

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Langue, Frédérique

Frédérique Langue

La pardocratie ou l'itineraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Frédérique Langue, « La pardocratie ou l'itineraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Langue, Frédérique, Puesto en línea el 14 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index643.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://nuevomundo.revues.org/index643.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009.

© Tous droits réservés

Frédérique Langue

La pardocratie ou l'itinéraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles

- 1 Si tant est que chaque pays, chaque nation, a ses classes laborieuses, occasionnellement considérées comme potentiellement dangereuses et facteurs de troubles, il faudrait chercher dans le cas du Vénézuéla, du côté de ces sang-mêlé au statut incertain et conflictuel que sont tout au long de l'histoire de ce pays et dans la conscience et l'imaginaire national, les *pardos*. Ceci même si le mythe d'une démocratie raciale exemplaire, volontiers développé par certains politique ou penseurs, présente des fondements certains qui contribuent à différencier la société vénézuélienne de celle du Brésil, pour ne mentionner qu'un pays voisin et à la problématique en bien des points similaire.
- 2 Il est vrai que, depuis l'abolition de l'esclavage en 1854 par décret du président José Gregorio Monagas, les recensements ne font pas état de distinctions raciales. D'après l'historien José Gil Fortoul, ce phénomène serait l'expression -parmi d'autres- de la volonté des élites d'oublier un passé lointain portant le stigmate de l'esclavage, à l'instar, mais selon des modalités bien évidemment distinctes -et qui font en partie l'objet de ce travail- de certains groupes sociaux de la *Colonia*. Rappelons toutefois qu'en 1944, le poète et homme politique Eloy Blanco, l'une des gloires littéraires nationales, utilise l'expression "café-au-lait" qui fera le bonheur de quelques analystes, à défaut d'être passé dans le langage de tous les jours. Pour des raisons qui resteraient à analyser (musicales peut-être), la population locale semble en effet préférer la couleur "cannelle", comme c'est d'ailleurs le cas dans d'autres pays d'Amérique Latine¹.
- 3 De nos jours encore, le fantasme du *negrito* ressurgit à intervalles réguliers, au fil des rumeurs dont le pays et plus encore sa capitale sont à la fois riches et friants. Délinquants en tout genre, acteurs de la déliquescence du tissu social qui ronge depuis presque une décennie une société auparavant florissante, y compris dans ses composants populaires, les *negritos* sont devenus tout à la fois acteurs sociaux et, avec quelques réticences cependant, sujets d'études, fréquemment dissimulés derrière le vocable généraliste de "violence", sans toutefois atteindre à l'historicité qui prévaut dans un pays voisin. Le terme lui-même indique bien d'ailleurs l'origine ethnique, à dominante africaine, bien que non exclusivement. Plus intéressant encore, est à cet égard le transfert sémantique qui s'opère dans le parler populaire pour caractériser toute une frange d'une population en tout état de cause fort métissée mais aux origines africaines indéniables. Sa datation serait de toute évidence intéressante à réaliser. Caractérisation, rejet: le pas est aisé à franchir. Il est vrai, et cela nous permet de nous situer dans la diachronie de l'interprétation, que le parallèle est tout aussi aisé à établir pour la période coloniale pour l'historien familier de cette problématique.

De définitions et autres présupposés de l'oubli

- 4 Pendant la période coloniale, il est intéressant de signaler qu'est *pardo* en définitive tout non-blanc, que ce soit en pratique (couleur de la peau) ou ... en théorie (à la suite des tentatives fréquemment réussies à la suite de la promulgation de la *Real Cédula de Gracias al Sacar* de 1795 qui autorisa moyennant finances de se blanchir dans les documents officiels, registres paroissiaux et autres témoignages d'une réalité sociale et culturelle difficilement tangible. En ce qui concerne ces définitions *a contrario*, leur usage s'était pour ainsi dire généralisé à l'encontre des noirs et descendants d'esclaves en général. Nombreux sont les procès et réclamations portées à la connaissance des autorités ecclésiastiques par des parents *pardos* opposés à l'union de leur progéniture avec l'un de représentants de cette catégorie sociale

inférieure: ceci pour "inégalité ethnique" (*desigualdad étnica*), en vertu de textes censés protéger en fait de telles mésalliances (ethniques ou économiques/patrimoniales d'ailleurs) les représentants des élites locales (blanches). tel fut en effet le rôle des *Pragmáticas* publiées dans l'ensemble de l'Amérique espagnole en 1776 puis surtout, date du texte le plus restrictif en ce sens, en 1803. Les autorités ecclésiastiques partageaient dans la plupart des cas cette réaction de rejet à l'égard de ce pernicieux "mélange des races", facteur de "confusion de classes" par excellence². Inversement, tout aussi fréquentes sont les tentatives de se blanchir et de dénoncer les atteintes à son honneur lorsque qu'un *vecino* indélicat confond, à tort ou à raison, les origines des uns et des autres.

5 Il reste que la fréquence de ce thème, et la crainte qu'il provoque au sein des élites (on le perçoit aisément à la lecture des actes du *cabildo* de Caracas) par la pression numérique et sociale des *pardos* témoigne d'une réalité certaine, celle d'un fort métissage, à la fois biologique et culturel, quelles que puissent être les formes de résistances induites par cette progression et l'émergence d'une "élite" interne à ce groupe. Rappelons que cette croissance numérique elle-même remonte aux premières décennies du XVIe siècle, lorsque commencèrent véritablement les importations de main d'oeuvre africaine destinées aux haciendas de céréales puis, au cours du XVIIe siècle, aux haciendas de cacao. C'est par conséquent au cours du XVIIIe siècle que se généralise l'usage de ce terme, afin de désigner les métis de blancs et de noirs. Au XVIIe siècle, plus que le statut social, c'est la couleur foncée de la peau qui est ainsi désignée (*el color pardo*), si l'on considère un texte de fray Lorenzo de Zaragoza (1694). A l'étymologie initiale s'ajoute toutefois un autre élément, si l'on considère la définition que propose Juan de Solórzano dans sa *Política Indiana*, celle de descendants de noir(e)s *libres*, également qualifiés de *morenos*. Une définition que reprend un siècle plus tard le théologien franciscain Juan Navarrete³. L'imprécision persiste cependant, puisqu'au XVIIIe siècle, sont en effet désignés comme tels les métis appartenant aux différents groupes ethniques, même si les *mantuanos* dominant le *Cabildo caraqueño* n'hésitent guère à y apporter une touche de précision, suivis en cela par l'évêque Ibarra (dénonciateur de la "confusion des classes"): il réservait avec insistance le terme de *pardo* aux descendants d'esclaves (il devient l'équivalent de *mulato*) et celui de *morenos* aux autres métis.

6 Cette pratique pour le moins fluctuante et à fortes connotations sociales, se retrouve à intervalles réguliers dans les registres de baptêmes, où le terme de *moreno*, plus général, et apparemment moins "infamant", recueille la préférence des prêtres. Il recouvre en définitive des acceptions aussi diverses que *mulato*, *zambo* (indien et noir), *coyote* (*mestizo* et indienne), *tercerón* ou *quarterón* etc ... si l'on se souvient du vocabulaire fort spécialisé utilisé en Nouvelle-Espagne. Cette diversité mettrait en question les fondements mêmes de la société, ses institutions, et en particulier l'institution militaire, aux dires de ses nobles défenseurs. La désignation en 1769 de Sebastián de Miranda, père du Précurseur, comme capitaine d'une milice de blancs (la Sixième Compagnie de Fusiliers du nouveau Bataillon de Blancs Volontaires), est ainsi le prétexte à dénoncer pêle-mêle le peu d'intérêt manifesté par le Gouverneur à l'égard de la noblesse locale, voire son aversion pour cette dernière, et l'incohérence qui consiste à nommer officiers de milices des personnes "de basse condition", coiffeurs, boulangers, coordonniers etc ... Sans compter les réticences plus que manifestes exprimées par les membres de l'aristocratie *cabildo caraqueño*. Au nombre de ces artisans vitupérés par les *mantuanos* figurait bien évidemment Sebastián de Miranda, dont la nomination est perçue comme une "insulte" (*agravio*) à la noblesse:

"No es lo mismo ser un plebeyo isleño de Canarias, e hijo de un barquero allá, y ser cajonero y mercader aquí, que ser aquí mismo caballero, noble, cruzado y aun titulado" ...

7 En aucun cas le *Cabildo* n'accusa ouvertement Sebastián de Miranda d'être mulâtre, mais il fut soigneusement indiqué que telle était la rumeur qui circulait ...⁴

- 8 Rares ont été cependant les études consacrées à cette catégorie sociale et ethnique en tant que celle, avant que des préoccupations plus strictement contemporaines et immédiates ne la mettent au goût du jour. Le silence est ainsi plus expressif que toute autre négation ou oubli plus explicite. Le *pardo*, le métis en général, est cependant indissolublement partie intégrante d'un imaginaire collectif, qui inclut tout aussi bien les rebellions de la période coloniale (Chirinos, Juan Francisco de León, même si celui-ci était en fait d'origine canarienne, etc ...). Miranda lui-même ou tout du moins son père fut "accusé" d'être *pardo* par des *mantuanos* soucieux de lui retirer le commandement des milices urbaines)⁵. De même sont-ils présents dans la geste bolivarienne: ils fournirent les bataillons de l'armée du Libertador. Il participe, parfois a contrario, d'un certain nombre de mythes fondateurs de la nation vénézuélienne. Ceux-ci ne connaissent de transformations radicales qu'avec l'évolution de l'image nationale qui intervient sous les gouvernements positivistes et se trouve confortée par les politiques populistes du XXe siècle, en particulier pendant la période démocratique qui s'ouvre en 1958 avec le renversement de la dictature de Pérez Jiménez et l'alternance des partis au pouvoir. Le fait qu'un historien en soit venu à évoquer la "*pardocratie*" est explicite sur ce point, et révélateur à plus d'un titre des changements et résistances intervenus au cours du XIXe siècle.

Les antécédents: la période coloniale

- 9 Pour des raisons tenant à la situation des haciendas de cacao, grandes consommatrices d'une main d'oeuvre esclave essentielle à leur fonctionnement, la population *parda* de l'époque coloniale se concentra progressivement dans des régions bien précises de la Capitanía General. Ainsi dans la région côtière de Barlovento, dans les vallées d'Ocumare del Tuy et de Caucagua, grosso modo à l'est de Caracas: les grandes haciendas des *mantuanos* s'y trouvaient en effet, l'autre point de concentration étant constitué par les Valles de Aragua, également producteurs de canne à sucre. On considère d'ailleurs que ce sont ces zones côtières, de part et d'autre de La Guaira, qui concentrèrent dans le même temps la population esclave (75% du total des 60 000 esclaves recensés en 1800). Il faudrait ajouter également, mais dans un contexte économique différent, la rive orientale du lac de Maracaibo.
- 10 Il reste que le groupe ethnique des métis, qui, au cours du XVIIIe siècle, et en vertu même de sa forte progression numérique (fondée à l'origine sur les importations d'esclaves (le Venezuela concentre 10% du total des esclaves arrivés en Amérique) et le processus de métissage qui s'ensuivit), acquiert une sorte de conscience de sa respectabilité. Il en vient ainsi à reproduire des modèles culturels exclusivistes propres aux élites locales *mantuanas*. Inversement, un processus d'appauvrissement de certaines couches de la population contribue à effacer quelque peu les distinctions prévalant entre les libres et les esclaves. Cela étant, le groupe des métis ne présentait pas une homogénéité sociale véritable : au nombre des *pardos* figuraient en effet des esclaves, à l'occasion des métis d'indiens, même si la majorité, composée de mulâtres, était toutefois considérée comme libre. Sans compter les occupations qui étaient les leurs : depuis les soins prodigués aux plants de cacao (tâche effectuée bien souvent par les femmes), au travail dans les champs de canne à sucre, jusqu'aux tâches domestiques, facteur de prestige social aussi bien pour ses bénéficiaires (fréquemment l'aristocratie *mantuana*) que pour les intéressés eux-mêmes. Sans compter les petits propriétaires terriens puisque vers le milieu du XVIIIe siècle, on trouve ainsi 7 haciendas de cacao, 2 *hatos* (propriétés d'élevage) et quelques domaines situés dans les *llanos*, appartenant à des représentants de cette élite *parda*, qui n'hésitait pas à employer des esclaves sur ses terres. Tel était le cas de Gervasio de Ponte, membre d'une vieille famille *caraqueña*, propriétaire de 2 haciendas de cacao de bonnes dimensions et d'une hacienda de canne à sucre; ou encore du capitaine de milices *pardas* Juan Tomás del Valle, propriétaire d'une hacienda de canne à sucre et d'un autre domaine qu'il consacrait à la culture du café⁶.

- 11 Un facteur semblerait avoir favorisé cette relative indépendance économique de la population *parda* : le manque de main d'oeuvre, dont les *hacendados* se plaignent fréquemment, si l'on en croit la représentation de 1788, relayée par les membres du *cabildo caraqueño*. Trop de *pardos* se contenteraient, aux dires des *mantuanos*, de vivre d'un lopin de terre acquis dans des conditions plus ou moins légales (*conucos*) et de quelque élevage. Ce sont précisément ces activités qui leur évitent de dépendre pour leur subsistance des haciendas voisines. Sans compter l'attrait que représente pour eux Caracas, où ils s'installent volontiers, trouvant à s'employer dans des métiers manuels. Autre moyen de quitter le monde rural: l'enrôlement dans l'armée, tous facteurs qui ont pour conséquence l'abandon de l'agriculture aux mains des blancs et ... des esclaves noirs⁷. Comme l'indique M. McKinley, l'uniformité n'était pas davantage de règle à la ville: deux membres de la famille Bejarano ne possédaient-ils pas 31 maisons dont 18 boutiques? Certains *pardos* travaillaient eux-mêmes dans ces boutiques, ainsi José Ramón Piñango, ou encore, María Apolonia Bolívar, qui avait recours à des esclaves comme journaliers. Tous personnages qui n'hésitent pas à faire établir des testaments en bonne et due forme. Une vingtaine de *pardos* figurera parmi les 132 *pulperos* recensés à Caracas (1816); il sont tout aussi présents en tant qu'intermédiaires dans le commerce de détail, ou comme muletiers. De ce statut social d'exception témoigne d'ailleurs, mais seulement dans certains, cas l'usage du *don*. Dans sa grande majorité, la population urbaine des *pardos* ne se caractérisait cependant pas par son niveau de richesse. Elle contribuait bien plutôt, du moins à Caracas, à grossir les rangs des pauvres, des travailleurs occasionnels, des vagabonds, et des mendiants dénoncés à maintes reprises par les élites de la fin du siècle⁸.
- 12 A la veille de l'Indépendance, la population vénézuélienne, estimée à quelque 780 000 habitants, est formée pour plus des deux-tiers de *pardos*, en d'autres termes de *mestizos*, *zambos* et autres mulâtres, puisque la majorité descendait des esclaves africains importés. En nul autre lieu du continent, les sang-mêlé ne sont aussi nombreux, comme le souligne le voyageur François Depons. Aux yeux des autorités morales et politiques, ce sont les unions "illicites" qui sont à l'origine de la croissance démographique du groupe des *pardos*, phénomène encore peu étudié si ce n'est ignoré de la plupart des études de démographie historique. Telle serait donc la caractéristique essentielle de la croissance numérique de ce groupe social si l'on considère les annotations en ce sens de l'évêque Mariano Martí, au cours d'une visite pastorale qui le conduisit d'un extrême à l'autre du pays. Dans le village de Curiepe, entouré d'haciendas de cacao on ne peut plus prospères, les *pardos* et autres personnes "de color quebrado" sont légion, et les déviant, les oublieux des principes de la Sainte Foi et autres coupables d'une "mauvaise vie" à laquelle les prédispose leur condition naturelle, y sont présents dans des proportions exactement comparables:
- "En este pueblo son tantos los sambos, negros y mulatos, que por las calles no se ven sino muy rara vez otros que negros o de color muy quebrado, y se ven acá más negros que en Nirgua y en el Pao, y no será fácil reducir a este pueblo a una tal qual finura en la vida christiana y en la vida civil; y regularmente son pobres, porque las principales haziendas de cacao son de los vezinos de Caracas, y convendría poner acá un Cura de espíritu y de actividad y de aplicación a las cosas devotas, para excitar a estas gentes, que estan muy omisas y abatidas por su genio y por su calidad baxa"⁹.
- 13 Parmi les mesures qui favorisèrent la croissance du groupe social en tant que tel, figurent un certain nombre de circonstances et de dispositions légales. Tel n'était cependant pas le but avoué de la plupart de ces textes, si l'on considère les conséquences de la Real Cédula de Gracias al Sacar et l'accueil hostile que lui réservèrent - d'entrée, les élites locales, en particulier l'aristocratie mantuana. Un père de race blanche avait désormais la possibilité d'accorder la liberté à ses enfants mulâtres. Rappelons à cet égard que, pour les contemporains, y compris pour les intéressés eux-mêmes, tout nouveau "croisement" avec des Indiens ou des noirs ne contribuait qu'à ramener le *pardo* à une condition "inférieure". Cette pureté de sang d'un

nouveau genr, telle que l'exprimaient les intéressés eux-mêmes, était d'ailleurs exigée lors de l'entrée de mulâtres aux origines africaines trop marquées dans les milices de ... *pardos*¹⁰.

- 14 Au début du XVIe siècle, les sang-mêlé avaient en effet bénéficié de quelques privilèges, et non des moindres, puisqu'ils étaient semblables à ceux dont bénéficiaient les Espagnols "européens". Ainsi pouvoir contracter un mariage avec des blancs ou entrer dans les ordres. Rappelons en effet que certains métis (d'indiens cependant) furent des personnages relativement illustres, ainsi Francisco Fajardo .. Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'ils furent considérés comme une caste "inférieure" : en 1621 leur fut interdit l'accès à des charges publiques dans tous les sens du terme. Cette prohibition concernera même les emplois de portiers au Consulat de Commerce ou encore à l'Université; en 1643, ils sont exclus du service militaire dans les troupes permanentes et ne peuvent accéder à un grade supérieur à celui de capitaine dans les milices. L'attitude pour le moins restrictive de la hiérarchie militaire s'ajoute à l'extrême méfiance manifestée à leur égard lors de la création ou du renouvellement des milices urbaines. Les visions divergentes des uns et des autres, sont particulièrement sensibles en 1788, lorsque le médecin *curandero* Diego Mejías Bejarano, précédemment "dispensé" de la qualité de *pardo*, prétendit faire son entrée dans la bataillon des blancs:

"Vuestra Majestad misma no ha estimado por conveniente esta mezcla en el ejercicio de las Armas, pues ha establecido en esta Provincia sin total separación e independencia unos de otros Batallones de Blancos y de Pardos Voluntarios, sin duda porque cada uno se mantenga en su clase; de lo que proviene el buen orden de una República",

- 15 indiquent alors les *mantuanos*, rappelant à l'occasion les principes présidant à la formation de l'armée des Indes tels qu'ils figurent dans *la Recopilación de leyes de las Indias*, se montrant à cet égard peu soucieux, de participer au développement des milices provinciales¹¹. L'entrée de *pardos* dans les milices urbaines, même si elle impliquait parfois que ces derniers se soient "blanchis", leur conférait en effet une série de privilèges, d'honneurs et de prééminences que les élites locales -avec plus de virulence dans la Province de Caracas que dans d'autres régions d'Amérique peut-être- se refusent à partager. En 1763, les *alcaldes* ordinaires de Caracas, se faisant l'écho des récriminations et des craintes formulées par leurs pairs de l'aristocratie créole (*mantuanos*) dénoncent les velléités d'ascension sociale et les prétentions manifestées par les *pardos* membres des milices, lesquels tentent de "ennobler por los grados y confundirse con la gente noble". Des craintes que la Couronne rejettera en intimant l'ordre aux *alcaldes* de faire respecter les prérogatives qui sont celles de ces miliciens, par Real Orden du 15 juin 1762¹².
- 16 La *Real Pragmática de Matrimonios* de 1776, visant à éviter à la "confusion des classes et des races", justifiera les oppositions parentales en cas d'"inégalité ethnique", interdisant ainsi aux *pardos* toute alliance officielle avec les blancs. Obstacles juridiques, manque de moyens pour accéder à l'éducation : les *pardos* en vinrent à constituer l'essentiel des bataillons d'artisans, de boutiquiers (*pulperos*) et de muletiers, avant que la trop célèbre *Real Cédula de Gracias al Sacar* de 1795 ne leur permette d'acquérir prestige social et économique, stimulant et renforçant dans le même temps leur désir de promotion sociale. Le versement d'une certaine quantité d'argent leur permettait en effet de se "blanchir" avec tous les avantages, droits et privilèges qu'impliquait cette nouvelle condition. D'où les craintes exprimées sur ce point par le Gouverneur et les élites locales réfugiées au sein du *Cabildo*, d'ailleurs prompts à limiter l'application des textes mentionnés -à tel point que la Couronne dut les rappeler à l'ordre en 1801- et d'un Consulat demeuré inaccessible aux nouveaux blancs¹³. En 1797, l'accès à certaines formations, telle l'Ecole de Médecine, est également autorisé, eu égard au manque de médecins. Jusqu'à cette date, l'accès à l'université, comme l'indiquaient les statuts de celle-ci, était interdit à toute personne qui ne fût pas blanche, issue d'une union légitime (ce qui excluait les enfants dits *expósitos* ou de parents inconnus, ceci jusqu'en 1809, malgré une disposition prise en ce sens par la Couronne dès 1794), descendante de "vieux chrétiens" *limpios de toda mala raza* selon la formule consacrée. Ce qui revenait à exclure de la communauté

universitaire les noirs, *zambos* et *mulatos* ... Les *cuarterones* et *octavones* devaient cependant être considérés comme blancs, aux termes d'une bulle papale (de Clément XI). Tel fut le cas du juriste Juan Germán Roscio, qui parvint ainsi à entrer au Colegio de Abogados ... De même, à la fin du XVIIIe siècle, José Domingo Díaz, Ramón Madrid ou José Domingo Laza parviennent à effectuer des études universitaires (et en vertu de grâces royales), mais sous le regard désapprouvateur des autorités universitaires. L'infamie touche en fait les descendants des esclaves importés: le père Juan Antonio Navarrete, ne soulignait-il pas en 1783 que "los mestizos son la mejor mezcla que hay en las Indias", et l'archevêque de Caracas, Francisco de Ibarra, si sévère envers les *pardos* en général, ne concédait-il pas que ces fils d'indiens et de blancs étaient aussi aptes à passer pour tels (1805)¹⁴.

- 17 La *Real Cédula de Gracias al Sacar* promulguée le 10 février 1795, en vertu de laquelle et moyennant versement d'une certaine somme étaient accordées licences, dispenses et autres prérogatives, s'appuyait en fait sur un texte antérieur, celui de 1773, destiné toutefois à la seule Espagne. La grande différence résidait donc dans le fait que ces dispositions légales et fiscales à la fois non seulement furent étendues aux Indes mais qu'elles concernèrent tout aussi bien les *pardos* comme possibles bénéficiaires. Être dispensé de l'appartenance à la catégorie des *pardos* revenait ainsi à 500 *reales de vellón* ("*dispensación de la calidad de pardo*"), être dispensé du stigmate de *quinterón* coûtait en revanche 800 *reales*, et la concession de la distinction qui nous occupe ici, celle de *don/doña*, 1000 *reales* ... A titre indicatif, une autorisation de résider aux Indes coûtait à un étranger 6000 *reales*, et la légitimation d'un enfant, 4000 *reales*. Un enfant naturel pouvait désormais hériter moyennant le versement de 4000 *reales* et occuper une charge publique -ainsi celle d'écrivain/*escribano*- moyennant le versement de 4400 *reales de vellón*. La croissance numérique du groupe eut pour conséquence -et l'exemple que nous venons d'évoquer l'indique clairement- qu'il devint de plus en plus hasardeux d'établir quelque différenciation que ce fût entre les différentes catégories de "gens de couleur", d'où la référence faite par certains historiens à la "pardocratie" afin de qualifier ce groupe dont on estimait qu'il représentait à la veille de l'Indépendance quelque 75% de la population totale¹⁵.

"Cafe con leche" ou "piel canela": de l'illusion libérale au modèle positiviste

- 18 L'une des raisons qui expliquent l'importance acquise -parfois a contrario- dans la société vénézuélienne du début du XIXe siècle par les *pardos* procède certes d'une évidence démographique, qui ne suffit cependant pas à expliquer le rôle d'acteurs sociaux désormais joué par ces derniers, que la variable éducative ne contribue à éclairer que dans quelques cas et individualités bien précises.
- 19 Les activités productives des *pardos*, leur rôle économique, présentent en revanche un intérêt bien supérieur si l'on considère le phénomène historique que constitua dans les régions de Terre Ferme (il en sera de même en Colombie) le monde des artisans, en tant que véritable groupe social voire comme classe sociale identifiée dès la période coloniale et qui s'impose tout au long du XIXe siècle, comme l'a bien montré Manuel Pérez Vila. La revalorisation des "offices mécaniques" sous le règne de Charles III permit aux artisans de bénéficier d'un certain nombre de privilèges, premier pas vers une reconnaissance théorique à défaut de l'être dans la pratique et le vécu quotidiens. Ils ne pouvaient désormais être emprisonnés pour dette et leurs outils de travail ne pouvaient être mis sous séquestre. C'est ainsi que certains *pardos* aisés économiquement en vinrent à formuler des demandes de dispenses de leur condition, puis aspirèrent au titre de "don", moyennant quelques compensations fiscales qu'autorisaient les Reales Cédulas de Gracias al Sacar de 1795 et 1801. Au sein de cette élite urbaine des *pardos* figuraient en bonne et due place les artisans, qui seront donc stigmatisés par les représentants du Cabildo. Dans le même temps, le Cabildo se devait paradoxalement d'encourager la

formation professionnelle et l'éducation en général, quelle que fut l'origine ethnique des intéressés. En 1790, l'ancien recteur de l'Université de Caracas en vient à professer la plus grande admiration pour les ouvrages réalisés par les maîtres artisans. Quelques années plus tard, Simón Rodríguez demande que les fils d'artisans (*pardos* en particulier) bénéficient d'une éducation spéciale (1799).

20 Quelques années auparavant, le même personnage avait déploré le fait que

"las artes mecánicas están en esta ciudad y aun en toda la Provincia, como vinculadas en los pardos, y morenos, ellos no tienen quien los instruya; a la escuela de niños blancos no pueden concurrir: la pobreza les hace aplicar desde sus tiernos años al trabajo ...".

21 Quelques lignes plus loin, S. Rodríguez résumait en effet la situation - et par là-même les réticences émanant des élites créoles - en cette phrase lapidaire: "¿Qué progresos han de hacer estos hombres, que emulación han de tener para adelantarse, si advierten el total olvido de su instrucción"? En 1805, un groupe de *pardos* conduits par José Maria Gallegos et Juan José Landaeta, font ouvrir à Caracas une école primaire pour les enfants de cette classe. Le *cabildo* exigeant que le maître d'école soit blanc, l'ouverture de l'établissement fut différée¹⁶. A la fin du XVIIIe siècle toujours, les corporations d'artisans (*gremios*) commencent à d'organiser. Lorsque le *Cabildo* charge Miguel José Sanz de rédiger les ordonnances municipales, celles concernant les *gremios* ne sont pas oubliées. Certains maîtres maçons ou orfèvres établissent des recensements ou proposent des statuts. C'est en fait la crise politique et militaire provoquée par le 19 avril 1810 qui met un terme provisoire à ces velléités d'organisation, émanant en grande partie des ... *pardos*.

22 Dans le Vénézuéla de 1830, résultante certes d'un échec, celui de la Grande Colombie, la position des *pardos* et métis en tout genre n'est cependant pas dépourvue d'intérêt, que ce soit sur le plan régional ou au niveau national. La Révolution d'Indépendance, en favorisant leur participation à des événements "nationaux" (dans l'un au l'autre *bando*), auraient-ils favorisé durablement cette évolution aux implications certaines en termes d'histoire politique? Rien n'est moins sûr, malgré leur intégration relative dans les troupes bolivariennes, et des déclarations comme celles que Bolívar -tout en se présentant comme le défenseur d'une hégémonie créole, donc fondamentalement blanche- fit au Congrès d'Angostura (1819). Malgré également la forte présence métisse dans les troupes du *caudillo llanero* José Tomás Boves (vainqueur par ailleurs de Bolívar quelques années auparavant, en 1813 plus exactement). Malgré les oppositions initiales exprimées par les élites créoles ou d'origine espagnole, et que vinrent renforcer des événements tels que les révolutions française et américaine ou encore la révolte des esclaves haïtiens (1791), celle, plus réelle dans l'imaginaire local, de José Leonardo Chirinos dans la serranía de Coro, petit propriétaire terrien et zambo, ou encore les rebellions *llaneras* des années 1840, cette dynamique d'inclusion dans le groupe des "élites", en d'autres termes de mobilité sociale, se poursuit tout au long du XIXe siècle. Elle s'affirme même après la disparition de Gómez en 1935, contribuant à différencier le Vénézuéla de pays comme le Brésil ou l'Argentine, où les élites politiques restent fondamentalement blanches¹⁷. Et ce, malgré le retour de la problématique raciale dans les années 1890, quand intellectuels et politiques liés aux factions libérales, aspirant à la création d'un pouvoir centralisé et influencés par le positivisme de Spencer, trouvent à se lamenter de l'image nationale que le pays donne de lui-même à l'extérieur.

23 Il convient toutefois de revenir sur un fait particulier au XIXe siècle, celui de la conjonction dans l'imaginaire des élites urbaines de la crainte des soulèvements de ces sang-mêlé ou descendants d'esclaves libres héritée de la période coloniale, et celle des révoltes *llaneras* qui émaillent la période. Cette crainte est reprise avec une intensité variable, selon la conjoncture politique, par les journaux du moment - ainsi *El Universal* - qui vont jusqu'à évoquer la constitution -à l'encontre des élites blanches- d'une coalition, voire d'un pouvoir des gens de couleur. Dans les années 1830-1840, les fugues ou fuites d'esclaves se multiplient, alimentant

en effet une crainte de révoltes de *cimarrones* et de formation de réduits insurrectionnels tels que les *cumbes*, une tradition vieille, il est vrai, de plusieurs décennies. Face à ce qui apparaît comme une désintégration de fait du système esclavagiste et devant le risque -supposé ou réel- de révoltes, la décision de Monagas d'abolir l'esclavage (annonce faite le 24 mars 1854 devant le Congrès) revêt tous les caractères d'une solution provisoire appliquée à un désastre politique d'envergure. Mais, contrairement aux espérances de Monagas, qui n'avait pas manqué de promettre une indemnisation aux propriétaires concernés (promesse jamais tenue), les luttes de factions ne s'atténuèrent pas pour autant. Le régime est renversé en 1858. La guerre fédérale, qui met aux prises les partisans d'une autonomie des états, adversaires du centralisme, apôtres de la "liberté, de l'ordre, de la moralité et de la justice" à une oligarchie de riches propriétaires terriens, banquiers et autres intérêts financiers et commerciaux prompts à ne voir dans les précédents que les représentants de la barbarie et des "masses de gens de couleur" (ce qui ne les dissuadera cependant pas d'avoir recours à Páez et à ses *llaneros* en ces années incertaines), durera jusqu'en 1863. Au nombre des leaders populaires volontiers cités aux côtés des premiers figurent des personnages tels que Ezequiel Zamora, ou Juan Crisóstomo Falcón¹⁸

- 24 Paradoxalement, la revalorisation historiographique du personnage d'Ezequiel Zamora commence avec des positivistes tels que Lisandro Alvarado, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla, y compris avec José Santiago Rodríguez, plus connu pour ses positions tranchées à l'encontre de la révolution fédérale; mais plus encore avec Laureano Villanueva, alors même que les théoriciens de l'ordre et du progrès version vénézuélienne portaient une attention non dissimulée au blanchiment du pays au moyen d'une politique d'immigration destinée à attirer les émigrants européens, politique présentée comme partie intégrante de la modernisation économique du pays Les différentes composantes de l'historiographie nationale s'accordent toutefois sur un point bien précis: la guerre fédérale est certes un aboutissement, celui d'une série de conflits ethniques, d'oppositions plus ou moins exprimées (liées à la question de l'esclavage) et qui remontaient à la guerre d'Indépendance. Mais ces oppositions, voire ces conflits, s'expriment davantage dans les discours et proclamations enflammées que dans les faits, contrairement à ce qui se passait au même moment dans d'autres régions d'Amérique, ainsi au Mexique où a lieu la trop fameuse "guerre des castes" du Yucatán. Avec cet épisode se clôt donc un chapitre de l'histoire locale, de l'histoire "officielle" d'une certaine manière (l'interprétation est reprise de nos jours encore), ce que confirme a posteriori cette sorte de réhabilitation de certains leaders populaires entreprise par les apôtres de la doctrine positiviste¹⁹.

Conclusion: la version populiste et la construction d'une image nationale

- 25 Le "pays *pardo*", celui-là même qui grossira les rangs d'un parti populiste comme Acción Democrática au cours des dernières décennies, reste avant tout celui du métis, d'un métis valorisé. Dans un autre domaine, politico-littéraire cette fois, il devient en effet "lo mestizo, lo impuro, la capacidad de absorber y abarcar los contrarios" que l'on retrouverait chez les penseurs latino-américains dans leur ensemble, selon A. Uslar Pietri. Dans le cas précis du Vénézuéla, faut-il considérer, comme le fait un historien comme Guillermo Morón, que l'intérêt du processus historique national, dans une perspective sociologique, réside dans le fait que l'Espagnol devient Vénézuélien, processus qui se situe en grande partie -mais non exclusivement- pendant la période coloniale?
- 26 La question reste posée, et mérite de l'être, les études consacrées au métissage culturel étant pratiquement inexistantes, le syncrétisme ne faisant recette que dans des études consacrées à des formes de religion populaires dans toutes les couches de la société, comme le culte de Maria Lionza, où se mêlent certes des réminiscences de pratiques et croyances indiennes,

africaines et européennes. Le mythe d'une certaine démocratie raciale, favorisé par les trente années de démocratie politique issues du Pacte de Punto Fijo et d'une indéniable prospérité économique, et conforté *a contrario* par le panorama prévalant dans d'autres pays d'Amérique Latine, participe en ce sens de la construction d'une histoire nationale, de son écriture, de ses occultations également et par là-même de ses zones d'ombre et de ses hésitations. Au nombre de ces incertitudes figure sans nul doute le fait que les modèles de comportements revendiqués par les élites *pardas*, loin de contribuer à affirmer une quelconque spécificité de ces dernières, ne firent que reprendre dans la plupart des cas les schémas sociaux et culturels développés précédemment par des élites à la peau plus claire²⁰.

Notas

1 Pour une approche dans la longue durée, voir la synthèse de Winthrop R. Wright, *Cafe con leche. Race, Class and National Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press, 1990. José Gil Fortoul, *El hombre y la historia. Ensayo de sociología venezolana*, Paris, Garnier, 1986, p. 24 et du même auteur, son *Historia constitucional de Venezuela* (Caracas, 2a ed. 1964). Le point sur la situation récente, dans notre présentation "La résurgence des vieux démons. Le Vénézuéla entre le caudillisme et la dette sociale", dossier spécial de l'*Ordinaire du Mexique-Amérique Centrale*, GRAL/Université de Toulouse-Le Mirail, n°145, mai-juin 1993.

2 Voir sur ce thème les écrits de l'évêque et premier archevêque du Vénézuéla Francisco de Ibarra, que nous avons publiés dans notre article "De moralista a arbitrista: Francisco de Ibarra, obispo de Venezuela (1798-1806)", *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos (Historiografía y Bibliografía Americanistas)*, Séville, 1992, XLIX, n°1, pp. 55-84.

3 *Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar, Caracas, 1988, t. III, pp. 34-35; Juan Antonio Navarrete, *Arca de Letras y Teatro Universal*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1962.

4 S.G. Suárez, *Idem*, p. 132. Voir à propos de Miranda la thèse récente de Carmen Bohórquez, *Francisco de Miranda et le processus de constitution d'une identité américaine*, Université de Paris III, 1996, 2 vol. Et sur ce point précis, pp. 28 et ss.

5 Angel Grisanti, *El proceso contra don Sebastián de Miranda, padre del Precuresor de la Independencia Nacional*, Caracas, Avila Gráfica, 1950.

6 Voir Elías Pino Iturrieta, "La mulata recatada o el honor femenino entre las castas y los colores", en *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano* (coord. E. Pino), Caracas, Planeta, 1994, p. 191. Sur l'indéfinition apparente qui préside à cette définition socio-ethnique, voir notre article "Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIIIe siècle", *Caravelle*, n°65, 1995, pp. 23-37. Wilmer E. González Lucero, "La esclavitud doméstica al servicio del proestigio social en el Valle de Caracas (Finales del s. XVIII -principios del s. XIX)", *Tiempo y Espacio*, n°15, enero-junio de 1991, pp. 37-49. Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, Vadell Hermanos, 1984, 6a edición.

7 Michael McKinley, *Caracas antes de la Independencia*, Caracas, Monte Avila Editores, 1993, p. 33.

8 *Idem*, pp. 33-34. Voir sur ce thème de la mendicité et de l'attitude des élites locales, notre travail "Desterrar el vicio y serenar las conciencias. Mendicidad y pobreza en la Caracas del siglo XVIII", *Revista de Indias*, vol. LIV, Núm. 201, 1994, pp. 355-381.

9 François Depons, *Travels in South America during the years 1801, 1802, 1803 and 1804; containing a description of the captain-generalship of Caracas ...*, Londres, 1807, 2 vols; *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*, coord. Elías Pino Iturrieta, Caracas, Planeta, 1994; voir notre travail "Las ansias del vivir y las normas del querer. Amores y "mala vida" en Venezuela colonial", pp. 37 et ss. Obispo Mariano Martí, *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas, 1771-1784*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1988, tomo II, *Libro personal*, p. 655.

- 10 Santiago-Gerado Suárez, *Las Milicias. Instituciones militares hispanoamericanas*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, coll. "Fuentes para la historia de Venezuela colonial", n°171, pp. 90 et ss., 124-125,
- 11 "Los pardos en la Colonia", *Boletín del Archivo General de la Nación*, n°140-141, Caracas, septembre-décembre 1947, p. 333, cit. por S.G. Suárez, *Idem*, p. 126.
- 12 S.G. Suárez, *Idem*, p. 132.
- 13 A propos de la représentation élevée par l'*Ayuntamiento* contre cette *Real Cédula*, voir la caractérisation de Carlos Irazábal, dans sa *Venezuela esclava y feudal*, Caracas, José Agustín Catalá Ed., 1974, p. 435.
- 14 Carlos Siso, *La formación del pueblo venezolano. Estudios psicológicos*, Madrid, Escritorio Siso, 1962.
- 15 S. Rodolfo Cortes, *Idem*, vol. 2 pp. 58 et ss. pour le texte de la *Real Cédula*; voir pour l'aspect universitaire de cette polémique, Ildefonso Leal, "La universidad de Caracas y los pardos", *Revista de Historia (UCV)*, Vol. III, n°15, marzo de 1963, pp. 51-74; du même auteur, *Historia de la UCV*, Caracas, Ediciones del Rectorado de la UCV, 1981, pp. 110-115.
- 16 Manuel Pérez Vila, "El artesanado. La formación de una clase media propiamente americana (1500-1800)", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, tomo LXIX, Caracas, abril-junio de 1986, n°274. *Escritos de Simón Rodríguez*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1954, p. 7.
- 17 Sur la période *gomecista*, voir l'excellente présentation de Manuel Caballero, *Gómez, el tirano liberal*, Caracas, Monte Avila Editores, 1994, 3a edición.
- 18 W. Wright, *Idem*, p. 34.
- 19 Federico Brito Figueroa, *Tiempo de Ezequiel Zamora*, Caracas, UCV/EBUC, 1981, p. 27.
- 20 Luis Moreno Gómez, *País pardo*, Caracas, Cromotip, 1987. Arturo Uslar Pietri, *La creación del Nuevo Mundo*, Caracas, Grijalbo, 1992, p.44. Cité par W. Wright, *Idem*, p. 13. Mentionnons toutefois les travaux de Miguel Acosta Saignes, qui insiste sur ce processus dans la plupart de ses études. Angelina Pollak-Eltz, *Maria Lionza. Mito y Culto Venezolano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1985.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Frédérique Langue, « La pardocratie ou l'itinéraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Langue, Frédérique, Puesto en línea el 14 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index643.html>

Frédérique Langue
CNRS-Paris

Licencia

© Tous droits réservés

Licence portant sur le document : © Tous droits réservés

ndlr :

Caravelle, n°67, 1997, pp. 57-72.