47). Ce nouveau système de représentation impliquait une re-conceptualisation de la nationalité et de la place des personnes « de couleur », d'autant que l'Espagne entendait justement contrecarrer les insurgés sur ce terrain. En Péninsule, alors que les libéraux du début du siècle avaient utilisé la « race » et l'esclavage pour préserver la possession de Cuba, la création de la Société Abolitionniste Espagnole, en 1865, inaugura une nouvelle ère. Segismundo Moret, ministre d'Outremer, proposa un projet d'abolition graduelle de l'esclavage qui fut approuvé par les *Cortes* le 4 juillet 1870. Répondant de toute évidence à des considérations d'ordre stratégique, le gouvernement espagnol cherchait à obtenir l'appui des Noirs et des Mulâtres afin de préserver le *statu quo* colonial (Scott, 2001 : 317).

La Guerre des Dix Ans modifia considérablement la perception de la question noire à Cuba. À partir de 1878, la population « de couleur », qui avait été jusque-là considérée en tant que force de travail et de danger insurrectionnel potentiel, fit son entrée dans l'Histoire de Cuba en tant qu'agent de changement (García Mora et Naranjo Orovio, 1997: 116-117). Cette évolution est notamment illustrée par l'emploi du terme d'origine congo « *mambi* », d'acception pourtant péjorative à la base, pour désigner l'ensemble des combattants indépendantistes cubains, sans distinction de couleur de peau (Ortiz, 1985 : 337). La participation active des Noirs aux processus indépendantistes et le fait qu'ils aient risqué leur vie pour obtenir leur liberté et celle de leur pays, bouleversaient les schémas dialectiques de l'élite créole qui refusait de les reconnaître comme les agents de leur propre émancipation et de celle de Cuba.

Comme l'ont montré Rebecca J. Scott et Michael Zeuske, à Cuba, l'émancipation graduelle fut l'occasion, pour nombre d'ex-esclaves de revendiquer leur « droit d'avoir des droits » devant des institutions publiques comme les bureaux de notaires et les tribunaux de première instance. L'une des manifestations de ce désir de reconnaissance officielle de la part d'hommes et de femmes récemment libérés, fut la conquête d'un deuxième nom de famille. En effet, précisent les deux historiens, « pour passer du statut de propriété à celui d'hommes ou de femmes libres, les esclaves émancipés avaient besoin d'un nom de famille qui leur soit propre, garant de leur identité » (Scott et Zeuske, 2004 : 529). Cette démarche répondait à la volonté d'effacer la mention *sin otro apellido* (sans autre nom de famille), que les notaires employaient afin de signifier « qu'une personne avait accédé depuis peu à l'usage des institutions notariales et juridiques ». Si la mention abrégée *soa* n'indiquait pas directement la couleur de la peau, elle soulignait néanmoins l'origine esclave d'une personne. Nombreux furent les descendants d'Africains, à l'image des vétérans noirs Esteban Montejo et Ricardo Batrell, à tenter d'acquérir un deuxième nom de famille afin de revendiquer « le droit d'avoir un nom égal à celui de tout autre citoyen » (Scott et Zeuske, 2004 : 539). Ce type de démarche à la dimension performative (Austin, 1994) était une façon de répondre à l'idéologie de

fraternité raciale, tout aussi performative, systématisée dans l'intention que les Cubains « de couleur » viennent grossir les troupes indépendantistes.

José Martí (1853-1895) aura sans doute grandement contribué à véhiculer la vision téléologique selon laquelle la Guerre des Dix Ans, berceau de l'égalitarisme cubain, représenterait la genèse de la nation cubaine. En 1894, dans un article intitulé « *El plato de lentejas* » publié dans *La Patria* (New York), l'« Apôtre » de la lutte pour l'indépendance soutint que « la révolution, faite par les propriétaires d'esclaves, déclara libres les esclaves ». Cet écrit, aussi incisif envers l'Espagne que conciliant à l'égard des esclavagistes créoles, ne suggérait-il pas que les Noirs de Cuba devaient se montrer reconnaissants envers les Blancs ? (Fuente, 2000 : 48-49). Cette rhétorique relative à la Guerre des Dix Ans, selon laquelle seuls les Blancs avaient *agi*, était partagée par de nombreux intellectuels et anciens combattants créoles. À titre d'exemple, l'avocat et journaliste Manuel Sanguily, héros de la première guerre d'indépendance, pensait que même si l'on acceptait l'idée que des milliers d'hommes « de couleur » avaient été aux côtés des Cubains (blancs) durant la Révolution, « son origine, sa préparation, son initiative, son programme et sa direction, c'est-à-dire la Révolution dans son caractère, son essence et ses aspirations, fut l'œuvre exclusive des Blancs » (Helg, 2000 : 63). Les Noirs étaient tenus, par conséquent, de montrer de la gratitude à l'endroit des révolutionnaires blancs qui avaient brisé leurs chaînes, de la même manière qu'ils avaient contribué à libérer Cuba du joug colonial.



**Image 2 :** Carlos Manuel de Céspedes octroyant la liberté à l'un de ses esclaves. La *Discusión*, 10 octobre 1905 (Fuente, 2000 : 52)(2).



La figure du héros indépendantiste était difficile à envisager, du point de vue des élites blanches, lorsqu'il s'agissait d'un homme « de couleur ». La polémique autour de la figure du poète mulâtre Plácido, dont l'exécution par les autorités coloniales en 1844 en faisait un emblème de la cause indépendantiste, est significative à cet égard. En 1880, Manuel Sanguily nia la capacité de rébellion de Plácido et critiqua ses qualités de poète (Moreno Friginals, 2002 : 261), se faisant l'écho de l'image négative du Mulâtre véhiculée par Domingo del Monte trente-cinq ans auparavant (Monte, 1929 : 149-150). De la même manière, la figure du mulâtre Antonio Maceo (1845-1896), héros des guerres d'indépendance de 1868 et 1895, suscita des réactions contradictoires. Trois ans après sa mort, à une époque placée sous le sceau de l'anthropologie criminelle (Voir Naranjo Orovio, 2006), une commission nationale décida d'exhumer sa dépouille dans le but de démontrer que les caractéristiques de son crâne le rapprochaient plus du Blanc que du Noir (Helg, 2000 : 145-147). Alors qu'il était Blanc aux yeux de l'élite créole radicale, le teint hâlé de sa peau était parfois invoqué avec crainte et mépris. Les colonnes du journal conservateur pro-espagnol *Diario de la Marina* dressèrent le portrait d'un chef militaire cruel dont le but était d'instaurer une dictature noire comme celle d'Haïti (Helg, 2000 : 107-108).

L'idéologie intégrationniste, dont le propos officiel était d'effacer l'idée de « race » au profit de celle de « nationalité », cachait en réalité une stratégie visant à perpétuer la hiérarchie sociale héritée du temps de la colonie. Les élites blanches avaient toujours recours aux mêmes arguments eugéniques (la « désafricanisation » ; l'immigration blanche) et sécuritaires (la menace représentée par l'exemple d'Haïti) afin d'ébaucher les véritables traits de la Nation à laquelle ils aspiraient et qui, en tout état de cause, était blanche. Dans ce contexte, les luttes politiques et sociales des Noirs et des Mulâtres furent souvent balisées par les frontières conceptuelles imposées par la culture dominante. Aussi, lorsque le Directoire des Sociétés de la Race de Couleur fut créé en 1887, son existence fut remise en question par l'écrivain et homme politique mulâtre, Martín Morúa Delgado (1857-1910). Morúa s'opposa à la création du Directoire car il pensait que, dans la mesure où l'esclavage avait été aboli, les Noirs et les Mulâtres ne devaient pas s'auto-différencier des Blancs mais au contraire faire un effort pour s'intégrer dans la société dominante : « Tant que l'on fera des concessions aux classes de couleur, affirmait-il, celles-ci demeureront dans l'infériorité à laquelle les avait condamné le régime passé (...). Il faut tout obtenir comme membres de la société cubaine et pas comme individus de telle ou telle race » (Helg, 2000 : 48). Face à la campagne diffamatoire orchestrée par le *Diario de la Marina*, qui laissait entendre que l'indépendance de Cuba déboucherait fatalement sur l'avènement d'un deuxième Haïti, Juan Gualberto Gómez réfuta cette filiation dans le journal *La Igualdad* en 1893. Cette défense, remarquable aux yeux de Tomás Fernández Robaina (Fernández Robaina, 1990 : 32-33), est toutefois vivement critiquée par Aline Helg qui juge que, de façon symptomatique, le président du Directoire, Juan Gualberto Gómez, né de parents esclaves, répondit aux arguments racistes émanant des élites blanches en reprenant à son compte les stéréotypes relatifs à la barbarie africaine, la sorcellerie ou encore l'image négative de la révolution haïtienne (Helg, 2000 : 72). Le journaliste noir Rafael Serra, compagnon d'exil de José Martí à New York, pensait lui aussi que les personnes « de couleur » pourraient échapper à leur situation subalterne par le biais de l'éducation et de la culture ainsi que par l'abandon de toute tradition d'origine africaine (Giolitto, 2009 : 57). Frantz Fanon explique très bien le processus de cette « déviation existentielle » que la culture blanche a imposé au Noir : « Culpabilité et infériorité sont les conséquences habituelles de cette dialectique. L'opprimé tente alors d'y échapper d'une part

en proclamant son adhésion totale et inconditionnelle aux nouveaux modèles culturels, d'autre part en prononçant une condamnation irréversible de son style culturel propre » (Fanon, 2006 : 47). Si cette analyse est à nuancer dans le cas cubain, il n'en demeure pas moins que certains intellectuels « de couleur », qui défendaient pourtant avec courage les droits de leur communauté, furent parfois amenés à adopter une position qui tendait à effacer les traits de la culture africaine pour épouser totalement ceux de la culture dominante.

Certains historiens, à l'image d'Alejandro de la Fuente, suggèrent que la rhétorique égalitaire a rendu plus difficile l'exclusion sur une base raciale et a ouvert une brèche qui a permis aux personnes « de couleur » d'utiliser ce mythe en leur faveur. Il est vrai que l'adoption du suffrage universel masculin, en 1901, interdisait que les Noirs et les Mulâtres soient exclus des droits électoraux (Fuente, 2000 : 27-34). Néanmoins, cette rhétorique, qui s'appuyait sur le présumé conceptuel de l'absence de « race », avait également pour conséquence d'empêcher les personnes « de couleur » de se livrer à une lutte pour la reconnaissance d'inégalités justement basées sur leur origine ethnique.

La fondation, en 1908, du Parti Indépendant de Couleur (PIC), dirigé par les vétérans Evaristo Estenoz et Pedro Ivonnet, fut l'objet d'une campagne de diffamation politique et médiatique sans précédent. Une nouvelle fois, l'argument d'une dictature noire à l'image d'Haïti fut brandi. Pourtant, loin de vouloir se livrer à une « guerre des races », comme les élites blanches le suggéraient, les membres de cette organisation politique progressiste composée d'ex-esclaves et d'anciens combattants, réclamaient que soit reconnue leur participation massive lors de la lutte indépendantiste et plaidaient en faveur de l'intégration des Noirs et des Mulâtres au sein de la société, ainsi que pour leur participation au gouvernement. L'idéologie du PIC, fondée sur la mémoire collective des Noirs et des Mulâtres, ainsi que sur leurs souffrances liées à l'esclavage, remettait en question le mythe de l'égalité raciale à Cuba et menaçait la structure sociale de l'île. Dans la mesure où la population « de couleur » était sous-représentée au sein des formations politiques traditionnelles, sa montée en puissance était jugée inquiétante (Bouffartigue, 2000 : p. 135). Le 11 février 1910, le sénateur libéral Martín Morúa Delgado proposa une loi électorale visant à interdire constitutionnellement l'existence de formations politiques composées de membres d'une seule « race » (Fernández Robaina, 1990 : 71). Les membres du PIC, s'ils étaient sensibles à l'idéal post-racial de José Martí, refusaient toutefois de souscrire à l'imaginaire égalitaire biaisé des élites blanches. L'insurrection armée du PIC en 1912, qui avait pour objet d'abroger la loi Morúa, fut sévèrement réprimée. Les rebelles furent exécutés de la main même de vétérans blancs qui les avaient pourtant côtoyés au sein de l'armée de libération. Cette année-là, Manuel Sanguily qui était secrétaire d'État du gouvernement libéral portant la responsabilité de la répression, n'hésita pas à se retourner contre ses anciens camarades indépendantistes Evaristo Estenoz et Pedro Ivonnet. Si le nombre exact des victimes ne sera sans doute jamais connu, différentes estimations font état du massacre de 2 000 à 6 000 individus (Helg, 2000 : 312). De façon paradigmatique, les élites blanches, comme elles l'avaient fait par le passé lors de la rébellion d'Aponte et la conspiration de *La Escalera*, répondirent au désir de reconnaissance des Noirs et des Mulâtres par la violence extrême.



## Conclusion

Alexis de Tocqueville affirmait que « le nègre », ayant « perdu jusqu'à la propriété de sa personne, (...) ne saurait disposer de sa propre existence sans commettre une sorte de larcin » (Tocqueville, 1986, t. I: 470). José Antonio Saco illustre ce mécanisme lorsqu'il s'indigna à la suite de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848, car, à ses yeux, *on* avait octroyé aux esclaves, *sans qu'ils ne le méritent*, les mêmes droits qu'aux Blancs (Portuondo Zúñiga, 2005 : 163). En définitive, comme le signale Françoise Vergès, l'abolitionnisme –selon une perspective euro-centriste– « voit dans l'esclave une victime qui ne pourrait être l'agent de sa propre émancipation » (Vergès, 2001 : 92). Or, la téléologie nationale défendant l'idée selon laquelle les anciens maîtres avaient « octroyé » la liberté aux esclaves, suggérait que leurs descendants n'étaient pas dignes des nouvelles prérogatives sociales et citoyennes qui leur avaient ainsi été accordées et pour lesquelles, par voie de conséquence, ils ne se seraient pas battus.

Les arguments avancés par les élites créoles de la fin du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle ressemblent à s'y méprendre à ceux développés par les générations antérieures. L'abolition de l'esclavage, en 1886, et la fin de la domination espagnole à Cuba, en 1898, n'ont pas mis un terme aux inégalités sociales qui découlaient d'une structure économique reposant en grande mesure sur le binôme sucre-esclaves. En dépit de formulations de principe tendant à sa réhabilitation relative, la population « de couleur » connut de grandes difficultés pour intégrer une société civile qui la marginalisait sur les plans socio-économique, politique et culturel.

Même si les Noirs de Cuba furent, de fait, des acteurs majeurs dans la lutte pour l'indépendance, leur quête légitime pour que l'on reconnaisse leurs droits ne trouva pas d'écho positif. Nombre de séparatistes blancs ressentirent, autant qu'ils interprétèrent, chaque conflit impliquant une participation massive des Noirs comme une résurgence de l'exemple haïtien (Gómez : 2010, 467). Cette peur, aussi traumatisante qu'intéressée, témoigne de deux constantes dans l'histoire de la colonie antillaise : premièrement, l'effroi suscité par les nombreuses rébellions auxquelles ont pris part les Noirs implique forcément une forme de reconnaissance de la part des élites blanches ; deuxièmement, ces dernières ont démontré qu'elles savaient user de stratagèmes rhétoriques racistes pour contester aux Noirs leur totale intégration dans la société cubaine. Enfin, malgré des conditions hostiles, les Noirs de Cuba sont parvenus à préserver et développer certains espaces d'expression qui leur sont propres et n'ont jamais renoncé au combat pour la reconnaissance.

## Notes de bas de page

---

(1) Il convient de préciser que les catégories « Noir », « Mulâtre », « de couleur » et « Blanc », ainsi que le concept de « race », ne sont utilisées ici que dans la mesure où elles répondent aux systèmes de représentation des acteurs de l'époque. Du reste, comme l'a signalé Fernando Ortiz, « la race n'est rien de plus qu'un état civil signé par des autorités anthropologiques » (Ortiz, 1940 : 162).

(2) En écho contradictoire à cette représentation de Céspedes, l'huile sur carton du peintre Afro-cubain Alexis Esquivel, réalisée en 1993, met à mal son image traditionnelle d'abolitionniste et suggère la peur profonde que le « père de la patrie » ressentait à l'endroit des Noirs :



**Image 3 :** *Carlos Manuel de Céspedes y la libertad de los negros*, 1993  
 (<http://eichikawa.com/2011/04/los-padres-de-la-patria-i.html>)

### Abréviations

**AHN** : Archivo Histórico Nacional, Madrid.

**CEDM** : *Centón epistolario de Domingo del Monte*, 7 vols., (1923-1957). La Habana: Imprenta El Siglo XX.

**DS** : *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, III. (1836-1837).

### Bibliographie

**Austin J. L.** (1994). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Editions du Seuil.

**Beauvoir Simone de** (1949). *Le deuxième sexe*, vol. I. Paris : Gallimard.

**Belmonte Postigo** José Luis (2009). « Fomentando el azúcar y el café, temiendo a los esclavos. Espacios de negociación en el sistema esclavista de Santiago de Cuba, 1780-1803 ». Dans M.<sup>a</sup> Dolores González-Ripoll et Izaskun Álvarez Cuartero. *Francisco Arango y la invención de la Cuba azucarera*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 261-276.

**Bouffartigue** Sylvie (2000). *Le Roman des Guerres de l'Indépendance de Cuba: 1898-1951* (Thèse de doctorat). Paris : Université Paris VIII.

**Buck-Morss** Susan (2006). *Hegel et Haïti*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Noémie Ségol. Paris : Editions Lignes-Léo Scheer.

**Calcagno** Francisco (1878). *Diccionario biográfico cubano*. New York: Imprenta y Librería de N. Ponce de León.

**Childs** Matt D. (2006). *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against atlantic slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

**Fanon** Frantz (1975). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

**Fanon** Frantz (2006). *Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris: La Découverte.

**Fernández Robaina** Tomás (1990). *El negro en Cuba, 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

**Ferrer** Ada (1999). *Insurgent Cuba: race, nation and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

**Fischer** Sibylle (2004). *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham, Duke University Press.

**Fradera** Josep M. (2005). *Colonias para después de un imperio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

**Franco** José Luciano (1977). *Las conspiraciones de 1810 y 1812*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

**Fuente** Alejandro de la (2000). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Madrid: Editorial Colobrí.

**García Mora** Luis Miguel; **Naranjo Orovio** Consuelo (1997). « Intelectualidad criolla y nación en Cuba ». *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, vol. 15: 115-134. Universidad de Salamanca.

**Gilroy** Paul (2003). *L'Atlantique noir. Modernité et double consciente*. Paris: Éditions Kargo.

**Giolitto** Loredana (2009). « Identidades raciales, nacionalismo, jerarquías sociales: los líderes "de color" en Cuba (1902-1912) ». Dans Alessandra Lorini, Duccio Basosi. *Cuba in the*

*World, the World in Cuba. Essays on Cuban History, Politics and Culture.* Firenze: Firenze University Press: 51-62.

**Gómez** Alejandro E. (2010). *Le syndrome de Saint-Domingue. Perceptions et représentations de la Révolution haïtienne dans le Monde atlantique, 1790-1886* (Thèse de doctorat). Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.

**González-Ripoll**, M. D., **Naranjo**, C., *et al.* (2004). *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844.* Madrid: CSIC.

**Guerra** Ramiro (1971). *Manual de historia de Cuba, desde su descubrimiento hasta 1868.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

**Hegel** G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*, I. Paris : Gallimard.

**Helg** Aline (2000). *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912.* La Habana: Imagen Contemporánea.

**Helg** Aline (2003). « Simón Bolívar and the Spectre of *Pardocracia*: José Padilla in Post-Independence Cartagena ». *Journal of Latin American Studies*, vol. 35: 447-471.

**Luz y Caballero** José de la (1949). *De la vida íntima*, tomo II, *Cartas a Luz Caballero.* La Habana: Biblioteca de autores cubanos.

**Lynch** John (2006). *Simon Bolivar : A life.* Yale University Press.

**Monte** Domingo del (1929). *Escritos*, t. I. La Habana: Colección de libros cubanos.

**Morales Domínguez** Esteban (2007). *Desafíos de la problemática racial en Cuba.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

**Moreno Friginals** Manuel (1983). *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones.* Barcelona: Crítica.

**Moreno Friginals** Manuel (2002). *Cuba/España. Historia común.* Barcelona: Crítica.

**Naranjo Orovio** Consuelo (2006). « De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (URL : <http://nuevomundo.revues.org/2019>).

**Naranjo Orovio** Consuelo, **García González**, Armando (1996). *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX.* Aranjuez: Doce Calles.

**Núñez Jiménez** Antonio (1998). *Los esclavos negros.* La Habana: Eds Mec Graphic.

**Ortiz** Fernando (1940): « Los factores humanos de la cubanidad ». *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLV, n.º 2. La Habana : 161-186.

**Ortiz** Fernando (1985). *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana : Editorial de Ciencias Sociales.

**Palmié** Stephan (2002). *Wizards and Scientists. Explorations in afro-cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.

**Paquette** Robert L. (1988). *Sugar is Made with Blood : the Conspiracy of La Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

**Pichardo** Hortensia (1977). *Documentos para la historia de Cuba*, t. I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

**Portuondo Zúñiga** Olga (2005). *José Antonio Saco, eternamente polémico*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

**Saco** José Antonio (1938). *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo y en especial en los países Américo-Hispanos*, 4 vols. La Habana: Cultural.

**Saco** José Antonio (1963). *Colección de Papeles Científicos, Históricos, Políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos*, t. II. La Habana: Editora del Consejo Nacional de Cultura.

**Schmidt** Nelly (2006). « Abolition de l'esclavage : entre mythes et réalités ». *Africultures*, n°67. Paris : L'Harmattan.

**Scott** Rebecca J. (2001). *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*. La Habana: Editorial Caminos.

**Scott** Rebecca J. ; **Zeuske** Michael (2004). « Le « droit d'avoir des droits ». Les revendications des ex-esclaves à Cuba (1872-1909) ». *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°3 : 521-545.

**Soucy** Dominique (2006). *Masonería y nación. Redes masónicas y políticas en la construcción identitaria cubana (1811-1902)*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

**Tocqueville** Alexis de (1986). *De la démocratie en Amérique*, 2 vols. Paris : Gallimard.

**Tomich** Dale (2004). *Through the prism of slavery: labour, capital and World economy*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

**Tornero** Pablo (1998). « Desigualdad y racismo. Demografía y sociedad en Cuba a fines de la época colonial ». *Revista de Indias*, Vol. LVIII, n°212. Madrid : CSIC : 25-46.

**Trouillot** Michel-Rolph (1995). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.



**Vergès** Françoise (2001). *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*. Paris : Albin Michel.

**Yacou** Alain (2010). *Essor des plantations et subversion antiesclavagiste à Cuba (1791-1845)*. Paris : Karthala.

**Pour citer cet article :**

Ghorbal Karim, « Les interstices d'une construction nationale : question noire et désir de reconnaissance à Cuba (1812-1912) », RITA, N°5 : décembre 2012, Mis en ligne le 15 décembre 2011. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/dossier/les-interstices-dune-construction-nationale-question-noire-et-desir-de-reconnaissance-a-cuba-1812-1912.html>