

# Déraison, esclavage et droit

Les fondements idéologiques et juridiques  
de la traite négrière et de l'esclavage



MÉMOIRE DES PEUPLES

---

**La route de l'esclave**

*Dans la même collection :*

L'affirmation de l'identité culturelle et la formation  
de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine  
La christianisation de la Russie ancienne  
Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe  
Destins croisés : cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens  
Les routes de la soie : patrimoine commun, identités plurielles  
Spécificité et dynamique des cultures négro-africaines  
Spécificités et convergences culturelles dans l'Afrique au sud  
du Sahara

*Dans la série « La Route de l'esclave » :*

Les abolitions de l'esclavage :  
de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher (1793, 1794, 1848)  
L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique.  
Le rôle de l'Afrique dans la rencontre de deux mondes (1492-1992)  
La chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière  
La société des Amis des Noirs

# Déraison, esclavage et droit

Les fondements idéologiques et juridiques  
de la traite négrière et de l'esclavage

Directeurs de la publication :  
Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins

Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cet ouvrage, ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation.

Publié en 2002 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture  
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP

Composé par Susanne Almeida-Klein  
Imprimé par Darantiere, 21801 Quetigny

ISBN 92-3-203864-1  
© UNESCO 2002

## Remerciements

Cet ouvrage n'aurait pas pu être mené à son terme sans la bienveillante collaboration des auteurs et des deux directeurs de la publication : les professeurs Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins. Qu'ils soient remerciés.

Nous exprimons également notre reconnaissance :

- à Christian Ndombi qui a consacré beaucoup de temps à la correction, à la révision, à la relecture des textes et à l'élucidation de nombreuses énigmes du manuscrit original ;
- à Violeta Aguiar, à Marie-Florette Lengue, à Aminata Diarra et à Isabelle Moreno pour leur aide si précieuse.

# Préface

Si l'esclavage est un phénomène universel, la traite négrière (du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle) se distingue par trois spécificités fondamentales : sa durée (environ quatre siècles), son organisation juridique par les puissances politiques de l'époque (les codes noirs) et sa légitimation idéologique (la construction intellectuelle du racisme anti-Noir). Il s'agissait, en dernière analyse, de faire en sorte que l'image et le traitement de l'homme noir soient, sur les plans intellectuel, philosophique et « scientifique », conformes au statut de « bien meuble » par lequel les codes noirs identifient l'esclave.

La construction intellectuelle du racisme anti-Noir répondait à deux exigences pour la justification, le maintien et le renforcement du système esclavagiste : d'une part, la quiétude morale des consciences chrétiennes de l'époque devant la barbarie et l'inhumanité de ce que leurs élites politiques étaient en train de perpétrer et, d'autre part, l'asservissement intellectuel et l'acceptation par l'homme noir de son « identité » naturelle d'infériorité et, donc, d'esclave.

Le racisme anti-Noir constitue le fondement idéologique de la traite négrière et de l'esclavage. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la couleur de la peau est érigée en critère fondateur et justificatif de la hiérarchisation sociale, culturelle, politique et économique. Sa prégnance dans les sociétés issues de la traite négrière et de l'esclavage dans les Amériques et les Antilles, même après la fin du système esclavagiste, découle de deux facteurs majeurs : les acteurs de sa construction ont été les élites de l'Europe de l'époque (des penseurs des Lumières aux doctrinaires de l'Église) et la vastitude de ses supports (la réflexion philosophique, la recherche scientifique, la littérature, l'école et le lieu de culte).

Le préjugé racial est donc le marqueur lourd de la traite négrière et de l'esclavage. Son instrumentalisation comme mécanisme de domination et d'asservissement a fait l'objet d'un élargissement à d'autres communautés et d'un perfectionnement légal, théorique et répressif, avec la mise sous le joug et la décimation des peuples amérindiens, avec la colonisation qui a suivi l'esclavage et, enfin, avec l'apartheid sud-africain qui en constitue l'ultime avatar. Dès lors, de l'ethnocide au génocide, le préjugé racial a nourri, selon le mot de Bertolt Brecht, «le ventre encore fécond d'où est sortie la bête immonde».

L'UNESCO a lancé en 1994 le projet de «La route de l'esclave», avec deux objectifs principaux : l'étude la plus complète et la plus objective possible des causes profondes et des modalités de la traite négrière et de l'esclavage, et la mise en lumière de ses conséquences, en particulier des interactions que la traite a générées entre les peuples d'Afrique, d'Europe, des Amériques et des Antilles. Il s'agit à la fois d'un retour sur une tragédie occultée, pour que le bourreau ne tue plus par le silence une deuxième fois — selon le mot d'Elie Wiesel «Le bourreau tue toujours deux fois, la deuxième fois par le silence» —, mais également de contribuer à la compréhension d'un des plus profonds et complexes processus de multiculturalisation dans les Amériques, les Antilles, l'océan Indien et la Méditerranée que l'histoire ait connus. La question cruciale, ontologique, qui taraude ces sociétés est celle de la construction d'un pluralisme véritable nourri de la pleine conscience et connaissance du fait que l'esclavage porte le racisme comme la nuée porte l'orage. L'orage (le racisme) y est resté après la nuée (le système esclavagiste).

L'UNESCO a voulu, par le Séminaire de Lisbonne dont cet ouvrage publie les actes, donner forme et substance à cette « matière invisible » que constitue le couple « esclavage-racisme ». La Conférence de Durban (31 août-7 septembre 2001) contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance en a pris acte en déclarant que l'esclavage et la traite négrière sont des crimes contre l'humanité.

*Doudou Diène*  
*Directeur (1993-2001)*  
*de la Division du*  
*dialogue interculturel*



# Sommaire

## Introduction

*par Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins* 11

## Partie I. Légitimations juridiques et idéologiques

Théologie et philosophie choisissent leur camp :  
l'esclavage des Nègres est légitime

*par Louis Sala-Molins* 23

Las Casas et les Noirs : quels problèmes ?

*par Nestor Capdevila* 41

La théorie des climats ou l'encodage d'une servitude naturelle

*par Laurent Estève* 59

Montesquieu aux Caraïbes : les Lumières coloniales  
entre le Code noir et le Code civil

*par Malik W. Ghachem* 69

L'esclavage dans le Code jaune ou code Delaleu

*par Norbert Benoît* 95

Stratégies de marginalité. Une approche historique de l'utilisation  
des êtres humains et des idéologies de l'esclavage :  
progéniture, pitié, protection personnelle et prestige — produit  
et profits des propriétaires

*par Joseph C. Miller* 105

L'idéologie de la supériorité raciale comme fondement de  
la déportation d'Africains par les Européens

*par Molefi Kete Asante* 161

L'esclavage est-il un crime contre l'humanité au regard de la  
jurisprudence du tribunal de Nuremberg ?

*par Marcel Manville* 179

## **Partie II. Évolution et stagnation des légitimations**

Culture et nature dans les représentations africaines de l'esclavage et de la traite négrière. Cas des sociétés lignagères

*par Harris Memel-Fotê* **195**

Regard chrétien sur l'esclavage et la traite négrière :

l'action des papes au XIX<sup>e</sup> siècle

*par Alphonse Quenum* **203**

De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture

*par Jean-Claude Girardin* **213**

Des non-Blancs aux non-aryens

*par Rosa Amelia Plumelle-Uribe* **239**

Terres d'esclavage, sociétés de plantation, de la race comme marqueur social

*par Mickaëlla Périna* **259**

## **Partie III. Quelques pratiques esclavagistes**

Les théories esclavagistes à travers la présentation du cahier de doléances de Saint-Louis du Sénégal aux États généraux de 1789

*par Amadou Mahtar M'Bow* **283**

L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance de Nzinga Mbemba (dom Afonso I), roi du Congo (1506-1543) :

la vision idéologique de l'autre

*par Joseph B. Ballong-Wen-Mewuda* **301**

Un butin illégitime : razzias d'esclaves et relations luso-africaines dans la région des fleuves Kwanza et Kwango en 1805

*par José C. Curto* **315**

Éthique et représentation de l'esclavagisme colonial au Mozambique

*par José Capela* **329**

L'enfance asservie : les esclaves du Brésil aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles

*par Manolo Florentino et José Roberto de Góes* **349**

Le projet espagnol de transfert en Afrique des esclaves affranchis cubains

*par Manuel Lucena Salmoral* **365**

# Introduction

par Isabel Castro Henriques\* et Louis Sala-Molins\*\*

Sous le titre *Déraison, esclavage et droit*, cet ouvrage rassemble les communications du Séminaire international réalisé à Lisbonne les 9 et 10 décembre 1998, dans le cadre du programme de l'UNESCO « La route de l'esclave » consacré aux fondements idéologiques et juridiques de l'esclavage et de la traite négrière.

Pendant ces trente dernières années, l'esclavage moderne et le commerce négrier ont retenu l'attention d'un nombre significatif de chercheurs de différentes formations et origines : historiens, philosophes, anthropologues, sociologues, économistes et juristes, américains, africains, européens et asiatiques. La complexité des données, l'extension du cadre géographique et l'envergure sociale et sociologique de ce drame historique ne leur ont pas facilité la tâche : sa durée, d'une part, dont le siècle serait l'unité de mesure la mieux adéquate, et les traces et les formes résiduelles reconduites jusqu'à nos jours, d'autre part, permettent de sonder la profondeur des vides et l'épaisseur des silences rémanents entre les chapitres, toujours plus vastes pourtant, de nos connaissances sur l'esclavage et la traite négrière. Caractéristique liminaire de ce phénomène : la systématisation du comble de la violence exercée par des hommes contre des hommes, les Africains, désocialisés, déshumanisés, bestialisés, chosifiés, vendus par d'autres hommes ; Africains chosifiés par tous les moyens « techniques » dont les marchands disposaient, parmi lesquels, en très bonne place, la collusion

\* Université de Lisbonne (Portugal).

\*\* Université de Toulouse II-Le-Mirail (France).

entre leur irrésistible poussée et les intérêts des esclavages endémiques intra-africains.

La variété et la nature des études publiées jusqu'à aujourd'hui mettent en évidence les inquiétudes des auteurs et dénoncent tout naturellement leur profil académique mais aussi, presque toujours, l'origine nationale ou continentale de chacun. Ainsi, les grands thèmes qui préoccupent les Américains (le système économique fondé sur l'esclavage, la diaspora provoquée par le commerce négrier, la discrimination de ceux qu'on qualifie d'Afro-Américains) diffèrent de ceux qui fournissent le support des questionnements africains (les conséquences démographiques, sociales, économiques et politiques du phénomène en Afrique, mais aussi la culpabilisation exclusive de l'Occident — formule englobant Européens et Américains et marquant une certaine complaisance à l'égard des musulmans), tandis que les inquiétudes européennes tournent autour de l'analyse de l'abolition de l'esclavage et de la traite négrière. Cela prouverait que les approches se débarrassent difficilement des idéologies, des lectures et des perspectives locales, et qu'il n'est pas plus simple de combler les vides de l'histoire que d'éliminer à jamais les sentiments de « culpabilité » ou de « victimisme » charriés par l'histoire nationale de chacun. Il faut aussi souligner les méandres créés par la diversité des sources, des méthodes, des systèmes de pensée.

Cette complexité permet néanmoins de comprendre la grande fragilité de toutes les études qui se donnent comme objectif principal de saisir la globalité du phénomène. Et, de fait, les analyses que nous pouvons exploiter sont partielles, ponctuelles, limitées. L'heure n'est pas encore aux grandes synthèses parfaitement fiables.

Ce qui marque d'abord et de façon saisissante est, sans nul doute, la réalité massive de la violence, qui ne fait qu'empirer à mesure que se développent les opérations associées à la traite. Par quels mécanismes les uns ont-ils pu légitimer la déshumanisation des autres, leurs semblables, au moment historique précis de l'émergence des systèmes modernes coupant la chaîne des formes d'exploitation portées par les valeurs du monde européen et médiéval, notamment pour ce qui concerne le travail et le statut du travailleur ? Comment Églises, autorités, juristes, philosophes et théologiens, penseurs et politiciens parviennent-ils à justifier la pluriséculaire réduction à l'esclavage des Africains ? On nous concédera que l'histoire ne connaît aucune politique de domination qui n'ait été légitimée par une mythologie, une idéologie, une philosophie ou une religion. Les idéologies contemporaines du commerce négrier se sont employées à justifier juridi-

quement « ailleurs » (Afrique, Amériques, Orient indien) une pratique esclavagiste illégitime « ici » (Europe). En ayant recours à quels arguments? En s'appuyant sur quelles alliances? En se battant contre quelles résistances? Avec quels résultats? De façon encore plus simple, serait-il possible d'affirmer que, pour conforter l'esclavagisme des États, les idéologies de l'époque ont dû contrer philosophies et religion des mêmes saisons?

Ces questions ont servi de support à la mise en place de l'argumentaire du Séminaire international de Lisbonne. Il fallait proposer une trame conceptuelle et historique unificatrice aux chercheurs invités, aux formations et appartenances culturelles très diverses, entraînant, comme nous l'avons déjà dit, des perspectives plurielles de l'ensemble des problèmes liés à l'esclavage et davantage encore à la traite. La notion d'idéologie fut prise dans son sens le plus large englobant, selon l'intention des organisateurs, celles de philosophie, de théologie, de culture, de « vision du monde ». Il convenait de singulariser le « juridique » pour la raison évidente que, dans le contexte de toute étude sur l'esclavage, les notions d'esclavage, de liberté, d'émancipation et d'abolition renvoient directement au droit. Il s'agissait de réfléchir et de débattre sur les multiples manières dont l'esclavage contaminait les données des idéologies et dont celles-ci s'en arrangeaient en octroyant licéité, légitimité, normalité au désastre pluriséculaire de la traite négrière.

Les communications présentées ont renforcé, dans leur ensemble, l'idée déjà acquise (mais qu'il faut constamment consolider) d'une compromission entre, d'une part, la philosophie et la théologie des cultures dominantes et, d'autre part, le crime contre l'humanité, l'entreprise de génocide constituée par la systématisation de la réduction en esclavage des populations négro-africaines selon les intérêts des puissances occidentales trafiquantes bénéficiant ici et là, sporadiquement ou non, de la collaboration résignée ou non de tel et tel pouvoir dans le continent subsaharien.

Le paradoxe pour la pensée occidentale (ou, plutôt, pour les pensées occidentales) fournissant le support théologique ou philosophique est constitué par le fait qu'elle fomenté ailleurs une vision de l'homme, de l'autre et de son rapport à la liberté et au salut qu'elle condamne ici. Autrement dit, nous sommes amenés à constater l'existence d'une dichotomie dans la pensée et les pratiques occidentales: si, d'une part, va s'élaborant une vision postulant la libération de l'homme, embryon des droits de l'homme à venir par la voie révolutionnaire, d'autre part nous sommes placés devant une négation constante de l'humanité d'autrui, dépouillée de toute reconnaissance juridique.

Philosophies, théologies, cultures, par des subterfuges littéraires, esthétiques ou conceptuels spécifiques, désignent — pour légitimer l'esclavage et la traite — un manque d'humanité, un déficit d'humanité (orné parfois du signe positif de promesse d'humanité) non seulement chez tous les Noirs pris dans les rets de la traite mais aussi chez chacun des Noirs pouvant l'être par définition et par nature.

À la question liminaire : pour conforter l'esclavagisme des États, les idéologies de l'époque durent-elles violenter philosophies et religions?, la réponse qui se dégage de l'ensemble des communications est péremptoire : philosophies, religions et cultures dominantes choisirent, en creusant dans leurs propres filons conceptuels, dogmatiques et esthétiques sans le moindre scrupule, toutes traditions confondues, de conforter l'esclavagisme et s'adaptèrent à cette fin autant que nécessaire. L'éventail des nations ayant eu recours à l'esclavagisme et à la traite ne permet aucun doute : nous sommes devant une adaptation constante aux exigences de la déshumanisation, pendant le temps nécessaire à la confirmation du capitalisme moderne.

Ce séminaire a permis de mettre en évidence le besoin de continuer à analyser les théories mais aussi les pratiques, seule façon de parvenir enfin à la compréhension de ce qu'esclavage veut réellement dire, tant sont durs et peu intelligibles les silences des cultures par rapport à leurs pratiques déshumanisantes.

Il est évident que nous sommes dans l'obligation de souligner l'extrême complexité des problèmes concernant l'esclavage, la traite et leur légitimation. La grande diversité des interprétations, loin de contribuer à la lisibilité du phénomène, sert surtout à mettre en évidence l'impossibilité de parvenir de sitôt à une quelconque homogénéisation des champs de recherche. Toutefois, et sans contradiction, nous sommes aujourd'hui à même de dénoncer la façon dont les pays champions de la « civilisation » sont parvenus à banaliser la négation de l'humain, à faire, des siècles durant, d'une pratique de génocide le plus ordinaire des comportements, la plus rentable des politiques et à escamoter de la façon la plus scandaleuse qui soit le droit.

L'esclavage ne constitue pas une unité close. Tout au contraire, il est à envisager à travers des optiques particulières, le statut national devenant plus significatif que la pratique universalisée. En outre, il n'y a pas un esclavage mais des esclavages, il n'y a pas une traite négrière mais des traites d'hommes noirs africains, même s'il semble qu'on puisse accepter qu'il n'y ait eu qu'un commerce négrier singulièrement violent, intimement lié au bouleversement moderne du monde et au développement des exigences du profit.

À la suite des philosophes, les historiens n'hésitent pas à considérer l'esclavage comme une création sans auteur, marquant le commencement même des sociétés humaines. Ils en soulignent la précocité, pour ne pas dire la permanence. On brode même sur sa positivité, fondatrice d'un rapport de vie : l'ennemi n'est plus tué mais sauvé et asservi. Nourri des affrontements entre les sociétés ainsi que des migrations, l'esclavage a pu être considéré comme un fait « naturel » initiateur du fait « culturel », situation destinée à assurer à la fois sa naturalité biologique et sa normalité politique.

La question connaît un profil inédit lié aux opérations maritimes menées par les Portugais, seuls ou associés à d'autres nationalités. Les Portugais ne cherchent jamais à justifier théoriquement leur pratique esclavagiste, l'envisageant comme une opération tout à fait normale et autorisée par le statut de l'autre. De même, les Européens distinguent de façon très tranchée les Indiens d'Amérique des Africains : Christophe Colomb est à l'origine, en 1492, de cette frontière chromatico-somatique. Cette nouvelle vision est confirmée de façon pleine, lors de son passage à Lisbonne en 1493 : les Indiens ramenés à Lisbonne par l'amiral rappellent au roi du Portugal non pas les Guinéens mais les populations asiatiques. S'il semble que ce soit là la première proposition d'identification des Amérindiens aux Asiatiques, il faut surtout retenir l'importance du somatique — mais en cela nous restons dans le cadre des jugements d'Aristote — comme critère de légitimation de l'esclavage.

Là où il serait possible d'envisager l'unité des comportements européens face aux populations autres, nous assistons plutôt à la fragmentation continentale, nationale, voire régionale, qui dissimule davantage qu'elle ne renforce l'extrême convergence des pratiques. Elles sont autorisées partout par des faits historiques considérables, dont la péninsule Ibérique peut nous fournir le support : si les Indiens américains posent de sérieux problèmes juridiques et moraux aux conquistadores, les Portugais semblent ignorer toute inquiétude face au statut des Indiens recrutés pour travailler comme des esclaves, remplacés à brève échéance par les Africains, plus robustes et plus capables d'assurer les profits. Il n'y aura jamais d'unification de ces esclavages, ne serait-ce que par la disparition de milliers, de millions d'Indiens, anéantis par la voracité du génocide.

La question apparaît de la sorte on ne peut plus clairement : faut-il une légitimation morale et juridique pour réduire l'autre à l'esclavage, ou cette réduction doit-elle être envisagée comme une pratique ancienne, d'une banalité telle qu'elle ne mérite ni n'exige aucune explication ? Nous ne pouvons nullement éviter cette question majeure, d'autant plus qu'elle conduit

nécessairement à évoquer les thèses d'Aristote, qui n'hésite pas à montrer qu'il y a des « esclaves naturels », comme la simple lecture du corps le montre de façon éclatante et suffisante... Comment font-ils, les peuples et les États qui, ne disposant pas d'un support théorique adéquat, s'engagent dans l'esclavagisme comme dans la traite négrière? Il faut un mécanisme théorique capable de fournir aux esclavagistes, qu'ils soient constitués par l'État ou les propriétaires de la terre, un argument leur permettant de faire capturer et de commercialiser des hommes. On refuse à presque toutes les populations destinées *a priori* à l'esclavage toute conscience, donc toute capacité de réflexion morale. La controverse de Valladolid est née du besoin profond d'éclairer à jamais cette question cruciale : si les Indiens y ont gagné un supplément d'âme, ils sont restés attachés aux chaînes de l'*encomienda*, esclavage grimé en simple servitude.

L'esclavage et la traite négrière forment un continuum dans la mesure où la colonisation ne peut être pensée sans le recours au travail forcé, que ce soit celui des Européens « engagés », comme dans nombre de colonies anglo-saxonnes, ou celui des esclaves africains, dont la déportation dans les navires négriers dépeupla des régions entières du continent africain. Comme si le capitalisme post-calviniste ne pouvait s'affirmer et se développer sans cette transfusion permanente de force de travail. Le peuplement mais, surtout, l'installation des formes de profit engendrées par le capitalisme naissant, dès le *xv<sup>e</sup>* siècle, à Madeira, devaient entraîner le recrutement de Blancs, même s'ils étaient arrachés aux prisons, sans oublier en aucune circonstance celui des Noirs africains, des esclaves. Ceux-ci sont déjà nombreux au Portugal au *xv<sup>e</sup>* siècle, surtout à Lisbonne et dans le sud du pays où, en 1444 (à Lagos), nous assistons à l'élaboration du premier système classificatoire des hommes d'après leurs caractéristiques somatiques, justifiant cette hiérarchisation chromatique par le recours aux concepts de la morale catholique : le bien et le mal, le ciel et l'enfer, reconnaissables à la seule condition somatique. Fallait-il, dans les deux cas, des justifications morales ou juridiques?

Autrement dit, il a toujours fallu mobiliser des arguments pour asseoir la légitimation de l'esclavage et du commerce négrier. Là où il n'y a pas de théorie, son absence est compensée par l'ensemble des pratiques engageant les autres et, pourquoi pas, les mêmes. La condamnation du vagabondage, par exemple, ne peuple pas seulement les prisons européennes, elle fournit aussi un sérieux contingent destiné aux tâches du peuplement et, bientôt, à celles de la colonisation.

La technique est cependant partout la même : l'ensauvagement de



l'autre précède toujours les raisonnements de caractère juridique, moral ou théologique. À la limite, l'esclavage n'est que la conséquence de l'ensauvagement, ce qui a amené quelques théoriciens à s'en servir comme d'un instrument indispensable au processus de civilisation qui, surtout pour les catholiques, permettait le salut si exalté et si attendu. La mise en place de ce système, qui a demandé quelques siècles, s'est révélée très efficace dès lors qu'il a permis d'assurer le peuplement et la rentabilité des territoires nouvellement découverts ou conquis. Son efficacité est devenue très visible dans la stratégie suivie par les planteurs anglais qui ont été amenés à renoncer aux « engagés » européens, remplacés par des esclaves africains, même s'ils étaient, au départ, sensiblement plus chers.

Montaigne inaugure l'opposition à ces conceptions du rôle des esclaves en signalant la possibilité pour quelqu'un de... devenir persan. Cette exaltation de la différence prend définitivement le pas sur des conceptions plus classiques, comme celles d'Hérodote face à l'Égypte ancienne. C'est ce courant qui assure l'émergence des « bons sauvages », dont les qualités fondatrices auraient été écrasées par le processus même de la civilisation, voire même — au risque de l'anachronisme — du progrès. Mais il faut bien tenir compte du manque d'efficacité de ces interventions, tout comme de celles de Rousseau, de Diderot et de Voltaire. Si elles soulignent de façon parfois passionnée les qualités du « bon sauvage », il n'en reste pas moins qu'il nous est impossible de trouver chez ces penseurs — quels que soient les écarts entre eux, et ils sont de taille — des mesures précises capables de mettre fin à l'esclavage qui leur est contemporain, à la traite négrière donc, soit maritime, dont ils n'ignorent rien, soit terrestre, grâce aux caravanes africaines qui parcouraient les différentes régions de l'Afrique, et dont l'énormité de l'impact leur échappe.

C'est toutefois dans le sillage de cette réflexion, fortement renforcée par l'intervention des protestants, que se déclenchent les mouvements destinés à combattre l'esclavage. Si quelques-uns insistent encore aujourd'hui sur la dénonciation des visées surtout économiques du processus, il faut leur rappeler que l'esclave étant souvent plus cher que l'« engagé », le mouvement qui dénonce l'esclavage ainsi que la traite, et qui en propose l'abolition, ne peut jamais être écarté de son soubassement religieux.

Même si quelques mouvements anti-esclavagistes secouent la structure de la domination coloniale, il est aisé de vérifier que seuls quelques groupes minoritaires sont à même de disposer des soubassements théoriques et des organisations capables de permettre une dénonciation efficace. Nous ne pouvons pas oublier que des penseurs tels que Montesquieu adoptent une

position complaisante face à l'esclavage — à condition de le cantonner sous certains climats et de ne point le réintroduire dans la bonne vieille Europe chrétienne —, même si l'université française, plus patriote que précise sur ce point comme sur quelques autres, veut faire du penseur et du moraliste l'initiateur d'un prétendu combat à mort des Lumières contre l'esclavage des Noirs dans sa forme antillaise et transatlantique en général. Il ne faut pas se tromper, car ce mouvement, si mouvement il y a, se ressource chez quelques éléments de la bourgeoisie, du clergé et de la petite noblesse, dont la passion parviendra difficilement à gripper quelque peu la puissante machinerie de l'esclavage. Les systèmes révolutionnaires, bien qu'ils soient impuissants face à la banalisation de l'esclavage, sont porteurs d'une contradiction qui, à la longue, entraînera l'obligation d'abolir l'esclavage, même si elle se produit souvent très tard, comme ce fut le cas du Brésil, le 13 mai 1888, presque un siècle après la révolte de Saint-Domingue qui s'arracha de l'esclavage sans attendre pour le faire le bon vouloir de la Convention française.

Les systèmes juridiques, manipulés par la bourgeoisie issue des Lumières, mettent fin à la traite d'abord, à l'esclavage ensuite. Cette situation ne peut que déclencher le trouble sur les continents dont le système économique ne pouvait fonctionner qu'en disposant d'énormes masses de travailleurs dont la vie — et pas seulement la force de travail — appartenait au propriétaire. Il a fallu trouver, dans la panoplie des pratiques sociales et légales, des mesures capables d'assurer la création, le contrôle et la domination des travailleurs, européens aussi bien qu'africains et asiatiques. Là encore, la palme revient aux Portugais qui, dans l'archipel de São Tomé et Príncipe, ont su inventer le « travailleur sous contrat », c'est-à-dire un travailleur africain prétendu « libre », qui signait un contrat le mettant sous la coupe d'un patron pendant des périodes limitées (de deux à trois ans), mais qui, trop souvent, se prolongeaient la vie durant. Ces pratiques ont été accompagnées, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par la création de l'« indigénat » et de l'« indigène », qui permettait à nouveau le retour à l'ensauvagement autorisant les engagements faussement volontaires. Les autres nations ayant pratiqué la traite trouveront à leur tour les arguties nécessaires pour maquiller en contrat des situations de rapt pour les colonies bien longtemps après la fin de la traite proprement dite.

Cette avant-dernière phase du travail esclave — qui semblait ne pas entraîner une situation d'esclavage — permet de mettre en évidence la plasticité des formes utilisées par les juristes, les économistes et les théologiens pour parvenir à reformuler les conditions de fonctionnement des esclaves,

en expurgant les textes et les actes courants de l'administration de toute référence à l'esclavage. Ces stratégies de domination ne font que renforcer le caractère aussi souple qu'efficace de l'esclavage, capable d'assurer sa propre reconduction-mutation.

Ce long parcours de l'esclavage et de la traite négrière, ce continuum dont nous avons essayé de mettre en évidence les paradoxes, les différentes formes d'interprétation, de légitimation, de gestion et de solution des mêmes problèmes historiques, constitue l'axe central de cet ouvrage. Organisé en trois parties — «Légitimations juridiques et idéologiques», «Évolution et stagnation des légitimations» et «Quelques pratiques esclavagistes» —, *Déraison, esclavage et droit* tente de donner de la cohérence à l'ensemble des communications présentées au Séminaire de Lisbonne, lesquelles se caractérisent par une très grande dispersion des contenus ainsi que par une certaine difficulté à rester dans le cadre thématique imposé à cette rencontre scientifique. Pour rendre plus parlante cette cohérence, aux communications proposées et discutées à Lisbonne ont été ajoutées d'autres contributions qui nous semblent non seulement très significatives sur le plan de la connaissance mais aussi capables de donner plus de force et de solidité à ce recueil.

Si les textes présentés ici, aussi bien théoriques que monographico-historiques, montrent sans hésitation que les cautions idéologiques et les accompagnements juridiques de déshumanisation n'ont connu ni interruption ni trêve et que ce réquisit de chosification et de déshumanisation n'est pas moins indispensable au fonctionnement de l'esclavagisme lignager africain qu'il ne le fut à l'esclavagisme de la traite, ils nous permettent aussi de constater les silences, les blancs, les oublis dévoilés par les études centrées sur cette problématique. Cet ouvrage se veut ainsi pédagogique, c'est-à-dire un espace de réflexion et d'interrogation sur les vides (et leurs raisons) des connaissances acquises aujourd'hui dans ce domaine. Il prétend aussi faire le bilan de la recherche concernant les fondements idéologiques et juridiques de l'esclavage et de la traite négrière, tout en permettant à chacun des auteurs et des chercheurs préoccupés par ces problèmes d'enrichir ses propres connaissances non seulement sur les «sorties» d'esclavage mais aussi sur les prégnances d'un manque contemporain de citoyenneté, sinon d'«humanité», dans de nombreux territoires ayant porté, tout au long de l'histoire, le poids de l'esclavage. Cet ouvrage veut finalement confirmer la prégnance de l'idéologie de justification de la traite négrière, la solidité du soubassement intellectuel du mépris culturel de l'Afrique ainsi que de la femme et de l'homme noirs, c'est-à-dire du racisme anti-Noir. En effet, les

sociétés issues de la traite, notamment dans les Amériques, les Antilles et l’océan Indien, demeurent profondément marquées par les clivages et les discriminations raciales. Et comment ne pas voir qu’en Europe et en Afrique se maintiennent les conséquences de la longue histoire d’ensauvagement africain, qui n’est qu’un des aspects de l’ensauvagement général auquel l’Europe n’a pas encore été capable de renoncer et dont les Africains restent toujours autant les victimes que les héritiers?

# Partie 1

## Légitimations juridiques et idéologiques

# Théologie et philosophie choisissent leur camp : l'esclavage des Nègres est légitime

par Louis Sala-Molins\*

Pour les questions essentielles, le passage de la rhétorique des théologiens (ou de l'exégèse de la parole des dieux) à la rationalité des philosophes est d'autant plus facile que, comme l'écrit Hegel, le plus philosophe des théologiens ou le plus théologien des philosophes, la philosophie ne fait qu'exprimer extérieurement ce que la théologie expose ésotériquement<sup>1</sup>.

Dans la question qui nous occupe, l'esclavage et la traite transatlantique, la véracité de la formule hégélienne est confirmée. Si, dans l'ordre chronologique du récit de leurs exploits, Yahvé, Dieu le Père et Allah<sup>2</sup> sont unanimes pour faire une bonne place à l'esclavage dans le monde qu'ils créent et organisent, leurs serviteurs sont intarissables à l'heure — multiséculaire — des articulations de l'esclavage (imposé, sauvegardé, toléré puis critiqué et, enfin, rejeté) à la liberté et du nécessaire plaidoyer pour un libre arbitre, sans lequel il ne saurait y avoir ni vocation, ni sanction morale, ni mérite. Et... allez donc faire des religions sans ces menus détails!

Mais la religion déborde la raison, la contrarie ou l'ignore. Et dans les trois cas, la raison n'a que faire de ce que racontent les révélations. Elle trouve d'elle-même, à ses propres lumières, ses voies. Et il est culturellement acquis (sinon avec un accord universel, tout au moins avec celui d'un très grand nombre de populations) que les progrès de la liberté vont de pair avec

\* Université de Toulouse II-Le-Mirail (France).

1. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*.

2. Il est uniquement question ici de la grande traite transatlantique. Les itinéraires de traite transsaharienne et transméditerranéenne d'implication musulmane, d'un poids historique colossal, ne seront évoqués que pour mémoire.

ceux de la philosophie et de la raison, et que celle-ci impose le recul des dogmes, le rejet des dogmes, le gommage des dogmes.

Il est donc habituel et, je dirais, culturellement correct de proposer de la philosophie ou des philosophies contemporaines des siècles de la traite négrière l'image réconfortante que voici :

- les rois, les puissants, les compagnies se livrent à la traite; les lois et les règlements légitiment le commerce triangulaire; les hommes d'Église bénissent et consolent les esclaves sans pour autant s'élever contre l'esclavage;
- mais la philosophie condamne sans restriction l'esclavage tout simplement parce que ce qu'il suppose comme support anthropologique est en contradiction totale avec les acquis de l'anthropologie lorsqu'il s'agit de définir la possibilité même d'un statut essentiellement animalisant comme celui qui « convient » à l'esclave.

Belle icône en triptyque: au centre les bons philosophes, flanqués des méchants puissants et des pitoyables curés.

Pourtant, on a beau parcourir la philosophie européenne se voulant philosophique des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles, que nous soyons au début de la modernité, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle ou que nous revivions les années philosophiquement fastes des Lumières, nous devons nous rendre à l'évidence :

- que l'esclavage des Nègres est légitime et la traite n'a rien de scandaleux;
- qu'il y a lieu d'épiloguer sur la manière dont on achète ou troque, dont on « contracte », et sur celle dont on gère l'esclavage de l'esclave noir, mais non sur le principe de la traite et de l'esclavage;
- qu'un jour viendra où l'esclavage des Nègres sera illicite et, préalablement, illégitime la traite, mais ce jour tardera à venir et il appartiendra à la philosophie d'en apercevoir l'aurore et d'en avertir les puissants.

Bref, la même philosophie qui pose un obstacle infranchissable entre l'idée de la subjectivité accomplie, de la citoyenneté accomplie des Blancs et celle d'un possible asservissement des mêmes Blancs légitime l'esclavage des Noirs.

Les trois principes (légitimité de la traite et de l'esclavage des Noirs, réserves sur des traitements inutilement féroces, extinction à très long terme de l'esclavage) sont nettement exposés et argumentés, pour la France, dès Montesquieu et, avec des adoucissements et des enjolivures, jusqu'à Diderot et l'inénarrable Condorcet<sup>3</sup>. Ailleurs, en Angleterre et en Allemagne, lors-

3. J'y reviendrai plus bas. Pour l'attitude de ces philosophes et de quelques autres face à la traite et à l'esclavage des Noirs, je me permets de renvoyer à deux de mes études: *Le Code*

qu'on s'en occupe, la thématique est similaire, les « raisons » voisines, les conclusions identiques. En Espagne et au Portugal, le débat, lorsqu'il y a débat, est de nature fondamentalement théologique<sup>4</sup>. Pourtant, la légende reste et on se fait constamment traiter de provocateur, voire d'escroc, lorsqu'on oppose une lecture critique des positions des philosophes en cette saison aux louanges dont elle est habituellement l'objet. Une raison très simple à cela. En sautant par-dessus les siècles, nous donnons à l'« universalité », à l'« humanité », à la « subjectivité », à la « citoyenneté » que nous lisons dans les textes philosophiques de l'époque des Lumières le sens que ces notions commencent à avoir aujourd'hui. En quoi nous commettons un paralogisme et un anachronisme singuliers, qui nous empêchent de comprendre vraiment ce que nous croyons si bien saisir. L'« universalité » de la philosophie d'alors est plus restreinte que la nôtre et elle est « en progression ». L'« humanité » de Lumières est accomplie ici, en devenir ailleurs, balbutiante sous d'autres cieus, dégénérée ou à peine dégagée de la pure animalité à certains confins. La « subjectivité » et la « citoyenneté » recouvrent ou peuvent recouvrir l'espace de l'« humanité accomplie » qui, elle-même, coïncide en toute logique avec la petite superficie d'une petite universalité.

D'un mot, la raison universelle est la raison blanche, d'ascendance biblique. L'universel est l'universel blanc, d'ascendance biblique. Le sujet est le Blanc de même ascendance. C'est lui qui est citoyen, parce que c'est lui qui représente l'humanité accomplie.

Ce qu'Aristote posa en termes d'hégémonie hellénique au détriment des barbares, la philosophie de ces siècles le dit en termes d'euro-judéo-christianisme comme Hegel le redira encore en termes d'« esprit du peuple » et d'« esprit du monde ». Il en résulte que, lorsque la philosophie de l'aire culturelle blanco-biblique pourfend l'esclavage, c'est à l'esclavage gréco-romain qu'elle s'en prend. C'est d'Aristote qu'elle s'étonne tout en s'en servant. C'est la perspective d'une permanence ou d'une réminiscence de l'esclavage entre Blancs qu'elle vitupère. Et lorsqu'elle voit des esclaves partout, c'est aux sujets blancs soumis aux tyrannies européennes qu'elle prêche la révolte. Car pour ce qui est des Noirs et de la traite, les philosophes regardent ailleurs. Et qui les autorise à agir de la sorte ? Pas seulement l'économie

*noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1998, 6<sup>e</sup> édition ; *Les misères des Lumières. Sous la Raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.

4. Voir ma présentation du Code noir espagnol dans Louis Sala-Molins, *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol*, Paris, PUF, 1992. Voir aussi Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América española*, Paris/Alcala, UNESCO/Universidad de Alcalá, 1996.



de leur temps mais, surtout, l'anthropologie de leur temps et la climatologie de leur temps, dont l'anthropologie résulte et qu'elle légitime.

On cherche en vain, dans la philosophie européenne d'alors, les pages portant condamnation nette de l'esclavage des Noirs qui lui est contemporain. Peine perdue. Mais si, tout de même... Ici ou là un paragraphe, une demi-phrase? Qu'on se donne la peine de lire en amont et en aval et on constate aussitôt que, chez les très grands, le brocardage vise toute tentative classique d'articuler « esclavage » et « contrat », « esclavage » et « droit ». On nous promènera chez les Grecs, les Romains, les Turcs, à l'occasion chez les Goths. Jamais on ne nous conduira aux Antilles, aux Mascareignes, aux Amériques. Jamais dans le ventre d'un bateau en plein océan.

Les philosophes nous y conduisent-ils tout de même? Nous lisons, entremêlées et pas seulement chez Voltaire, les complaisances les plus plates aux tours de rhétorique les plus complexes et les plus canailles. Climatologie, théorie de l'homínisation progressive, théorie de la perfectibilité: tout cela est porté par l'« épistémologie » de cette époque. Et l'épistémologie de cette époque cimente lourdement l'inégalité des races, la hiérarchisation des races, de la perfection du Blanc à la possible bestialité du Noir à travers tout un dégradé de couleurs et sur un large étalement géographique.

Mais revoyons tout cela calmement et ressourçons dans leur terreau d'origine ces manières de voir, de dire, de penser qui autorisent le ferrage des Noirs.

### **Théologies, esclavage, droit**

La querelle entre la foi et la raison débute avant même que la foi ne se donne l'appareillage technique de la théologie et la raison celui de la philosophie. L'archéologie du droit est commune à celle des mythologies et de l'avènement des « révélations » dans l'histoire. Et ainsi, aussi loin que portent l'histoire et le mythe, l'une et l'autre racontent les enchevêtrements entre ce que nous appelons aujourd'hui l'idéologique et le juridique. Composantes essentielles des idéologies? Les langages relevant explicitement ou pas soit de la croyance, soit de la raison, soit des collusions constantes de l'une et l'autre. Ceci ayant été dit, illustré, prouvé à satiété, il suffit ici de le rappeler.

La traite négrière est un phénomène d'une massivité historique sans égal. Unique par sa durée, par l'étendue des aires géographiques concernées, par le gigantesque des multitudes arrachées, déportées, réduites à l'esclavage, achevées; par l'unicité idéologique de l'univers des prédateurs — l'Europe blanco-biblique, de quelque contrée que fussent les étendards

flottant aux vents des Amériques ou de l'océan Indien — et par l'unicité de pigmentation de la peau des proies — les Noirs, de quelque contrée du continent africain qu'ils fussent.

L'entreprise, ce génocide utilitariste qui traverse toute la modernité et le premier siècle de l'ère contemporaine au vu et au su de tout le monde, n'aurait pas été viable sans un support idéologique, de nature plutôt philosophique ou plutôt théologique selon les régions et les saisons, sans une traduction juridique du même support. L'Europe catholique, protestante, anglicane et, à l'occasion, juive<sup>5</sup> n'a d'autres référents idéologiques, pour asseoir le grand brigandage en légitimité, pour écrire sans sourciller « droit et esclavage dans la même ligne » comme dira Rousseau, que le classicisme gréco-romain d'une part et la tradition biblique de l'autre, déjà amalgamés, pour le meilleur et pour le pire, à tort ou à raison, par la scolastique au siècle des « sommes ».

C'est donc là et pas ailleurs que les théologiens et les philosophes du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle iront chercher les arguments capables de banaliser la traite et d'innocenter ceux qui auraient eu quelque scrupule à réduire à l'esclavage des êtres humains<sup>6</sup>. Puis, la traite négrière installée et bien installée, florissantes ou languissantes les régions à exploitation esclavagiste, les régimes d'esclavage bien ancrés dans le droit des nations blanco-bibliques, la philosophie se donnera l'air de conspuer les arrangements des théologiens pour tomber dans l'erreur tragique de la hiérarchisation des races et confirmer, avec des concepts nouveaux, la légitimation de l'esclavage de la race infime, la noire.

Les références bibliques, vétéro-testamentaires et néo-testamentaires pour commencer.

La question de l'humanité ou de l'inhumanité de l'esclave ne se pose pas dans les livres de l'Ancien Testament mais, dans le récit de la « deuxième création » — après le déluge —, la parole révélée édicte la distribution de l'univers entre Sem, Cham et Japhet, dit le rang de chacun des trois fils de Noé et décrète la servitude à jamais des fils de Cham et de son aîné Canaan : Canaan et ses descendants seront les esclaves de Sem, de Japhet et de leurs descendants<sup>7</sup>. Gloses et exégèses aidant, les traditions juive et chrétienne, l'une et l'autre faisant chacune son chemin et les entrecroisant, noirciront,

5. Les épisodes d'implantation juive outre-Atlantique sont connus de tous et tout autant les épisodes d'implication juive à l'exploitation esclavagiste. Pour l'islam, voir *supra*, note 2.

6. Comme on le raconte de Louis XIII.

7. Genèse, IX, 18-27.

au fil des textes et des siècles, la descendance de Canaan jusqu'à la faire coïncider avec la totalité de la « race » noire. La négritude entre ainsi dans la tradition blanco-biblique la plus banale sous le sceau de l'esclavage.

Esclavage naturel? Non: esclavage par décret. Le jour venu, Augustin imposera des précisions théologiquement et anthropologiquement incontournables à ce propos, d'un intérêt politique qui aurait dû être évident. Le mot esclavage, précise-t-il, n'est pas du vocabulaire de Dieu créateur mais de Dieu justicier. La servitude n'affecte pas la nature des descendants de Cham et leur humanité pleine et entière n'est point altérée. À preuve, Augustin allègue les passages bibliques fustigeant les prévarications de tels descendants de Sem et de Japhet et relevant l'existence de vrais adorateurs de Dieu chez ceux de Cham et Canaan. Le mot esclavage apparaît pour la première fois dans le texte révélé à l'occasion d'une faute morale. Il vaut donc sanction morale et rien d'autre, insiste Augustin, et c'est ainsi qu'il doit être entendu<sup>8</sup>. Or c'est bien ainsi qu'il ne fut pas entendu par la tradition post-augustinienne: l'esclavage comme conséquence juridique d'un forfait moral et non comme flétrissure somatique ou psychique déshumanisant, animalisant ou chosifiant peu ou prou la descendance de Canaan.

À cela une raison fondamentale sur laquelle je reviendrai encore et encore. Augustin ne triche pas avec le dogme biblique essentiel de la création de l'homme et de l'unicité du genre humain. Dieu fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Tout homme, où qu'il soit, descend d'Adam et porte en lui, par sa raison, l'image et la ressemblance du créateur. Les diversités des corps et des aspects, des plus ténues aux plus accentuées, des plus accidentelles aux plus constantes, ne témoignent nullement d'origines diverses mais, uniquement, de la magnificence de la nature telle que Dieu l'a voulue<sup>9</sup>.

Mais revenons à la Bible et laissons là Augustin. Si la Bible, dans sa réception populaire juive et chrétienne, fait mention de la négritude pour célébrer la sublime beauté de l'amoureuse dans le Cantique des cantiques<sup>10</sup>, elle évoque çà et là le thème de l'esclavage et précise les règles qui lui conviennent. Il s'agit en clair et chaque fois du statut juridique de l'esclave domestique, de celui ou de celle qu'on achète ou vend pour le travail, pour le lit ou pour les deux au fil des jours et des nuits. Les commentateurs juifs d'aujourd'hui aiment à mettre en évidence les dispositions juridiques au bénéfice de la douceur de l'esclavage chez les juifs ainsi que la pratique de l'affranchissement au bout de sept ans, sauf si l'esclave est tellement satisfait de son sort qu'il

8. Augustin, *La cité de Dieu*, livre 16, chap. 8-9.

9. *Ibid.* et livre 19, chap. 15.

10. « Je suis noire et pourtant belle, filles de Jérusalem. [...] Ne prenez pas garde à mon teint basané, c'est le soleil qui m'a brûlée. » Cantiques des cantiques, I, 5 et 6.

11. Genèse XVII, 12-13, 23 et 27; Exode XXI, 1-21; Deutéronome XV, 12-18, parmi les plus significatifs.

insiste pour rester au service de son maître. Ces textes existent<sup>11</sup>. Il serait louable qu'en hommage à la vérité, on insistât aussi sur l'existence d'autres passages, tout aussi « révélés », qui mettent les points sur les i et rassurent, par leur clarté, l'une et l'autre tradition en quête de légitimations bien claires, bien massives. On apprend ainsi que le privilège de l'affranchissement ne concerne que l'Hébreu esclave d'un autre Hébreu ; que les enfants de cet esclave affranchi demeurent propriété du maître ; qu'on punit de mort celui qui enlève un esclave d'autrui ; que le maître peut donner à loisir la bastonnade à son esclave, homme ou femme, et que si l'esclave en meurt le surlendemain seulement ou le jour d'après, le maître ne sera pas puni, puisqu'il « se l'est acquis à prix d'argent<sup>12</sup> ». On apprend enfin que le tant rabâché anti-esclavagisme juif doit être sereinement confronté à ce passage, qui donne carte blanche à l'esclavage le plus brutal et réduit à « droit domestique », et domestique seulement, le thème constamment évoqué, et toujours isolément, de l'affranchissement tous les sept ans : « Les serviteurs et servantes que tu auras viendront des nations qui vous entourent ; c'est d'elles que vous pourrez acquérir serviteurs et servantes. De plus vous en pourrez acquérir parmi les enfants de vos hôtes qui résident chez vous ainsi que de leurs familles qui vivent avec vous et qu'ils ont engendrées sur votre sol ; ils seront votre propriété et vous les laisserez en héritage à vos fils après vous pour qu'ils les possèdent à titre de propriété perpétuelle. Vous les aurez pour esclaves, mais, sur vos frères, les enfants d'Israël, nul n'exercera un pouvoir arbitraire<sup>13</sup>. »

C'est clair : vous prendrez vos esclaves ailleurs, voire chez vos hôtes, ils seront votre propriété à jamais, ils ne seront donc pas affranchissables. Le prétendu « humanisme » biblique en matière d'esclavage tourne au désastre. La parole « révélée » impose modération à l'Hébreu qui asservit l'Hébreu<sup>14</sup> et lâche la bride au cou du juif qui achète ses esclaves ailleurs ou parmi ses propres hôtes. Les juifs de la modernité, pendant le laps de temps où ils pourront s'insérer dans la traite et s'implanter dans le Nouveau Monde, sauront s'en souvenir et il leur sera facile et bibliquement légitime de casser du Noir dans les plantations avec autant de ferveur et d'« innocence » que leurs cousins chrétiens. Lesquels, de leur côté, trouveront, grâce au truchement

12. *Ibid.*

13. Lévitique, XXV, 44-46.

14. Si modération est imposée, on signale par là même la pratique chez les Hébreux de l'achat et de la vente d'êtres humains à l'intérieur de leur propre communauté qui disposait d'un précédent de taille : la très édifiante histoire de Joseph, fils de Jacob, vendu par ses frères (Genèse XXXVII, 12-29).

des prêtres, dans ces beaux passages du livre saint de quoi modérer ce que ces mêmes prêtres devraient savoir déduire, à ce propos, de la position d'Augustin superbement négligée par la tradition.

Pour le Nouveau Testament c'est encore plus simple. Nous prenons de la hauteur. Esclavage et liberté ne se disent désormais que pour l'esprit, dans une perspective de salut. Et les Évangiles bénissent les pauvres, les affamés, les persécutés; c'est qu'on renverse totalement les valeurs. Être libre ou esclave n'a absolument aucune importance dans ce grand chambardement.

Paul, de son côté, tout à l'obsession de gommer la loi judaïque au bénéfice de l'implantation d'une loi d'amour qui doit agencer d'urgence le monde avant que les temps ne se terminent, et c'est pour bientôt, adjure chacun de convertir son cœur en ne se déroband pas aux lois sociales qui dominant son corps. Es-tu esclave? Reste-le et obéis ponctuellement à ton maître. Es-tu libre? Réjouis-toi. Bref, cela n'a absolument aucune importance à la veille de l'avènement du Royaume<sup>15</sup>. À preuve, s'il la fallait, l'arrangement passablement sordide que Paul impose à Philémon à propos d'Onésime, évadé de chez Philémon, servant Paul, restitué par l'apôtre à son ancien maître qui le remettra au travail avec l'avantage considérable de l'avoir récupéré « libre de cœur » parce que chrétien... mais esclave comme toujours<sup>16</sup>.

Chacun sait que l'exégèse chrétienne oubliera l'extrême urgence des écrits de Paul (la parousie pour un futur très proche: « Cette génération ne passera pas avant que...<sup>17</sup> »), dont elle retiendra avec gourmandise les retombées pratiques. Résultat? Les Évangiles ignorant l'esclavage, Paul le nommant et le banalisant légitimement toutes les situations d'esclavage. Les chrétiens auraient eu tort, à l'époque de la grande traite, de ne pas se servir. Ils se servirent à satiété.

Voilà donc, aussi rapidement que possible, le « corpus biblique » légitimant un effilochage idéologique qui aboutissait, côté chrétien pour presque tout et côté juif pour presque rien, à pouvoir réduire Canaan à l'esclavage

15. Les études pauliniennes contemporaines font scrupuleusement le tri dans les épîtres de Paul canoniquement retenues pour écarter celles dont l'authenticité est exclue ou douteuse. Aucune importance pour nous, dont l'attention doit être retenue par le fait que la tradition a toujours pris comme parole de Paul (parole « révélée » donc) la totalité des épîtres.

16. Tous les spécialistes des études pauliniennes sont d'accord sur l'authenticité de ce marché, dont le récit constitue, dans sa totalité, l'épître de Paul à Philémon.

17. Il faudra attendre le génie d'Augustin pour commencer à lire sous « cette génération » la durée totale de la vie de l'humanité, quel que soit le nombre de siècles qu'elle ait à traverser. Mais la tradition post-augustinienne garda tranquillement la « banalité » de l'esclavage.

sans scrupule, la parole «révélée» ne trouvant rien, ou presque, à objecter.

On alléguera que des inconnus, des sans grade, des cœurs purs avaient une autre lecture de ce «corpus». J'objecterai que les obscurs et les sans grade, au cœur aussi pur qu'on voudra, ne font pas les idéologies mais les ténors et que s'il est légitime, en histoire, de les interroger, il n'est pas interdit, en histoire, d'aller voir, tâter, soupeser les matériaux qui solidifient l'opinion des puissants, de ceux qui, tout naturellement, légifèrent. Dans ce cas, les puissants savent lire la Bible. Il leur arrive même parfois de ne savoir lire que ce livre-là<sup>18</sup>.

Judaïsme et christianisme mènent de pair, l'un et l'autre, des économies de salut confortées par des dispositions juridico-morales convenant soit à tous les juifs, soit à l'humanité entière et des économies d'identité et de pouvoir faisant juridiquement aux esclaves une place à part, la place inerte de la propriété. L'esclave est propriété: ça s'achète, ça se bat, ça se vend. Et s'il peut s'intégrer à une économie de salut, il ne quitte pas pour autant le statut de pure propriété que lui attribue l'économie d'identité et de pouvoir. Sur ce point, et ce point est fondamental à l'heure de la légitimation du génocide utilitariste multiséculaire de la grande traite, les dispositions juridiques du Lévitique coïncident avec ce que Paul dispose pour Onésime<sup>19</sup>.

Le «corpus patristique» est d'une sobriété exemplaire sur l'extension aux esclaves de la «fraternité universelle». Les Pères de l'Église critiquent peu, ou pas, l'institution de l'esclavage en tant que telle, mais ils sont intarissables sur les vices des esclaves et sur leur exploitation pour la lubricité effrénée des maîtres se livrant avec eux et sur eux à toutes les débauches<sup>20</sup>.

Le monde féodal laissera subsister, à côté des liens de servage et de suzeraineté (servage que nul ne confondra ni avec l'esclavage classique ni avec celui de la grande traite), l'esclavage, avec des réseaux de traite dont les chemins lézarderont la carte de l'Europe, des foyers, des itinéraires, des navigations transméditerranéennes qui concerneront toute la chrétienté, Rome pontificale comprise, et les nations islamiques de tout le pourtour du *Mare*

18. Ou, plutôt, de le laisser entendre, ramenant à lui la justification de tout. L'histoire va s'engouffrer dans la brèche ouverte par Justinien dans le droit pour totalement le théologiser. Si cela n'était connu de tout le monde, il suffirait de fréquenter l'œuvre de Verlinden qui prouve à satiété la fréquence des rappels de l'autorité biblique dans la continuité diaphane de l'esclavage entre la chute de l'empire d'Occident et l'inauguration de la grande traite.

19. Voir plus haut, Lévitique XXV, 44-46 et épître de Paul à Philémon.

20. Un classique dans ce domaine, Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité* (rééd. Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1988), livre III, chap. 8, sur la patristique.

*nostrum*. Nations et cités-États codifieront la situation des esclaves, établiront des systèmes d'assurance dédommagement au bénéfice des maîtres d'esclaves en fuite. Les juifs seront des intermédiaires privilégiés pour l'achat aux confins septentrionaux et orientaux de la chrétienté, l'acheminement d'esclaves et la vente en terre d'islam. L'Église bénira sans trop d'éclat mais avec beaucoup d'efficacité ces belles pratiques et produira des dispositions sublimes, comme celle-ci : la conversion au christianisme d'un esclave arabe ou slave ne vaut pas droit à l'affranchissement si le maître est chrétien, mais elle vaut ce droit si le maître est juif. Sauf, ce qui arrive avec une constance exemplaire, si le pouvoir temporel, pour garantir la tranquillité d'itinérance d'un point de chasse et d'achat à un point de vente d'un groupe d'esclaves convoyés par des juifs, décide que, dans cette situation spécifique, conversion au christianisme ne vaudra pas affranchissement<sup>21</sup>.

L'historiographie contemporaine, dans la foulée de Verlinden notamment, s'est attelée — parcimonieusement, il est vrai — à faire remonter à la surface cette histoire enfouie de l'esclavage à côté du servage sans se confondre avec lui. Deux constantes parallèles et contradictoires : le souci d'affirmer la probité juridique et canonique des « transactions » et le silence des « sermonnaires », des « *exempla* » sur l'existence de ces mêmes esclaves. Comme si le langage d'Église avait du mal à trouver les formules pour combiner (souvenons-nous d'Augustin) la fraternité universelle résultant du statut de chaque homme en tant qu'image de Dieu et l'animalisation de l'esclavage, dont les formules notariales d'achat et de vente précisent que « ne disposant pas de volonté, l'esclave Untel est abandonné pour tel prix à la libre volonté d'Untel qui l'achète pour s'en servir et en abuser<sup>22</sup> ».

Théologie et droit (canonique et civil) jouent en virtuoses de cette double économie — salut et identité-pouvoir — qui les reconfortera tout au long des siècles de la scolastique et sur laquelle ratiocinera aussi la néoscolastique hispano-lusitane une fois que le monde se sera élargi, au regard et à la cupidité des peuples blanco-bibliques, jusqu'au couchant de l'Atlantique, puis sur le Pacifique<sup>23</sup>.

21. Tout cela copieusement et solidement argumenté par Verlinden dans son œuvre magistrale, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 volumes, Bruges-Gand, 1955/77.

22. Formule revenant mille fois dans la transcription par Verlinden (*op. cit.*) de traces notariales d'achats et de ventes d'esclaves en Europe.

23. On consultera à ce propos avec profit Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971.

## Philosophies, esclavage, droit

La grande traite s'inaugure à une période — la Renaissance — de splendeur intellectuelle : la pensée semble se libérer de la tutelle de la théologie, Grèce et Rome reviennent en force. Lors de la controverse de Valladolid, en plein XVI<sup>e</sup> siècle, l'argumentaire de Sepúlveda, l'un des plus grands hellénistes de son temps et aristotélien convaincu, choque brutalement contre celui de Las Casas, théologien thomiste non moins convaincu. Épisode théâtral, et juridiquement efficace, d'une lutte sans quartier entre les partisans d'une lecture aristotélienne de la naturalité de l'esclavage de l'Indien et ceux d'une lecture biblique du statut de l'Indien jouissant sans aucun doute possible de la liberté naturelle. L'enjeu est colossal. Selon qu'on choisisse l'une ou l'autre lecture, Sepúlveda ou Las Casas, la souveraineté de l'Espagne sur le Nouveau Monde n'aura pas la même « valeur » et il conviendra de tirer des conséquences bien diverses des bulles papales déléguant aux Espagnols et aux Portugais l'*imperium* outre-Atlantique. L'Indien, esclave par nature, sera maintenu en toute logique dans l'esclavage qui est son lot si l'aristotélisme l'emporte. L'Indien, image de Dieu, naît libre et le demeure si le récit de la Genèse le concerne ; et dans ce cas, il ne saurait y avoir ni rejet de l'Indien hors humanité, ni soumission violente de l'Indien à quelque prince chrétien que ce fût<sup>24</sup>. En réalité, le régime de *la encomienda* condamne en toute rigueur juridique l'Indien à un mode de vie ne différant de l'esclavage que conceptuellement<sup>25</sup>.

Aristote donc. Il inaugure *La politique* en définissant le citoyen par la « méthode des résidus » et théorise l'existence d'esclaves par nature — les barbares —, qualifiés tour à tour d'outils animés et de bêtes de somme. L'intérêt réciproque du maître et de l'esclave est qu'ils se rencontrent. Le maître disposera alors de l'outil qui lui manque pour la production, l'esclave, dépourvu de raison, bénéficiera par l'obéissance des effets de la raison de son maître<sup>26</sup>. Tout est parfait. Et pendant que la bête labourera les champs, le citoyen pourra vaquer à la plus noble des activités qui soit, la gestion des affaires de la cité.

L'instrumentalisme biblique (Lévitique) et aristotélien (*La politique*) devient la référence dogmatique et philosophique permettant tous les

24. Des données très nouvelles et très précises dans Nestor Capdevilla, *Las Casas, une politique de l'humanité*, Paris, Cerf, 1998. Voir aussi sa belle contribution au présent ouvrage.

25. Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid, Imprenta Helénica, 1935 pour la première édition.

26. Aristote, *La politique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1960, 1253b-1255b.



esclavages et ouvre la voie à leurs réglementations juridiques. Par rappel explicite des sources? Inutile: leurs axiomes sont totalement intégrés à la culture du rapport maître-esclave. Dès lors, devrait-on s'étonner de l'invention soudaine de la traite des Noirs? Non, parce qu'il n'y a pas de soudaineté. Des Maures et des Noirs sont « traités », échangés au Portugal et en Espagne bien avant que l'Amérique ne surgisse au couchant<sup>27</sup>. Le paganisme des Noirs sera raison suffisante, pour le pape Nicolas V, pour qu'on les envahisse, dépossède, dépouille, réduise en esclavage. Leurs « défaites » seront raison suffisante pour les rois espagnols et portugais. Les débuts de l'esclavage noir transatlantique ne seront juridiquement et pratiquement que le transfert au-delà des mers d'esclaves noirs asservis d'abord en Espagne et au Portugal pour travailler en premier lieu au coude à coude avec les Indiens asservis, puis pour remplacer une main-d'œuvre indienne à son tour « traitée » puis « éteinte ». Bientôt, l'esclavage « artisanal » trans-méditerranéen et intra-européen deviendra l'esclavage « industriel » de la grande traite transatlantique. Les lois hispaniques et portugaises encadreraient l'esclavage « artisanal ». Des lois nouvelles géreront l'horreur absolue, là-bas. Les dispositions juridiques espagnoles et portugaises fournissent le plan incliné adéquat et l'articulation de l'esclavage au droit, la perversion du droit jusqu'à l'intégration de l'esclavage glissera, à travers l'océan, de la péninsule Ibérique aux Antilles et au continent américain<sup>28</sup>. Et cela ne se fera pas dans le secret qui convient aux complots et aux conjurations, mais avec la publicité et la solennité qui convient au droit. Puis toute l'Europe blanco-biblique (ou presque) suivra. Les nations de la chrétienté s'engageront dans un génocide utilitariste enveloppant le plus grand brigandage de l'histoire de la modernité occidentale. Et toutes et chacune géreront, à un rythme industriel cette fois, comme il convient lorsque le génocide utilitariste peut se nourrir en principe de la chair innombrable de tout un continent (chaque Noir est « traitable », si tous les Noirs ne sont pas « traités ») et traduiront en règlements, dispositions, décrets et lois édictés par des rois tous plus chrétiens les uns que les autres, les croisements et re-croisements des deux économies; leurs majestés distinguent des âmes pouvant être rédimées (économie de salut) dans les corps inhumains, bestiaux (économie d'identité et de pouvoir), ferrés et enchaînés que les bateaux des compagnies à privilèges royaux vomissent dans les ports des Amériques<sup>29</sup>. La logique de

27. Verlinden, *op. cit.*

28. Zavala, *op. cit.*

29. Rapports historiques entre règlements hispaniques et codification française dans Javier

la Genèse (l'homme à l'image de Dieu, entendez son âme) rencontre *La politique* d'Aristote (esclavage naturel). Les idéologies d'antan, christianisées en sourdine tout au long du Moyen Âge, éclatent au grand jour, riches de mille effets d'épouvante, dans les plantations de canne à sucre<sup>30</sup>.

Chemin faisant, l'économie d'identification est devenue économie d'élevage. L'esclave est noir. L'esclave est-il un homme ou un sous-homme? Est-on sûr que cet esclave-là appartienne à la famille des hommes? Et s'il était le moins mal loti de la famille des singes? On en discute avec tout le sérieux académique. Et, homme ou singe, est-on sûr que sa soumission à l'esclavage soit philosophiquement irrécusable?

Il est de bon ton de remarquer, côté philosophie et progrès, que sur ce genre de débats, les théologiens n'en finissent pas de traîner<sup>31</sup>, au contraire de la raison aux pieds ailés. Et si c'était faux? XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècle. La philosophie s'affirme, s'installe, domine. Elle s'intéresse à tout et notamment à l'homme. À l'homme en situation sociale, morale, politique. On cherchera en vain dans la littérature philosophique de ces trois siècles une extension nette, explicite jusqu'au continent noir, continent noir compris, de l'aire de l'humanité à cette triple souveraineté (monastique, domestique, politique) dont l'unité fait l'homme pleinement reconnaissable comme tel. Les philosophes savent, parce qu'ils se renseignent, s'informent, lisent et que l'ordinaire de la traite et de l'esclavage n'a jamais été un secret — il n'y avait aucune raison d'avoir honte, d'occulter la vaste entreprise agricole et commerciale. Il arrive bien à tel d'entre eux de verser une larme, voire deux, sur les massacres perpétrés par les Espagnols aux Amériques. On ira même jusqu'à joliment helléniser «le bon sauvage». Mais la traite ne rencontre que l'indifférence de la philosophie. Et l'émotion provoquée par la situation des Noirs «traités» ne résulte pas de leur esclavage mais de l'inutilité de quelques écarts sadiques des maîtres, qui s'y ajoutent. Les Lumières relèguent la théologie chrétienne et ses références dans la poubelle du «pré-jugé». Brille enfin de tout son éclat le soleil de la raison. L'origine de l'homme n'est plus dans la Genèse mais dans les lieux que lui assigne la

Malagón Barceló (dir. publ.), *Código negro carolino o Código negro español*, Santo Domingo, Taller, 1974. Voir aussi M. Lucena Salmoral, *op. cit.*

30. Bonheur chrétien de l'esclave noir; premiers articles du Code noir et totalité du *Código negro carolino*.

31. Pour les raisons évoquées plus haut, les théologiens, ne s'intéressant par métier qu'à l'économie de salut, n'ont aucun mal à inclure les Noirs dans l'humanité parfaitement accomplie, ce qui ne les met pas à l'abri de l'effet «esclavagisant» de l'économie de pouvoir et d'identité.

science. Or la science divise, ordonne, hiérarchise. Et les savants de l'éblouissante saison des Lumières inventent la merveille de la hiérarchisation des races. Au sommet, le Blanc, étalon de beauté, d'ordre, de vertu. À la base, tout en bas, se battant avec le singe qui veut en être aussi, le Noir, étalon de laideur, de désordre, de vice. Entre le sommet et la base, tous les dégradés qu'on voudra bien répertorier. La philosophie des Lumières vénère la science. Les dégradés anthropologiques et progressivement — ou dégressivement — animalisants, la science les impose, les philosophes se les approprient. La Genèse disait que l'homme est accompli partout où il est. Les Lumières disent que des hommes ont dégénéré — et noirci à proportion — mais envisagent que les Noirs puissent blanchir (le vice redevenir vertu, le désordre harmonie, la laideur beauté) parce que l'homme n'est pas accompli d'un coup, mais perfectible. La dégénérescence (Buffon<sup>32</sup>) des Noirs est le résultat d'un accident historique qu'on ignore et d'une détermination géographique qu'on connaît bien.

Les réglementations de l'esclavage des Noirs tiennent compte, avec quelle générosité, de ce rabaissement au rang d'animal. Elles le bloquent. Et on assistera au scandale suprême de la légitimation du Code noir par Montesquieu dont les conseils pour maintenir et améliorer l'efficacité de l'esclavage des Noirs aux Amériques se formalisent en mesures d'un cynisme que le Code noir lui-même n'avait pas envisagé<sup>33</sup>. Nous entendrons Jean-Jacques Rousseau pourfendre l'esclavage gréco-romain sans consacrer une demi-ligne à l'esclavage antillais, dont il n'ignore rien. Voltaire se gaussera les jours pairs de la bêtise des Blancs qui réduisent en esclavage les Noirs, fustigera les jours impairs la férocité des Blancs, touchera éventuellement des dividendes de la traite des Noirs, que les échéances tombent en jour pair ou impair. Diderot et Raynal auront les mêmes réactions pendulaires et passeront à la caisse, et Condorcet rêve tout haut, pour en finir avec l'esclavage, d'un moratoire de soixante-dix ans minimum et du jour où les Noirs blanchiront<sup>34</sup>.

32. Ce qui précède porte le sceau de son autorité scientifique, indiscutée chez les philosophes de son temps.

33. Le Code noir ne donne pas droit de vie et de mort au maître. Montesquieu envisage la chose avec une élégante perfidie. Si la loi permet au maître d'ôter la vie à son esclave, « c'est un droit qu'il doit exercer comme juge, et non pas comme maître; il faut que la loi ordonne des formalités, qui ôtent le soupçon d'une action violente » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XV, chap. 17).

34. Condorcet (sous pseudonyme), *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* (analyse de ce texte dans *Les misères des Lumières* de L. Sala-Molins, *op. cit.*).

Tournons-nous vers la philosophie anglaise? Peine perdue. La raison, émancipée en Angleterre aussi de la tutelle théologique, hiérarchise les hommes et précipite les Noirs au voisinage des singes. Même chose en Allemagne, quand la philosophie s'en mêle<sup>35</sup>. L'Espagne n'a pas de « philosophies ». Et ses théologiens-juristes (Victoria, Suarez, de Soto), qui refondaient dès le XVI<sup>e</sup> siècle le droit international, légitimaient dans la foulée les entreprises de colonisation et de mise en esclavage.

Je schématise encore au prix de quelques redites :

- il y a des races qui se hiérarchisent selon le niveau de perfection atteint ;
- cette hiérarchisation est une donnée de la nature relevée par la science qui ne peut décrire les événements par lesquels les « races inférieures » en sont où elles en sont ;
- le manque d'humanité chez les races inférieures par rapport à la race blanche va se comblant par le fait d'une proximité de plus en plus accentuée avec l'« étalon » ;
- les races non blanches ont dégénéré à partir de la « blanchitude » ;
- au point le plus éloigné du modèle blanc et faisant des coudes avec l'orang-outan pour se dégager de son animalité qui le tente, le plus dégénéré de tous, le Noir ;
- ouvrons Aristote : la relation entre le maître et l'esclave est parfaite pour tous les deux ;
- Aristote est scandaleux parce que les « barbares » qu'il réduit à l'esclavage « naturellement » n'en sont pas moins des Blancs. Revisité pour les besoins de la modernité, Aristote légitime la soumission du Nègre (presque une brute) au Blanc, étalon de l'humanité, aux avantages identiques de l'un et de l'autre ;
- à partir de là, rien ne s'oppose à la codification de l'esclavage des Noirs par les Blancs. La codification vaut réduction au rang d'animal ou chosification du Noir à son propre bénéfice (« *personam non habent, caput non habent* », dit-on en latin) puisqu'il pourra se comporter sans aggraver sa propre nature en obéissant tout simplement aux ordres du Blanc qui, lui, dispose d'un appareil rationnel en parfait état de marche.

La philosophie intervient donc pour :

35. Mais on trouvera là une remarquable sérénité chez Herder, le sans grade, et des jugements de valeur infâmes chez Kant, le géant. Les quelques pages consacrées au problème de la couleur des hommes par Kant dans sa *Géographie* montrent jusqu'à quel point le dogme de la « dégénérescence des races inférieures » faisait des ravages chez les plus grands (Kant, *Géographie*, trad. française, Paris, Aubier, 1999, p. 218-224).

- critiquer les férocités ponctuelles et inutiles ajoutées à la rigueur de l'esclavage;
- fixer le calendrier des progrès du Noir dans son hominisation progressive (sa « perfectibilité ») et dire le jour et l'heure où ce processus sera accompli;
- déterminer alors l'opportunité ou non de l'octroi aux esclavages noirs affranchis d'une personnalité pourvue de souveraineté politique ou de souveraineté domestique seulement.

Et qu'on ne nous chante plus jamais que cette philosophie portait en elle essentiellement, nécessairement, l'abolition de l'esclavage : elle portait la condamnation définitive et solennelle d'un statut du sujet blanc pouvant être qualifié de « servitude » ; elle portait en elle, comme le serpent dans l'œuf, la continuité de l'esclavage des Nègres, la soumission naturelle des Noirs à la raison, la force et le droit des Blancs. Les codes noirs diront avec une glaciale froideur ce que le complexe anthropologie-philosophie-épistémologie d'alors légitimait. D'où le silence des philosophes. D'où les arrangements et les compromis obscènes lorsqu'il leur arrive d'en parler.

On m'objectera quelques condamnations de quelque penseur de deuxième rang. Je rétorquerai que l'histoire de la philosophie me force à m'intéresser aux philosophes reconnus d'abord et surtout, sinon exclusivement. On m'objectera les algarades de quelque grand. Je répondrai en lisant calmement ce qui les précède et en découvrant le néant pratique qui les suit. Je lirai et relirai les repères essentiels de cette claudication plus que séculaire : de Montesquieu qui l'inaugure en disant aux puissants comment mieux tenir les esclaves noirs<sup>36</sup> à Hegel qui prétend la clore en évacuant l'Afrique noire du monde de l'esprit et en bénissant l'esclavage qui, seul, lui convient<sup>37</sup>.

Et après ? De Hegel aux abolitions ? L'économie dicte sa loi. La même économie qui avait organisé la traite constate que l'esclavage n'est plus rentable. Elle le dit et le prouve. Le droit, à contrecœur, s'incline. Disparaît-il ? Il plie bagage pour sévir ailleurs, porté par une idéologie renouvelée. Et tout comme les codes noirs « photographiaient » la volonté des princes blanco-bibliques, les abolitions, préludes aux abominables « codes de l'indigénat », photographiaient les intérêts nouveaux d'une économie nouvelle.

36. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XV, chap. 11-18.

37. Hegel, *La raison dans l'histoire*, chap. « Afrique ».

## Bilan

Que théologie et philosophie soient en guerre ou en armistice (parce que, pour la beauté de la raison, elles ne sauraient être en paix), elles se donnent la main lorsqu'il s'agit de traduire en droit le rabaissement à l'animal du Noir, l'une et l'autre lui entrouvrant, au bon plaisir des Blancs, la porte d'accès à une « liberté acquise » qui doit rester, sur le plan idéologique — et le droit s'y emploiera —, infiniment distincte de la « liberté naturelle » des Blancs<sup>38</sup>. Au milieu de ce mortier de philosophies et théologies à pelletées égales, gâché par l'eau stagnante de la mare de l'idéologie, on enfoncera le pieu des codes noirs. L'ensemble durcira et tiendra jusqu'au jour où les révoltes d'esclaves pour une part et pour commencer, l'économie et, dans la foulée, une certaine « laïcisation » de l'esprit des Blancs pour une autre part parviendront à oxyder le pieu dans le gâchis. Après quoi, il faudra encore des décennies (nous frôlerons la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) pour que, cassée la machine juridique qui rabaisait le Noir au rang d'animal, le crime cesse définitivement. L'idéologie aura évolué. Théologie, philosophie et droit inaugureront, au même moment où ils auront enterré les codes noirs, la rhétorique de légitimation des chevauchées européennes en Afrique. Le blanco-biblisme n'arrache plus les Noirs de leur sol. Il n'y a plus d'« esclaves », il n'y a que des « indigènes ». Le blanco-biblisme délaye un peu sa soupe idéologique et asservit le Noir chez lui, à l'exacte verticale de son soleil à lui. Au nom des Lumières, au nom de la mission de civilisation et, c'est à rappeler, du réconfort moral dû aux « pauvres Nègres », les « codes de l'indigénat » remplacent les codes noirs.

Il faudra des révoltes constantes, des faits d'armes sans nombre et il faudra la fin de la seconde guerre mondiale pour que les Blancs octroient sur le papier aux Noirs cette triple souveraineté (monastique, domestique, politique) dont l'unité pleine caractérise la pleine humanité.

Cependant, la théologie prie, le droit tousse. Et la philosophie (pas celle des maudits, mais celle des universités et de leurs programmes)? Inutile de la chercher sur la brèche, dans les tranchées, à la bataille : elle est dans le boudoir.

38. Code noir, art. 57-59.

# Las Casas et les Noirs : quels problèmes ?\*

par Nestor Capdevila\*\*

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la position de Las Casas à l'égard des esclaves noirs a été mise en cause. Le problème est apparemment historique. Mais le débat a immédiatement pris la forme d'un procès. On ne se contente pas de savoir ce qu'a fait Las Casas. On l'accuse d'avoir encouragé et même introduit l'esclavage des Noirs en Amérique (De Pauw) ou on le défend en montrant que l'apôtre des Indiens ne pouvait avoir une pareille idée (Grégoire). C'est la question de l'innocence ou de la culpabilité de Las Casas qui est posée. Mais l'attitude de l'accusation et de la défense nous oblige à élargir la discussion au-delà ou en deçà du problème moral. Reprocher à Las Casas son inconséquence ou se scandaliser d'un pareil soupçon, c'est dire qu'il serait étonnant qu'il ne soit pas un défenseur des Noirs et que l'on s'attend à une position identique à l'égard des Noirs et des Indiens. Le point commun à l'accusation et à la défense est en effet de croire que les principes qui ont permis la défense des Indiens sont incompatibles avec l'acceptation de l'esclavage des Noirs. L'étonnement et les attentes qui s'expriment dans la forme prise par la discussion suggèrent que le problème de la position de Las Casas à l'égard de l'esclavage des Noirs n'est pas simplement historique et moral. Il convient de préciser ici cette autre dimension du problème.

\* Ce texte a été auparavant publié dans le volume suivant : Zoungbo Lavou (Victorien, dir. publ.), *Las Casas face à l'esclavage des Noirs : vision critique du onzième remède (1516)*, Perpignan, Marges 21/CRILAVP/Université de Perpignan, 2001. Nous remercions M. Lavou d'avoir aimablement autorisé cette nouvelle publication.

\*\* Maître de conférences de philosophie politique, Université Paris-X, Nanterre (France).

La base de toute discussion est évidemment l'établissement des faits<sup>1</sup>. Isacio Perez Fernández peut négliger d'examiner les discussions du début du XIX<sup>e</sup> siècle, y compris la position d'un défenseur de Las Casas comme Grégoire, parce que leur base empirique est insuffisante. Aujourd'hui, il est possible de trancher le débat.

Comme l'a montré l'historien dominicain, l'ensemble de la documentation sur le développement de l'esclavage des Noirs et les interventions de Las Casas prouve que les accusations portées contre lui par De Pauw et souvent reprises par la suite sont infondées. Las Casas n'est responsable ni de l'esclavage des Noirs, ni de leur déportation en Amérique, ni de la traite, ni de leur traitement inhumain, car ces pratiques ont été introduites avant lui et sans lui. Il est vrai qu'il a demandé le transfert d'esclaves noirs de Castille pour le bien des colons pauvres et, surtout, pour soulager les Indiens. Il a également approuvé l'importation à grande échelle d'esclaves noirs *bozales* (provenant directement d'Afrique), conformément à la demande des hiéronymites de Saint-Domingue et Zuazo (février 1518)<sup>2</sup>, qui a marqué le début de la traite transatlantique<sup>3</sup>. Mais, d'un côté, l'usage d'esclaves noirs d'origine infidèle, vaincus dans une guerre considérée comme juste ou bien capturés par les musulmans et achetés par les chrétiens, est une pratique ancienne unanimement considérée comme légitime. De l'autre, quand Las Casas a compris que les esclaves noirs *bozales* étaient asservis par les Portugais sous des formes inédites et tout aussi injustes que celles des Indiens<sup>4</sup>, il s'est repenti d'avoir conseillé leur importation et il a radicalement condamné cette pratique « car [à partir de ce moment], il les a toujours tenus pour injustement et tyranniquement faits esclaves car la même raison est valable pour eux comme pour les Indiens<sup>5</sup> ». Il est vrai que la pratique militante n'a pas été à la hauteur de la condamnation théorique. Mais lorsqu'on replace ces quelques lignes au cœur du silence total des Européens

1. En parlant de la discussion de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début XIX<sup>e</sup> siècle, Manuel José Quintana notait que « la décision du doute aurait dû dépendre des documents authentiques de la période concernée, qu'aucun des adversaires ne pouvait consulter » (cité par I. Perez Fernández, *Bartolomé de Las Casas. ¿Contra los negros?*, Salamanca, San Esteban, 1995, p. 55).

2. *Ibid.*, p. 92, 184-186 et 238-239.

3. I. Perez Fernández, *Fray Bartolomé de Las Casas. De defensor de los Indios a defensor de los Negros*, Salamanca, San Esteban, 1995, p. 56-57.

4. « Il est parvenu à savoir que la captivité des Noirs était aussi injuste que celle des Indiens » (*Historia de las Indias*, III, 129, p. 2324; nous citons toujours l'édition des *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989-1992).

5. *Historia de las Indias*, III, 102, p. 2191.



du XVI<sup>e</sup> siècle sur l'esclavage des Noirs et lorsqu'on sait ce que Las Casas a dit de la conquête espagnole, on mesure leur portée historique, morale et politique. Ce repentir, souvent jugé tardif, est en fait historiquement précoce.

Malgré la force de cette démonstration, la faiblesse de la base empirique des discussions du début du XIX<sup>e</sup> siècle ne justifie pas un oubli total. Elles nous permettent de prendre conscience d'une autre dimension du problème posé par la question de l'esclavage des Noirs chez Las Casas. Il est certain que Grégoire et Gregorio Funes n'auraient pas abordé le problème de cette manière s'ils avaient réellement connu tous les faits. Grégoire nous fait part du témoignage d'un érudit qui a lu le manuscrit de son *Historia de las Indias* et qui n'a trouvé aucun élément pour accuser Las Casas d'une position hostile aux Noirs. Si ce lecteur avait été plus scrupuleux, il aurait pu bouleverser immédiatement les données du problème. L'aveu et le repentir de Las Casas prouvent que Grégoire a tort de soupçonner Herrera de ne pas être un historien digne de foi, alors qu'il reprend fidèlement les propositions de Las Casas dans son *Historia de las Indias*<sup>6</sup>. Mais, par ailleurs, la condamnation sans appel de l'esclavage des Noirs *bozales* contredit les conclusions de Gregorio Funes. Il est donc certain que, sur un plan historique, ce déficit empirique invalide l'argumentation des deux intervenants. Toutefois, si l'on se place dans une perspective philosophique, il fait tout l'intérêt de ces textes. À défaut de pouvoir s'appuyer sur une documentation suffisante, ils doivent explorer les possibilités théoriques fondées sur les principes chrétiens de Las Casas. En ce sens, ils permettent d'éclairer la logique des concepts à l'œuvre dans la position du problème.

Comment s'organise la défense de Las Casas par Grégoire ? Il utilise plusieurs arguments. D'abord, il exploite les documents dont il dispose. Il s'agit de textes de Las Casas et d'un certain nombre d'écrits et de témoignages. Sa stratégie consiste à isoler le texte d'Herrera. Son accusation n'a pas d'équivalent chez les nombreux adversaires que Las Casas s'est créés par sa critique. Or Sepúlveda aurait eu tout intérêt à exploiter ce fait car il aurait pu mettre Las Casas en contradiction avec lui-même<sup>7</sup>. Le silence de Sepúlveda est significatif et témoigne de l'impossibilité de retourner contre Las Casas ses propres principes. Nous touchons maintenant à l'argument fondamental de Grégoire. Il ne croit pas en l'accusation d'Herrera parce que

6. I. Perez Fernández, *¿Contra los negros?*, *op. cit.*, p. 48-53.

7. « Apologie de Don Barthélemy de Las Casas », dans J. A. Llorente, *Œuvres de Las Casas, évêque du Chiapas*, Paris, Éd. J. A. Llorente, 1822, p. 349.

Las Casas n'était pas « capable de s'écarter des principes qu'il avait si bien développés<sup>8</sup> » : « À qui persuadera-t-on que la peau noire des hommes nés dans un autre hémisphère ait été pour lui un motif de les livrer à la cruauté des maîtres, lui qui toute sa vie revendiquera les droits des peuples sans distinction de couleur ? Les hommes à grand caractère ont un ensemble de conduite qui ne se dément pas ; leurs actions et leurs principes sont à l'unisson<sup>9</sup>. » Las Casas a défendu les Indiens parce qu'il était, « comme tous les bienfaiteurs du genre humain », un esprit religieux : « Il voyait dans les hommes de tous les pays, les membres d'une famille unique, obligés de s'aimer, de s'entraider et jouissant de mêmes droits<sup>10</sup>. » Les conceptions politiques de Las Casas sont la conséquence de ces principes. Ainsi, malgré ses considérations empiriques sur la documentation, l'argumentation de Grégoire est fondamentalement *a priori*. Étant donné les principes religieux de Las Casas, il est impossible qu'il ait pu favoriser l'esclavage des Noirs. Cet argument éclaire la nature de l'opposition entre Grégoire d'une part et De Pauw et Robertson d'autre part. Selon ceux-ci, Las Casas serait victime d'une contradiction. D'un côté, il soutient l'illégitimité de la conquête de l'Amérique et de l'esclavage des Indiens ; de l'autre, il légitime l'esclavage des Noirs. Mais cela revient à dire que, pour eux comme pour Grégoire, ce qui est vrai pour les Indiens est vrai *a priori* pour les Noirs<sup>11</sup>. La logique des arguments antilascasiens et prolascasiens repose sur les mêmes présupposés. Leur désaccord porte sur l'existence de la contradiction et non sur le fait qu'une éventuelle défense de l'esclavage des Noirs serait une contradiction.

Aujourd'hui, même un lecteur chrétien ne peut pas être totalement convaincu par cette argumentation car il sait que la réalité était plus complexe. Mais le plus curieux n'est pas que Grégoire ait cru que cet argument

8. *Ibid.*, p. 351.

9. *Ibid.*, p. 353.

10. *Ibid.*, p. 349-350.

11. Pour De Pauw, « par la dernière bizarrerie dont l'esprit humain soit capable, [Las Casas] composa un grand nombre de mémoires pour prouver que la conquête de l'Amérique était une injustice atroce, et imagina en même temps de réduire les Africains en servitude pour leur faire labourer un pays si injustement conquis » (cité par don Servando Mier, « Lettre à Grégoire », dans J. A. Llorente, *op. cit.*, p. 399) ; Cisneros « avait senti combien il était injuste de réduire une race d'hommes en esclavage en délibérant sur les moyens de rendre la liberté à une autre. Mais Las Casas, inconséquent comme le sont les esprits qui se portent avec une impétuosité opiniâtre vers une opinion favorite, était incapable de faire cette réflexion. Pendant qu'il combattait avec tant de chaleur pour la liberté des habitants du Nouveau Monde, il travaillait à rendre esclaves ceux d'une autre partie » (*ibid.*, p. 411-412). Manuel José Quintana résume l'accusation en parlant de « contradiction dans ses principes et d'étroitesse dans ses vues » (cité par I. Perez Fernández, *¿Contra los negro?*, p. 54).

puisse être suffisant mais qu'il ne se soit pas rendu compte que ce qu'on reprochait à Las Casas, la complicité avec l'esclavage des Noirs, pouvait l'être à son égard également. Grégoire remarque lui-même que Las Casas «se trouvait avec [les *encomenderos*] dans les mêmes rapports que les amis des Noirs en France il y a quelques années avec les planteurs<sup>12</sup>». La Société des amis des Noirs a défendu les Noirs réduits à l'esclavage dans les colonies françaises. Mais elle n'a pas pour autant milité pour l'abolition immédiate de l'esclavage. Grégoire a considéré que l'abolition imposée à la Convention par les esclaves révoltés des Antilles et par les contraintes des guerres impérialistes était une mesure «désastreuse» car «elle était en politique ce qu'est en physique un volcan<sup>13</sup>». La politique des Amis des Noirs était de tolérer l'esclavage le temps de préparer les Noirs à la liberté qui leur était pourtant due par nature. Comme l'a déclaré Condorcet à la veille de la Révolution (parlant des esclaves noirs), «quelle que soit la cause qui les a rendus incapables d'être hommes, ce que le législateur leur doit, c'est moins de leur rendre des droits que d'assurer leur bien être<sup>14</sup>». Si les principes religieux de la Société des amis des Noirs étaient compatibles avec la tolérance, même temporaire, qu'elle ait été pédagogique ou tactique, de l'esclavage des Noirs, pourquoi est-il impossible *a priori* que Las Casas ait pu en faire autant? L'argument *a priori* de Grégoire est donc une tentative de refouler la possibilité que les principes universels du christianisme soient compatibles avec des positions antihumanistes et esclavagistes.

On peut maintenant comprendre le sens de l'intervention de Gregorio Funes<sup>15</sup>. Son but est de montrer que la position de Las Casas, décrite par Herrera, ne contredit pas nécessairement, et donc *a priori*, les principes. Cet argument commence par nier qu'Herrera ait porté une accusation contre Las Casas. Herrera regrette que la proposition de Las Casas d'autoriser les Castellans à importer des Noirs n'ait pas été adoptée car elle aurait eu de meilleures conséquences que l'établissement d'un monopole qui, en faisant augmenter le prix des licences d'importation, a limité les possibilités de favoriser l'installation de colons capables de remplacer le travail des Indiens par celui des Noirs. Prolascasiens et antilascasiens ont relu Herrera à partir d'une position antiesclavagiste anachronique. Le fondement de l'argumen-

12. *Op. cit.*, p. 353.

13. Cité par L. Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, p. 263.

14. Cité par L. Sala-Molins, *ibid.*, p. 272-273. Sur Condorcet, voir également L. Sala-Molins, *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*, *op. cit.*

15. «Réponse de Don Gregorio Funes à Grégoire», dans J. A. Llorente, *op. cit.*, p. 392.

tation de Gregorio Funes est donc *a posteriori*. Il constate le consensus esclavagiste de la chrétienté<sup>16</sup>. Il en déduit, premièrement, que personne n'a pu avoir l'idée d'accuser Las Casas de favoriser l'esclavage des Noirs<sup>17</sup> et, deuxièmement, qu'il l'a probablement fait conformément au témoignage d'Herrera. L'argumentation antilascasienne de De Pauw et celle, prolascasienne, de Grégoire ne sont possibles que dans un contexte historique où le principe de l'esclavage est devenu l'objet d'une contestation. En revanche, dans les conditions idéologiques du XVI<sup>e</sup> siècle, elles sont impossibles. Sepúlveda est silencieux car ses convictions esclavagistes le mettaient dans l'incapacité d'utiliser cet argument. Par ailleurs, le problème de l'esclavage des Noirs n'est pas l'objet de la discussion. « La véritable question ne consistait pas à savoir si Las Casas était coupable d'inconséquence, mais si ses principes étaient puisés dans les sources pures de la religion et de la nature. C'était là ce que Sepúlveda devait nier de toutes ses forces, et il le fit, en se taisant sur tout le reste. Voilà pourquoi son silence prouve une tactique plus habile que le mensonge attribué à Herrera<sup>18</sup>. » Évidemment, on peut penser que Sepúlveda aurait quand même eu intérêt à montrer l'inconséquence de son adversaire pour « discréditer la personne ». Mais la position de Las Casas sur la question indienne n'aurait pas été touchée pour autant. En fait, selon Gregorio Funes, Sepúlveda ne pouvait même pas avoir eu l'occasion de le faire puisque les Noirs et leur esclavage constituaient un problème différent<sup>19</sup>.

Il n'est pertinent ni de reprocher à Las Casas de ne pas avoir eu la même position à propos des Noirs et des Indiens, ni de vouloir établir la thèse inverse. Le problème n'est pas de savoir si ce qu'il dit à propos des Indiens contredit ce qu'il dit à propos des Noirs, mais si ce qu'il dit à propos des Noirs puis à propos des Indiens contredit ses principes religieux. Dans le premier cas, on suppose déjà résolue la question du rapport entre l'esclavage des Noirs et les principes, alors que c'est justement ce problème qui est en cause dans le second. C'est pourquoi Gregorio Funes « ne trouve aucune liaison immédiate » entre les principes de la pensée de Las Casas et la question du commerce des esclaves<sup>20</sup>. La liaison entre les principes et

16. « L'esclavage couvrait toutes les régions du monde catholique et les princes le permettaient sans que l'Église eût lancé contre lui ses justes anathèmes » (*ibid.*, p. 391).

17. « Tous ces auteurs étaient persuadés que le droit de faire des esclaves était légitime, ils ne pouvaient condamner Las Casas sans se condamner eux-mêmes » (*ibid.*, p. 385).

18. *Ibid.*, p. 386.

19. *Ibid.*, p. 388.

20. *Ibid.*, p. 389.

l'esclavage des Noirs doit être médiatisée par la question des conditions empiriques et juridiques de leur asservissement. On soulève alors de nouveaux problèmes d'ordre historique (comment les Noirs sont-ils réduits à l'esclavage?), géographique (quelle est la nature de l'Afrique?) et anthropologique (quelle est la nature des hommes vivant sur ces terres?). Or, l'Afrique était « presque inconnue » et rien n'était mieux prouvé dans l'histoire que « la haute antiquité de la servitude parmi les Africains [... et la] rareté de la liberté<sup>21</sup> ». Comme il était « ignorant des guerres et des usages des Africains, il [Las Casas] crut que l'acquisition de leurs esclaves était permise, comme celle des prisonniers des autres nations<sup>22</sup> ». Il n'est donc pas surprenant que Las Casas « ne découvrit dans cette partie du monde qu'une région immense, stérile, et dégradée par la nature, et dans les Nègres, des hommes voués aux travaux les plus durs<sup>23</sup> ». L'importation d'esclaves noirs vers « de meilleurs cioux » était « un acte de bienfaisance [...qui] les arrachait à ce tombeau<sup>24</sup> ».

Force est de constater que l'argumentation de Gregorio Funes contre Grégoire et De Pauw est tout à fait pertinente. Au fond, elle revient à dire que Las Casas pouvait ne pas être contre l'esclavage des Noirs pour la même raison qu'il ne s'opposait pas à la répression des hérétiques, des juifs et des morisques dont nous jugeons qu'ils ont pourtant réellement été opprimés. Si nous ne reprochons pas à Las Casas de ne pas défendre ces autres victimes de l'intolérance de l'Église catholique espagnole, alors nous n'avons aucune raison de rejeter *a priori* une éventuelle complaisance à l'égard de l'esclavage des Noirs puisqu'il existait un consensus historique en faveur de ces oppressions qui dépendaient de conditions historiques singulières. Un passage de son *Apologética historia* montre que Las Casas aurait pu développer des arguments anthropologiques susceptibles de favoriser l'esclavage des Noirs : « Dans les terres excessivement chaudes, les hommes sont noirs. Comme ils ont le corps noir et sec, la tête et les cheveux rugueux et laids et les membres également mauvais, les âmes sont touchées et suivent les mauvaises qualités du corps, les entendements étant faibles et les coutumes sauvages, bestiales et cruelles [...]. La cause et la raison de tout cela est la réverbération du soleil sur la tête selon un angle droit, plus importante que dans aucune autre région, la plus grande durée du jour par rapport à la nuit et la très

21. *Ibid.*, p. 392.

22. *Ibid.*, p. 396.

23. *ibid.*, p. 392.

24. *Ibid.*, p. 393.

grande chaleur de l'air. Cela est dit par Ptolémée<sup>25</sup>. » On peut avoir la tentation d'ironiser sur ce genre de texte, mais on aurait tort d'en sous-estimer l'importance théorique. Même si la position antiesclavagiste de Las Casas prouve qu'il n'a pas repris à son compte ce rabaissement des Noirs au rang d'animaux, il est important de se rendre compte qu'il s'agit d'une possibilité théorique ouverte par les présupposés anthropologiques et géographiques pluriséculaires qu'il partage avec ses contemporains, avec les Anciens et même avec une partie des Modernes<sup>26</sup>. Il n'y a donc aucune nécessité théorique *a priori* pour que le rapport de la condition anthropologique des Noirs aux principes universels chrétiens soit identique à celui des Indiens.

Cela dit, Gregorio Funes n'exclut pas que Las Casas ait pu être contre l'esclavage des Noirs. Il se réfère à son *Traité sur les Indiens faits esclaves*. Il souligne plus particulièrement l'idée que l'infidélité des Indiens est une raison suffisante pour croire à l'illégitimité de leur réduction à l'esclavage et de l'achat de ces esclaves par les chrétiens<sup>27</sup>. Même s'il y a des esclaves indiens légitimes, nous sommes dans l'impossibilité de trancher empiriquement la

25. *Apologética historia sumaria*, Mexico, Edmundo O'Gorman, 1967, 29, p. 409-410.

26. Au cours de cette discussion, il est utile de garder en mémoire ce texte de Montesquieu : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement : l'esclavage y choque la raison ; et le maître y étant aussi lâche à l'égard de son prince que son esclave l'est à son égard, l'esclavage civil y est encore accompagné de l'esclavage politique. Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature ; et ce qu'il dit ne le prouve guère. Je crois que, s'il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler. Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre nature, quoique, dans certains pays, il soit fondé sur une raison naturelle ; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes les rejettent, comme le pays d'Europe où il a été si heureusement aboli. Plutarque nous dit, dans sa vie de Numa, que, du temps de Saturne, il n'y avait ni maître, ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge » (*De l'esprit des lois*, XV, 7). En résumé, dans l'absolu, l'esclavage est en contradiction avec la nature, la raison et le christianisme. Mais il n'est pas contradictoire que, sous certains climats, il redevienne légitime à leurs yeux. Sur la position de Montesquieu relative à l'esclavage des Noirs, voir L. Sala-Molins, *Le Code noir...*, *op. cit.*, p. 221-237.

27. « Entre les Indiens mexicains et en Nouvelle Espagne, il y avait beaucoup de formes illicites de faire des esclaves, étant donné qu'ils n'avaient pas la connaissance du vrai Dieu et la nouvelle évangélique qui ne consent ni ne permet une chose illicite et maculée de péché » (*Traité sur les Indiens faits esclaves*, Paris, Julliard, 1970, p. 231). En 1546, Vitoria adopte la position inverse : « Les Portugais ne sont pas obligés d'enquêter sur la justice des guerres entre les barbares. Il suffit qu'il soit esclave de droit ou de fait, et moi je l'achète aussitôt » (lettre à Bernardino de Vique, *Relecciones sur les Indiens et le droit de guerre*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. 23).

question. Dans le doute, les chrétiens doivent se garder de pratiquer ce commerce et les libérer immédiatement<sup>28</sup>. Pour Gregorio Funes, cet argument est la « preuve [...] la plus catégorique que puisse fournir la doctrine de Las Casas pour conclure qu'une âme nourrie dans ces sentiments ne pouvait conseiller un pareil commerce tel que celui des Africains, si évidemment conforme à celui des Indiens esclaves, qu'il proscrivait comme infâme, cruel et criminel<sup>29</sup> ». Gregorio Funes a raison d'attirer l'attention sur l'argumentation *a priori* de Las Casas contre l'esclavage des Indiens. Mais son exploitation est moins convaincante. D'une part, cet argument ne concerne pas les Indiens et les Noirs directement réduits à l'esclavage par les chrétiens, mais seulement les esclaves faits par les infidèles. Il ne permet donc pas de répondre aux reproches d'avoir encouragé la traite des Noirs pratiquée par les chrétiens. D'autre part, Gregorio Funes l'a oublié à la fin de son intervention lorsqu'il disculpe Las Casas en raison de son ignorance des réalités africaines<sup>30</sup>. La force de l'argument contre l'esclavage des Indiens est d'être *a priori*. Il est inutile d'attendre une connaissance des faits pour condamner toute complicité chrétienne avec cet esclavage. Il suffit de prendre acte de l'infidélité. Il faudrait donc conclure que Las Casas devrait être contre l'utilisation d'esclaves noirs d'origine africaine acquis par les Espagnols (*ladinos*), sauf s'ils sont acquis à la suite d'une guerre juste. En revanche, l'utilisation d'esclaves faits par les chrétiens pourrait être *a priori* légitime puisque, si ceux-ci agissent en chrétiens, ils n'ont pu entreprendre qu'une guerre juste<sup>31</sup>. À la différence de l'esclavage d'origine infidèle, la condamnation de l'esclavage pratiqué par les Portugais (*bozales*) présuppose la connaissance précise des faits.

On résumera ainsi cette lecture de Gregorio Funes. Premièrement, Las Casas ne devait pas être *a priori* hostile à l'esclavage des Noirs et à leur utilisation. Deuxièmement, sa condamnation de l'esclavage pratiqué par les infidèles devrait aboutir à la condamnation *a priori* de l'usage d'esclaves d'origine infidèle et à la demande de leur libération. Troisièmement, la condamnation de l'esclavage pratiqué par des chrétiens ne pouvait être qu'*a posteriori*. Le problème posé par l'esclavage des Noirs chez Las Casas ne se réduit donc pas à un problème empirique de documentation. Il fait égale-

28. *Traité*, p. 253.

29. *Ibid.*, p. 390.

30. « Quelle fut donc la cause de ce silence ? Nous n'avons d'autre réponse à faire si ce n'est qu'ignorant les guerres et les usages des Africains, il crut que l'acquisition de leurs esclaves était permise, comme celle des prisonniers des autres nations » (*op. cit.*, p. 396).

31. C'est le point de vue de Vitoria.

ment intervenir une interprétation de la nature de l'universalisme. Grégoire et ses adversaires présupposent que les principes universels du christianisme ne peuvent pas ne pas entraîner, sans contradiction, la condamnation de toutes les oppressions. En revanche, Gregorio Funes montre que ces principes ne sont pas, malgré les apparences, doués d'une pareille radicalité.

L'examen de l'argumentation de Perez Fernández aboutit à la même conclusion. Apparemment, le point de vue de l'historien dominicain est fondamentalement empirique. Premièrement, à la différence de ses prédécesseurs<sup>32</sup>, il dispose d'une documentation qui n'est peut-être pas sans lacunes mais à laquelle rien d'important ne manque<sup>33</sup>. Deuxièmement, il exploite la distinction « capitale<sup>34</sup> » entre esclaves *ladinos* et *bozales*. La combinaison de ces deux facteurs montre que Las Casas a seulement demandé l'importation d'esclaves noirs *ladinos*. Or, la légitimité de leur servitude ne faisait de doute pour personne<sup>35</sup>. Il a approuvé l'importation de Noirs *bozales* mais, dès qu'il a connu les conditions injustes de leur réduction à l'esclavage par les Portugais, il s'est repenti et les a défendus<sup>36</sup>. Sous cette forme, l'argumentation de Perez Fernández est *a posteriori*. Elle consiste à prendre acte des faits attestés par la documentation (la chronologie du développement de la traite et des interventions de Las Casas, la différence d'origine des esclaves) en tenant compte de la forme historique de la conscience des chrétiens (l'acceptation de la légitimité du principe de l'esclavage des Noirs *ladinos*). Apparemment, Perez Fernández se limite au traitement des problèmes historiques et moraux. En fait, il intervient aussi dans la troisième question. Il n'est peut-être même pas exagéré de dire que pour le chrétien qu'est aussi l'historien, cette dernière question est la plus importante. En effet, la démonstration de l'innocence de Las Casas revient à établir l'incompatibilité du « pur esprit chrétien » incarné par le dominicain avec cette injustice alors que son acceptation par la chrétienté pourrait faire croire le contraire. Le repentir de Las Casas et l'explication de son aveuglement par des causes conjoncturelles (le manque d'information) prouvent qu'il y a bien contradiction. Las Casas était en possession des principes et les chroniques portugaises lui ont donné les faits. Las Casas n'a fait que les juger « à partir des mêmes principes éthiques et chrétiens qu'il utilise tout

32. I. Perez Fernández, *¿Contra los negros?*, *op. cit.*, p. 53.

33. *Ibid.*, p. 69.

34. *Ibid.*, p. 164.

35. *Ibid.*, p. 244-248.

36. *Ibid.*, p. 184-186 et 248-252.



au long de son *Historia de las Indias*<sup>37</sup>. Le « vrai » christianisme est « sauvé » par l'intermédiaire de Las Casas : « il a ouvert les yeux et a vu<sup>38</sup> » ce que tout chrétien aurait dû « voir » et que, de manière totalement incompréhensible, il n'a pas « vu ». La métaphore de la vision montre qu'il existe une « évidence » de cette injustice aux yeux du « vrai » christianisme. Cette lecture est donc circulaire. Parler d'un « aveuglement » dont les causes sont contingentes, c'est présupposer l'incompatibilité de principe entre le « pur esprit chrétien » et la traite des Noirs. La problématique de la vision présuppose ce que l'on cherche à établir en innocentant Las Casas. Le consensus esclavagiste pluriséculaire de la chrétienté à l'encontre des Noirs se réduit alors au fait énigmatique que les chrétiens, et surtout ceux qui procédaient directement à ce commerce ou qui soulageaient les Noirs comme Sandoval, n'ont pas ouvert les yeux et, souvent, n'ont pas vu ce qu'ils avaient sous les yeux<sup>39</sup>. En fait, il est beaucoup plus simple de supposer que si tant de chrétiens n'ont pas « vu » cette injustice pendant si longtemps, c'est qu'il n'y a pas d'« évidence » pour le christianisme.

La position de Perez Fernández est donc ambiguë. Il utilise la démarche *a posteriori* de Gregorio Funes dans la perspective d'une défense de la thèse *a priori* de Grégoire grâce à la métaphore de la vision et de l'aveuglement. D'un côté, cette argumentation reconnaît la limitation historique de la conscience chrétienne en fonctionnant dans le cadre de la distinction entre *ladinos* et *bozales*. De l'autre, elle la conteste radicalement par l'apologie d'un homme qui a critiqué la conscience commune à l'aide des principes évangéliques. Or, ce deuxième point ne peut manquer de réagir sur le premier. Si la critique lascasienne de la conquête (ou de l'esclavage des Noirs *bozales*) n'avait pas eu lieu, alors nous pourrions considérer comme normal et inévitable que personne n'ait dépassé la conscience commune et rejeter comme un défaut de sens historique l'étonnement devant un pareil silence. La reconnaissance de la singularité et de la force de la critique de Las Casas rend, *a priori*, insatisfaisante la thèse qu'en homme de son temps il ne pouvait qu'adopter le point de vue partagé par tous les autres chrétiens. L'idée qu'il a défendu les Indiens conformément à la vérité universelle des

37. I. Perez Fernández, *De defensor de los Indios a defensor de los Negros*, *op. cit.*, p. 145 ; voir également p. 134.

38. I. Perez Fernández, *¿ Contra los negros?* , *op. cit.*, p. 183.

39. « Je me demande : comment expliquer que le père Las Casas ait eu une telle conscience mais pas les autres ? Je ne vois pas d'autre explication que la suivante : il y a eu un moment où il a ouvert les yeux, où il a vu tandis que les autres restèrent dans leur aveuglement » (*ibid.*, p. 183) ; voir également p. 167.

principes chrétiens nous fait attendre qu'il en sera de même dans le cas des Noirs. Une fois Las Casas reconnu comme le défenseur des Noirs *bozales*, on s'attend à ce qu'il devienne aussi celui des *ladinos*. Évidemment, la difficulté ne s'épuise pas avec le cas des Noirs. Il est tout aussi légitime de s'étonner qu'il n'ait pas défendu tous ceux que nous jugeons opprimés par l'Espagne (hérétiques, juifs, morisques) et qui furent soumis par la violence ou convertis de force. La réponse, dira-t-on, est dans les textes de l'époque. Il s'agit d'infidèles, ennemis de la foi chrétienne. Mais quand on la replace dans le contexte de la discussion ouverte par notre interrogation sur le problème de l'esclavage des Noirs, elle n'est plus satisfaisante. Nous sommes *a priori* embarrassés à l'idée que Las Casas ne soit pas le défenseur théorique et pratique de tous les Noirs comme il l'est de tous les Indiens, alors qu'il s'agit bien de deux cas différents : l'Afrique n'est pas l'Amérique, le Portugal n'est pas l'Espagne ; le rabaissement des Noirs au rang d'animaux est ancien alors que les Indiens sont une humanité récemment « découverte ». Maintenant, l'interrogation sur les limites de l'humanisme de Las Casas n'est plus réductible au problème de l'évaluation morale de son action. Elle est la traduction d'une contradiction interne au christianisme. D'un côté, on soutient qu'il y a une incompatibilité radicale entre les principes chrétiens et l'esclavage. De l'autre, on reconnaît que ces principes ont pu le légitimer. Par ce questionnement, on exprime à la fois notre croyance en la pureté du principe, c'est-à-dire son incapacité à légitimer le mal, et la reconnaissance de sa capacité à le faire.

La question historique de la position de Las Casas à l'égard de l'esclavage des Noirs et la forme de notre interrogation posent le problème de l'ambivalence idéologique du christianisme. Pour en prendre conscience, le plus simple est d'exposer l'aporie théologique sur la question du mal. L'analyse du péché de l'ange par Augustin montre que la cause de la volonté mauvaise ne peut être que déficiente car tout ce qui existe, étant créé par Dieu, est bon. Faire le mal ne consiste pas à choisir une chose qui serait mauvaise mais à se détourner de ce qui est supérieur<sup>40</sup>. La capacité de pécher n'est pas l'expression de la nature de la créature pécheresse mais de la différence entre la créature et le Créateur qui, à proprement parler, ne constitue aucune réalité<sup>41</sup>. Saint Anselme résume ainsi cette conception du

40. *La Cité de Dieu*, XII, 6, p. 167.

41. Voir également Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q.63, a.1 et s.4; *Somme contre les gentils*, III, 109.

mal : « Le mal que nous croyons être néant<sup>42</sup>. » Le rôle de l'argumentation théologique et philosophique est de donner un sens à cette proposition qui a toutes les apparences d'un non-sens. Le mal est la corruption d'une nature intrinsèquement bonne et préexistante ou la privation de ce qui est dû à une créature. L'impression de non-sens est dissipée car si, comme le dit Denys, « le mal n'est ni un existant, ni un bien », il n'est pas non plus « du non-être pur et simple » mais une privation<sup>43</sup>.

Malgré toute l'habileté du théologien, l'idée que le mal est néant est difficile à admettre car, en admettant que le péché de l'ange ne soit que déficience, le démon qui nous tente jusqu'à l'instant de notre mort est bien, théologiquement, une réalité. Autrement dit, la déficience se traduit toujours par un état du monde. L'action du péché est un événement pleinement positif qui doit être intégré dans le gouvernement providentiel du monde, par opposition au péché qui n'est que déficience<sup>44</sup>. Il est alors impossible d'échapper totalement à la théodicée. Il faut harmoniser cette absence présente dans les choses avec le principe de toute réalité. La déficience de certaines créatures fait partie de la perfection du monde au même titre que l'incapacité de pécher de Dieu, car « la perfection de l'univers requiert qu'il y ait inégalité entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté s'y trouvent réalisés<sup>45</sup> ». La déréalisation du mal n'est pas complète. Il ne se trouverait pas dans les choses s'il était un pur néant<sup>46</sup>. Il est donc difficile d'éviter cette oscillation entre la théologie<sup>47</sup> et la théodicée<sup>48</sup> ainsi que des formulations ambiguës<sup>49</sup>. Elles sont impliquées par la décision, théologiquement fondée et strictement rationalisée, de traiter les choses qui nous

42. Laurent Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 25.

43. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q.48, a.3 et a.2, s.1.

44. *Ibid.*, I, q.49, a.2, s.2.

45. *Ibid.*, I, q.48, a.2 et I, q.47, a.2. « Il est conforme à la nature des êtres que ceux qui peuvent défaillir, défont quelquefois » (I, q.48, a.2, s.3). Il est donc normal qu'une minorité d'anges pêchent (I, q.63, a.9) et que, pour les hommes, ce soit une majorité (I, q.63, a.9, s.1 ; I, q.49, a.3, s.5).

46. *Ibid.*, I, q.48, a.2, o.1 et 2.

47. « Le mal de faute qui prive la créature de son ordination au bien, Dieu ne le veut en aucune manière » (I, q.19, a.9 ; I, q.48, a.6).

48. « Ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, autant qu'il est en lui, s'éloigne de la divine volonté en faisant le mal ; mais il rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtement que lui inflige la justice » (I, q.19, a.6 ; I, q.49, a.2).

49. « Le mal ne contribue donc pas à la perfection de l'univers, et il ne fait point partie de l'ordre universel, si ce n'est accidentellement, en raison du bien conjoint » (I, q.48, a.1, s.5).

semblent mauvaises comme si, en tant qu'elles relèvent du mal, elles n'avaient pas d'être.

Pour comprendre l'ambivalence idéologique du christianisme, il faut résister à une double tentation. La première est celle du croyant, à laquelle il cède et doit céder : croire que l'aporie nous confronte à un mystère. La seconde attitude est celle qu'adopte spontanément le non-croyant : l'impossibilité de rationaliser le non-sens énoncé par saint Anselme est l'autoréfutation de la théorie. À l'encontre de ces deux perspectives, il faut admettre que nous disposons de toutes les données et que cette théorie est bien telle qu'elle est. En effet, l'aporie rationalisée par la théologie est douée de sens car elle est fonctionnelle. Écoutons ce que dit l'alternative théologique. Si le mal, en tant que néant, est totalement étranger à la volonté de Dieu, il est toujours possible d'échapper au mal en restant fidèle à Dieu. Le principe donne un point de vue critique sur le monde habité par le mal. Inversement, si, comme le fait la théodicée, le mal est intégré dans la providence divine, Dieu peut servir à justifier la réalité aussi mauvaise soit-elle en apparence<sup>50</sup>. Mais il est vrai que, pour se rendre compte de cette signification, déniée par la rationalité du discours théologique, il vaut mieux quitter le niveau d'abstraction de ce discours pour rejoindre ce bas monde où l'homme donne libre cours à ses passions. L'aporie concernant le mal apparaît alors comme une condition de la vitalité idéologique du christianisme. Elle permet au christianisme d'exprimer la justification et la critique du monde tout en légitimant la nécessité d'un monde chrétien. L'essentiel est que, dans les deux perspectives, le principe reste pur. Si le mal est néant, la pureté du principe divin n'est jamais entamée par le mal. La théodicée veut obtenir le même résultat. Comme Dieu n'est jamais méchant, globalement le monde est bon. Simplement, les hommes, attentifs à des souffrances locales, ne peuvent s'en rendre compte<sup>51</sup>. La pureté du principe s'exprime de deux manières opposées, quand le mal est intégré dans le plan de la providence et quand il lui est extérieur<sup>52</sup>.

50. Cette ambivalence peut même s'exprimer dans une formulation comme celle de saint Augustin : « Telle est la foi catholique qui affirme la justice de Dieu, même en face de toutes ces souffrances et tortures subies par les petits enfants » (cité par Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 473). Dans le cadre défini par la théologie, elle signifie que Dieu n'est pas responsable des souffrances des innocents et que ces dernières sont justifiées par les fautes commises par les hommes. Évidemment, la théorie augustinienne du péché originel favorise la seconde, mais la première est toujours possible.

51. Comme dans I, q.49, a.3, o.5 et s.5.

52. Évidemment, l'oscillation entre ces deux positions montre qu'elles sont difficiles à tenir. Mais cela signifie seulement que la fonctionnalité de l'aporie a des limites. Il n'est pas

La forme de la discussion sur le rapport de Las Casas à l'esclavage des Noirs illustre donc le fonctionnement ambivalent de la croyance à la pureté du principe. La métaphore de la vision est une forme de l'illusion idéologique : croire qu'à la lumière du principe, l'illégitimité de l'esclavage est flagrante alors que ce même principe permet de la dissimuler. Cette croyance contient toute une manière d'interpréter l'œuvre de Las Casas qui est généralement périodisée à partir de ses deux « conversions ». La première est la décision de libérer, en 1515, les Indiens qui lui avaient été attribués. La seconde a lieu en 1522 lorsque Las Casas entre dans l'ordre des dominicains après l'échec de ses premiers projets de réforme et de colonisation. En 1531, il reprend son combat sur la scène publique qui atteint son point culminant avec sa nomination à l'évêché du Chiapas et la promulgation, en 1542, des *Leyes Nuevas*. Même si, avec l'avènement de Philippe II en 1555, son influence est moins grande, Las Casas reste fidèle jusqu'au bout à la politique qui a été la sienne. Ce type de périodisation sous-tend une bonne partie des lectures chrétiennes puisqu'elle présuppose l'évidence de l'injustice dont sont victimes les Indiens aux yeux d'une conscience chrétienne purifiée. On peut qualifier cette lecture de casuistique. Las Casas appliquerait des principes universels à un cas nouveau. Tout se passe alors comme si sa position finale était déjà contenue dans les principes.

Lorsqu'on reconnaît l'ambivalence du principe, il faut adopter une autre interprétation et une autre périodisation<sup>53</sup>. La première période commence effectivement avec la première conversion, mais elle se termine avec la promulgation des *Leyes Nuevas*. Malgré certaines évolutions, pendant cette longue période, la conception lascasienne de la souveraineté castillane coïncide fondamentalement avec celle de la couronne. Les Indiens sont de vrais sujets qui doivent être directement subordonnés à leur nouveau souverain auquel ils doivent un tribut. L'égalité entre Indiens et Espagnols est affirmée dans le cadre de l'empire. C'est pourquoi nous faisons commencer la seconde période de l'activité militante lascasienne avec le *Mémorial* de 1543 où sont critiquées les insuffisances des *Leyes Nuevas*. À proprement parler, les Indiens sont des sujets en puissance qui doivent se soumettre volontairement à la Castille dans un contrat qui en fera des sujets en acte. En attendant que la justice soit faite, la guerre indienne contre les Espagnols

sûr qu'il soit possible de répondre à la révolte contre Dieu de celui qui, se sachant innocent, met en doute la pureté du principe et dont Job est l'incarnation. Voir E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1978.

53. Pour une justification de cette lecture, voir N. Capdevila, *Las Casas : une politique de l'humanité*, Paris, Le Cerf, 1998.

est légitime. À l'occasion de la critique des *Leyes Nuevas*, Las Casas propose une nouvelle forme d'empire fondé sur la volonté des Indiens qui garantit leurs droits aux seigneurs naturels. Cette seconde période prend fin avec la controverse de 1550 avec Sepúlveda. Pour repousser la justification sépulvédiennne de la conquête fondée sur la barbarie indienne et la tendance théocratique du thomisme, Las Casas soutient maintenant deux nouvelles thèses qui seront pleinement justifiées dans le *De thesauris* et l'*Apologética*. Le sacrifice humain n'est pas un acte de barbarie puisqu'il est conforme à la raison naturelle et les Indiens convertis doivent, conformément à la raison naturelle, refuser une décision légitime du pape, en l'occurrence la donation d'Alexandre VI. La première thèse signifie que l'idolâtrie indienne est une grande religion et la seconde que les effets du droit naturel contredisent les effets du droit divin. C'est au prix de ces contradictions que Las Casas peut défendre, avec force, ses thèses anti-impérialistes face à la critique sépulvédiennne. Cette périodisation confirme l'idée que l'humanisme lascasien ne présente aucune évidence pour le catholicisme. Il s'agit bien d'une nouvelle forme de conscience que produit une « pratique idéologique » rigoureuse et audacieuse. Par sa critique, il a constitué les peuples indiens en sujets porteurs de droits au même titre que les chrétiens, combattant systématiquement les effets antihumanistes et impérialistes, beaucoup plus probables, de ces mêmes principes dans la position de ses adversaires comme dans la sienne. La défense des Indiens chez Las Casas n'est pas la simple application de principes universels à un cas particulier mais un processus critique et autocritique.

La critique de l'esclavage des Noirs est importante parce qu'elle est un élargissement de la critique lascasienne à une nouvelle oppression légitimée dans le cadre du christianisme. Mais la logique même de cette critique, autrement dit sa force, en souligne les limites théoriques et surtout pratiques. D'une part, la pratique de Las Casas est en deçà de sa position théorique qui elle-même est en deçà de ses possibilités théoriques. Las Casas pouvait aller au-delà de la conscience commune exprimée dans la distinction entre *ladinos* et *bozales* en élargissant l'argument *a priori* contre l'esclavage indien des Indiens à toute une partie des esclaves noirs *ladinos*. Cet argument est évidemment problématique par sa mise en cause, tendanciellement théocratique, de la capacité de l'infidèle à agir justement dans l'ordre du droit naturel. Cela dit, l'ambiguïté entre thomisme et théocratie est un fait structurel de la problématique de Las Casas. D'autre part, l'argument est utilisé sous une forme sceptique. L'infidélité donne un argument pour douter et le doute suffit pour que l'on tranche en faveur de la liberté. Un

passage de son *Historia de las Indias* va également dans le sens de la relativisation de la distinction *ladinos* et *bozales*. Au chapitre 129, Las Casas se repent d'avoir conseillé l'importation d'esclaves *bozales* conformément à la demande faite depuis Saint-Domingue. En revanche, au chapitre 102, il critique l'avis qu'il a lui-même donné en faveur d'une licence accordée aux colons pour l'importation d'une douzaine d'esclaves noirs de Castille : « Il a dit qu'il fallait donner aux Espagnols installés une licence pour importer d'Espagne environ une douzaine d'esclaves noirs. [...] Cet avis [...] a d'abord été donné par le moine Las Casas, sans se rendre compte de l'injustice avec laquelle ils sont pris par les Portugais qui les capturent et en font des esclaves. » Ce texte montre deux choses. Premièrement, l'injustice de l'esclavage des Noirs selon Las Casas concerne bien ceux qui sont asservis par le Portugal, et non ceux qui le sont conformément aux méthodes traditionnelles. Deuxièmement, la distinction entre les expressions « de Castille » et « de Guinée » doit être relativisée. Las Casas parle ici d'esclaves en provenance de Castille et d'origine portugaise. Même sans recourir à l'argument *a priori* utilisé en faveur des Indiens, il est maintenant possible de douter de la légitimité de l'esclavage des *ladinos*, à moins d'avoir la preuve qu'ils ne sont pas d'origine portugaise. Du coup, la suite du texte est ambiguë : « Après s'en être rendu compte, il ne l'accepterait pour rien au monde car [à partir de ce moment] il les a toujours tenus pour injustement et tyranniquement faits esclaves. » Le refus de redonner un avis similaire porte-t-il sur le fait de demander des esclaves d'origine portugaise ou faut-il aussi englober ceux provenant de Castille ? Las Casas raisonne-t-il toujours selon l'opposition *ladinos* et *bozales* ou est-il disposé à la dépasser ? Cette dernière hypothèse peut s'appuyer sur un fait. Perez Fernández situe le repentir de Las Casas entre 1545 et 1547, à la suite de sa rencontre avec l'esclave noir *ladino* Pedro de Carmona<sup>54</sup>. Après 1543, Las Casas n'a plus formulé de demande d'importation d'esclaves<sup>55</sup> même originaires de Castille. Or, s'il avait été fidèle à l'opposition *ladinos* et *bozales*, rien ne l'empêchait de continuer à encourager l'utilisation d'esclaves noirs *ladinos*.

Nous nous demandions quelle était exactement la nature du problème posé par le rapport de Las Casas avec l'esclavage des Noirs. Cet examen de la discussion suggère qu'il y a trois problèmes enchevêtrés. Le premier est historique. Il s'agit de reconstituer les étapes du développement de l'esclavage des Noirs au moment de la découverte de l'Amérique et de la série des

54. *Ibid.*, p. 204.

55. *Ibid.*, p. 117.

interventions de Las Casas. Dans ce contexte, Las Casas n'est qu'un des acteurs de cette histoire. Le second problème est moral. Cette fois, le dominicain devient l'objet direct de la discussion. On se demande s'il a pris des décisions justes, ou excusables lorsqu'elles ne l'étaient pas. L'enjeu du débat est d'établir l'authenticité de son humanisme. Sa défense de l'Indien est-elle réellement humaniste ou est-elle entachée par des préjugés anti-Noirs? Cette question débouche sur un troisième problème, proprement philosophique. Ce sont alors l'humanisme et l'universalisme qui sont au cœur de la discussion. Des présupposés universalistes peuvent-ils avoir des effets antihumanistes et, si oui, comment les neutraliser? La question de l'esclavage des Noirs chez Las Casas est alors doublement importante. Elle nous permet de prendre conscience de la logique du discours idéologique, c'est-à-dire des attentes créées par l'universalité et la pureté du principe ainsi que de sa capacité à les déjouer. Mais elle montre également comment peut s'effectuer un élargissement de la position humaniste et de ses limites au sein de ce même discours.



# La théorie des climats ou l'encodage d'une servitude naturelle

par Laurent Estève\*

C'est dans le cadre de cette réflexion sur les fondements juridiques et idéologiques de l'esclavage et de la traite négrière en particulier qu'il convient de souligner l'étroite subordination de la théorie des climats dans *De l'esprit des lois*<sup>1</sup> de Montesquieu à la légitimation de la servitude naturelle. Il faut également insister sur les glissements sémantiques qui font de l'ordre naturel pour les uns la nécessité d'être respectés comme des personnes car ils sont inscrits au préalable dans une visibilité anthropologique et politique, tandis qu'elle autorise pour les autres le claquement du fouet, tant les causes climatiques et singulièrement la chaleur excessive produisent des choses destinées à la servitude. C'est donc la dérive du sociologue au législateur qui nous intéresse car Montesquieu n'hésite pas à parler le langage du Code noir. L'impératif des règlements à faire, du livre XV, 17: « Le magistrat doit veiller à ce que l'esclave ait sa nourriture et son vêtement » vaut bien la prévenance de l'article 22 du Code noir: « Seront tenus les maîtres de faire fournir, par chacune semaine, à leurs esclaves âgés de dix ans et au-dessus pour leur nourriture, deux pots et demi, mesure du pays, de farine de manioc, ou trois cassaves pesant deux livres et demie chacun au moins, ou choses équivalentes, avec deux livres de bœuf salé ou trois livres de poisson ou autre chose à proportion [...] »

\* Docteur en philosophie politique de l'Université de Toulouse II-Le Mirail (France).

1. Cet ouvrage sera désormais désigné par les lettres E.L.

## La justification idéologique de l'esclavage

Nous avons tous en mémoire l'impitoyable réquisitoire de *De l'esprit des lois* contre l'esclavage. Montesquieu avance contre les avatars de la loi positive la réalité ontologique de la justice. La justice exprime, en effet, une vérité éternelle qui traverse l'univers comme la loi de la gravitation universelle unit entre elles toutes les parties de la matière. Voilà pourquoi, quand bien même Dieu n'existerait pas, il n'en faudrait pas moins demeurer juste puisque la loi naturelle commande et éclaire tout ce qu'il y a d'intelligences : « Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux » (*E.L.*, I, 1). La nature devient ainsi ce à partir de quoi il est possible de définir des rapports d'équité antérieurs à la loi positive. Elle ne renvoie plus à un principe discriminant ou à un contenu d'objets particuliers mais désigne toutes ces vérités qui sont en elles-mêmes certaines et évidentes. La nature des choses n'est donc point fiction mais « *ordo ordinans* » (pour reprendre l'expression de Cassirer<sup>2</sup>) à partir duquel il est possible de penser l'équité et la justice.

Cette immanence du principe de justice conduit à la reconnaissance de la personne humaine. La nature offre à chacun le droit, une volonté libre, ce qui condamne par avance toute tentative d'instaurer des rapports d'esclavage. Et même si l'homme est libre de s'écarter de la nature des choses, il n'en demeure pas moins que l'écart ne peut jamais prétendre à une quelconque légitimité. « L'esclavage proprement dit est l'établissement d'un droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens. Il n'est pas bon par sa nature : il n'est utile ni au maître ni à l'esclave [...] » (*E.L.*, XV, 1). Cette condamnation sans appel de l'esclavage rencontre néanmoins plusieurs difficultés.

Dans l'économie de *De l'esprit des lois*, la nature des choses se trouve aux prises avec l'empire du climat. Or, de cette rencontre il résulte que les cercles peuvent fort bien ne plus être tout à fait égaux... En établissant cette théorie, Montesquieu entend montrer la corrélation qui existe entre la nécessité physique et la réalité psychologique. Il s'agit d'établir de quelle manière le climat peut avoir des rapports avec les lois, les institutions poli-

2. *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard 1966.

tiques ou encore les mœurs. Montesquieu dresse ainsi une caractéristique des influences de l'air destinée à rompre les liens avec un vieux schéma théologique. Point n'est besoin de remonter à Noé quand peut s'établir le rapport entre le climat et l'esprit d'un peuple. Le principe d'action de l'air est extrêmement simple. L'air froid aura pour conséquence de resserrer les extrémités des fibres extérieures de notre corps, ce qui augmentera leur ressort et permettra une meilleure fluidité du sang ainsi qu'une plus grande puissance du cœur, tandis que l'air chaud aura pour effet inverse un relâchement de l'extrémité des fibres et, par là même, une diminution de leur force et de leur ressort.

Cette distinction entre les qualités de l'air permet à Montesquieu de théoriser sur le rapport du physique au moral: l'air froid entraîne une confiance en soi inséparable de certaines vertus tels le courage et la franchise tandis que la chaleur apporte le cortège des vices: « Cette force plus grande [il s'agit de la force du cœur, conséquence directe de l'influence de l'air frais] doit produire bien des effets: par exemple plus de confiance en soi-même, c'est-à-dire moins de désir de vengeance; plus d'opinion de sa sûreté, c'est-à-dire plus de franchise, moins de soupçons, de politique et de ruses » (*E.L.*, XIV, 2). Il convient de goûter ce subtil dégradé qui suggère tout en demi-teintes que la chaleur produit la lâcheté, la faiblesse, la trahison. Les effets de la chaleur conduisent donc tout naturellement à un premier renversement de la nature des choses: il semblerait que certains ne soient pas nés esclaves mais faits pour l'esclavage... Les différences avec Aristote sont pour le moins diaphanes.

Le plus important demeure néanmoins la manière dont Montesquieu territorialise la servitude politique. L'Asie, par exemple, constitue à elle seule une véritable pépinière du despotisme dans la mesure où elle ne dispose d'aucune zone tempérée. Ces dérèglements du climat engendrent naturellement un manque total de tempérance. Par contraste, le climat de l'Europe enveloppe un juste milieu climatique qui non seulement atténue le déterminisme physique mais, mieux encore, le suspend au profit de l'exercice de la liberté: « Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices mêmes et dans leurs vertus: le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes » (*E.L.*, XIV, 2). En Europe, l'influence des causes physiques détermine la manière d'être des peuples et des institutions politiques mais, en même temps, la qualité de l'air prévient de convertir cette influence en déterminisme strict. Dès lors, à l'indétermination du climat correspond un espace naturel pour la liberté des citoyens. Il y a donc une heureuse nature des choses...

Le climat sous-tend une conception providentialiste de l'ordre du monde: il attribue aux uns la liberté naturelle tandis qu'il en prépare d'autres à la servitude nécessaire... Mais en matière de servitude, des distinctions s'imposent. Si l'Asie connaît le despotisme politique, il est des chaleurs excessives — celles de l'Afrique par exemple — qui étouffent tout devenir politique: «La chaleur peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force. Pour lors, l'abattement passera à l'esprit même; aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux; les inclinations y seront toujours passives; la paresse y sera le seul bonheur; la plupart des châtimens y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme; et la servitude moins insupportable que la force de l'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même» (*E.L.*, XIV, 2). Pour les climats excessifs, la rigueur du déterminisme est sans appel: l'abattement du corps vaut pour stupidité naturelle, l'absence de curiosité et de noble entreprise confine à la paresse, l'absence de sentiment généreux condamne au vice. De la débilité physique à la laideur morale, rien ne manque pour justifier la servitude. Mieux encore, ce qui pourrait paraître choquant, à savoir la servitude naturelle, ne l'est plus dès lors que les châtimens qu'elle implique sont le remède adéquat à la paresse et au vice. Cette justification de l'esclavage par des raisons climatiques n'excède en rien la «modernité» des arguments théologiques. Comme le souligne Gisler<sup>3</sup>, réprimer les méchants, protéger les justes, tel est le but de l'esclavage reconnu par l'ensemble des Pères de l'Église à partir du IV<sup>e</sup> siècle. L'esclavage répond ainsi à une double finalité: il est tout à la fois châtiment et peine réparatrice. C'est d'ailleurs en ces termes que saint Augustin le présente dans *La cité de Dieu*, l'esclavage est une seconde nature, «c'est donc la faute qui a mérité ce nom, pas la nature [...]. Même la servitude, rançon du péché, est intégrée dans l'ordre par cette loi qui commande de respecter l'ordre naturel et défend de le troubler: car si rien n'avait été fait contre cette loi, il n'y aurait rien eu à châtier par la peine de l'esclavage» (*E.L.*, XIV, 15). Les arguments de Montesquieu sont identiques: si la loi naturelle interdit l'esclavage dans la mesure où elle institue d'une part l'égalité et d'autre part la timidité, il n'en demeure pas moins que cette première nature, celle où loi physique et loi morale se trouvent confondues, est renversée par une seconde nature, celle du climat, qui donne à chacun ce qui lui est dû. Ainsi cette seconde nature finit par être pour quelques-uns une nature première qui gomme définitivement tout droit naturel. Cet effacement de quelques-uns des lumières intangibles du

3. *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Karthala, 1995.

droit naturel les verse dans une catégorie singulière où l'existence ne se déclinera plus en termes de droit mais de contraintes, non en termes de sujet mais d'objet, non en termes d'homme mais de bestialité.

La théorie des climats est lapidaire: il y a nécessairement un moment où la nature décroche du droit, un moment où les causes physiques supplantent les causes morales. Cette inversion est particulièrement manifeste dans l'étude que Montesquieu propose de la polygamie. De la paresse naturelle à la sexualité débridée, il n'est pas question pour nous de mettre en exergue le conservatisme de Montesquieu mais de faire ressortir une théorie aux conclusions aussi concises que racistes.

La polygamie apparaît d'emblée comme une frontière aux lois naturelles développées au livre I, 2: « De plus, ce charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence augmenterait ce plaisir; et la prière naturelle qu'ils se font l'un à l'autre serait une troisième loi. » Elle suppose la désagrégation du noyau familial alors que la loi naturelle l'inscrivait au fondement de la société. La polygamie figure ainsi une pratique contre nature. Cependant, dans cette non-conformité à l'ordre naturel, il y a des nuances, des degrés qui conduisent du simple relâchement à la pure bestialité. La gamme chromatique de l'humanité (du visible à l'invisible) commence d'ailleurs avec l'analyse de la polygamie en Orient. En dépit de son caractère répréhensible, elle n'en demeure pas moins corrigée par l'action possible du législateur. Elle participe donc peu ou prou de la causalité morale qui empêche que les mœurs soient vidées d'un rapport sain et droit à l'autorité des lois civiles. Les vices du climat n'ont pas encore atteint un point de non-retour. Le législateur peut rattraper les écarts de la nature et empêcher que la nécessité physique n'altère de façon irrémédiable le modèle du droit naturel: « On trouve des mœurs plus pures dans les divers États d'Orient, à proportion que la clôture des femmes y est plus exacte [...] c'est pour cela que, dans les empires du Turc, de Perse, du Mongol, de la Chine et du Japon, les mœurs des femmes sont admirables » (*E.L.*, XVI, 10).

Le rayonnement épars du droit naturel connaît cependant des limites: l'Inde, par exemple, succombe tout entière à la force du climat: « Il y a des climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez une femme avec un homme; les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle » (*E.L.*, XVI, 8). Il y a donc nécessairement un moment où l'homme fusionne avec la bête et où la bête apparaît progressivement en l'homme. Cette métamorphose s'accomplit radicalement pour le Noir, il constitue le dernier cas d'espèce de la gamme chromatique, l'infinité de l'humanité: « Il semble que dans ces pays-là [les petits royaumes

de Guinée], les deux sexes perdent jusqu'à leurs propres lois» (*E.L.*, XVI, 10). En perdant jusqu'au sentiment de la pudeur, le Noir manifeste qu'il est bien un être dont on peut difficilement attendre autre chose qu'une bestialité rampante. Sa perversité sexuelle est l'envers de toute perfectibilité, elle mine jusqu'au fondement l'ordre social puisqu'il est difficile d'imaginer un seul législateur capable d'estomper la nécessité physique. Dès lors, face au monstrueux, il ne reste qu'une possibilité : notre tempérance et notre ingéniosité à perfectionner ce qui doit l'être.

### **Montesquieu législateur : les règlements à faire ou l'esprit de la loi**

Il convient d'exiger du législateur, selon Montesquieu, qu'il répare les vices du climat, mais encore faut-il entendre correctement cette tâche. Montesquieu ne demande pas que l'esclavage soit aboli tant il s'accorde avec la chaleur excessive mais que les effets du climat soient partiellement maîtrisés. Il s'agit pour le législateur compétent de rectifier la paresse par le goût du travail. À ce titre, le Noir naturellement esclave de nos colonies n'indispose nullement le sociologue et encore moins le législateur puisqu'il propose sans sourciller « des règlements à faire » (*E.L.*, XV, 17). Il n'est donc plus question d'examiner l'esclavage dans sa prétention à revêtir l'habit du droit mais d'accréditer la force des raisons naturelles. Il y a des esclaves par nature (les faits sont les faits) et il convient de prendre les dispositions qui s'accordent avec de tels faits.

La seule réserve de Montesquieu consiste en la capacité du bon législateur à limiter, d'une part, les dangers et, d'autre part, les abus : « Mais, de quelque nature que soit l'esclavage, il faut que les lois civiles cherchent à en ôter d'un côté les abus et de l'autre les dangers » (*E.L.*, XV, 11). Admirable concision qui rend difficile toutes les lectures du Montesquieu pourfendeur de la traite des Noirs. La réalité du discours est plus prosaïque : l'esclavage est là, pleinement justifié de surcroît par les raisons naturelles, il ne manque plus qu'au bon législateur la technique adéquate. Et les prévenances de Montesquieu méritent qu'on s'y arrête. L'abus ne désigne pas le mauvais traitement que le maître pourrait infliger à l'esclave mais le risque de voir s'étendre la mollesse et la concupiscence de la main-d'œuvre servile au maître : « La raison veut que le pouvoir du maître ne s'étende point au-delà des choses qui sont de son service : il faut que l'esclavage soit pour l'utilité, et non pas pour la volupté. Les lois de la pudicité sont du droit naturel, et doivent être senties par toutes les nations du monde » (*E.L.*, XV, 12). L'abus consiste ainsi dans les possibles dérèglements sexuels du maître qui ne man-

queraient de laisser transparaître à la conscience servile une image non conforme à la maîtrise. Goûtons, à cet égard, la subtilité du législateur. S'il est impossible d'abuser sexuellement de l'esclave, ce n'est pas parce qu'il dispose d'un droit naturel au respect mais, plus prosaïquement, parce que la douce loi de nature interdit au maître de se faire violence, c'est-à-dire lui interdit de renoncer à la pudeur naturelle, signe s'il en est de l'humanité. La violation du droit naturel ne peut, une fois encore, se décliner que dans un sens unique, là où précisément un tel droit existe.

Quant aux dangers des esclaves, ils tiennent exclusivement dans le risque d'une quantité trop grande: «Rien ne met plus près de la condition des bêtes, que de voir toujours des hommes libres, et de ne l'être pas. De telles gens sont des ennemis naturels de la société; et leur nombre serait dangereux» (*E.L.*, XV, 13). Le législateur ne laisse aucune place à l'équivoque: il s'agit de quantifier la main-d'œuvre en fonction de la nature des régimes politiques (l'État modéré ne devant pas contenir trop d'esclaves) tout en ne perdant pas de vue qu'ils sont des ennemis naturels de la société, moins d'ailleurs parce qu'ils sont acculés à le devenir que parce qu'ils sont naturellement destructeurs des rapports civils. N'oublions pas que la chaleur engendre débilite du corps et vice de l'âme. L'esclave ne se contente donc pas de sentir toute la différence d'avec le maître; il est en lui-même l'expression d'une différence: celle qui sépare l'autonomie politique de l'inscription dans le lien social de la sauvagerie. Le travail du législateur peut donc relayer celui du sociologue quand il convient de conformer les lois conscientes, les règlements à faire, aux lois inconscientes: climat/terrain/mœurs. Le résultat est éloquent: aux uns la perfectibilité politique, aux autres la nécessité d'être contenus.

La sécheresse du législateur ne dépareille pas avec celle du Code noir lorsqu'il rappelle dans son préambule la nécessité d'un texte juridique pour régler la situation de l'esclavage. L'esclavage est une réalité qu'il ne convient absolument pas de discuter. Il y a des esclaves ès qualités. L'équation liminaire est aussi brutale qu'évidente: puisque l'esclavage existe, il convient d'en régler l'usage. Montesquieu reprend à son compte le style du fait accompli: il y a des règlements à faire dans la mesure où il y a des esclaves *hic et nunc* produits par la nécessité du climat: «Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux: parce que les hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage» (*E.L.*, XV, 8). Et les nuances du rapport causal ne changent rien à l'affaire. S'il était possible d'interpréter la paresse comme la conséquence de la perversité des lois et l'esclavage comme le fruit des mauvais législateurs, pourquoi Montesquieu envisage-

rait-il pour les climats excessifs les règlements à faire? Si l'action du bon législateur consiste à gommer les errances de la loi positive en la rattachant toujours mieux à sa source, celle du droit naturel, comment expliquer que Montesquieu s'empresse d'affirmer l'inutilité de l'esclavage parmi nous? S'il est inutile parmi nous c'est qu'ailleurs il est nécessaire, là où précisément il est autorisé par la nature... Certes Montesquieu ne décrit pas les bornes de cette servitude nécessaire et naturelle mais le livre XXI y supplée: «La plupart des peuples des côtes de l'Afrique sont sauvages ou barbares [...]. Ils sont sans industrie, ils n'ont point d'arts; ils ont en abondance des métaux précieux qu'ils tiennent des mains de la nature. Tous les peuples policés sont donc en état de négocier avec eux avec avantage; ils peuvent leur faire estimer beaucoup de choses de nulle valeur, et recevoir un très grand prix.» Il convient d'apprécier, une fois encore, les subtilités du rapport causal. Ce n'est pas parce qu'ils sont naturellement esclaves que nous pouvons user des barbares d'Afrique, mais c'est parce qu'ils sont barbares et sans industrie que nous pouvons les redresser. Tout est affaire de nuance.

En outre, si les règlements à faire sont destinés à corriger les vices de l'esclavage pour préparer sa disparition, comment les «soins» apportés à l'esclave — nourriture, vêtements, etc. — pourraient-ils constituer les signes d'une humanité à venir? Si tel est le cas, l'humanité de l'esclavage se prépare du haut de la miséricorde et de la pitié. L'humanité devient ainsi récupérée dans le visqueux du sentiment plutôt qu'affirmée dans une égalité de principe. Il est d'ailleurs curieux de noter que les scrupules du législateur sur l'esclavage corrompant et le maître et l'esclave disparaissent au profit de cette certitude: une loi bien faite peut masquer sa propre iniquité. Il n'est plus question de satire mais de technique juridique. Ainsi, quand la loi permettra au maître d'ôter la vie à l'esclave, ce ne sera plus dans l'imédiateté de la vengeance mais avec l'appareil du droit: «Quand la loi permet au maître d'ôter la vie à son esclave, c'est un droit qu'il doit exercer comme juge, et non pas comme maître: il faut que la loi ordonne les formalités, qui ôtent le soupçon d'une action violente» (*E.L.*, XV, 18). Montesquieu légifère sur le même ton que le Code noir. L'article 42, par exemple, stipule que les maîtres, convaincus de la culpabilité de leurs esclaves, pourront les châtier par le fouet. Montesquieu paraphrase le Code noir: quand le maître inflige la mort, ce n'est pas comme colon mais comme juge. Alors que l'esclave ne peut sortir de sa paresse naturelle, le maître, lui, peut accéder à la source de la loi: la rectitude et l'équité. Cette asymétrie entre l'équité brutale du maître et la bestialité radicale de l'esclave est d'autant plus préoccupante que le législateur aggrave les dispositions du



Code noir. Alors que le maître ne dispose pas en théorie du droit de vie et de mort sur ses esclaves, Montesquieu le lui concède ès qualités.

L'analyse de *De l'esprit des lois* est tout en nuances. Le législateur ne rédige pas des lois cruelles lorsqu'il prive définitivement certains hommes de leur humanité; la cruauté se mesure exclusivement à l'incapacité de faire exécuter en douceur les lois de l'esclavage. C'est donc la compétence du législateur qui enracine le fait dans le droit. Ce devoir d'assistance n'est-il pas comparable au subtil phrasé du préambule du Code noir? C'est d'ailleurs cette sublime retenue du législateur qui lui permet de souligner tout l'écart d'avec la rudesse de l'esclavage antique: «C'est parce que les esclaves ne purent avoir, chez les Romains, de confiance dans la loi, que la loi ne put avoir de confiance en eux» (*E.L.*, XV, 16). Le rapport causal est encore d'une heureuse limpidité: il faut que l'esclave honore la loi qui l'asservit pour que, réciproquement, cette loi lui fasse confiance. Quand l'esclave chérit ses propres chaînes, il travaille pour la rectitude du droit en prévenant sa cruauté. Touchant tableau où le législateur attend de l'esclave qu'il devienne une chose consentante dans l'économie domestique.

Les recouplements juridiques avec le Code noir ne s'arrêtent pas là. Si Montesquieu proclame haut et fort que l'esclave doit bénéficier d'une défense civile puisqu'il a été privé de la défense naturelle, celle-ci est réduite à sa part la plus congrue. L'esclave ne saurait être témoin mais seulement indicateur: «Ainsi dans un État où il y a des esclaves, il est naturel qu'ils puissent être indicateurs, mais ils ne sauraient être témoins» (*E.L.*, XII, 15). Le Code noir parle exactement à l'unisson (art. 31): le Noir est aussi incapable d'occuper une fonction publique que d'assumer sa propre défense. Dans la mesure où l'esclave est propriété du maître, celui-ci détient la volonté de son esclave. Et si l'esclave peut être «protégé», c'est uniquement parce qu'il est propriété d'un tiers et que tout dommage à cette propriété atteint le propriétaire. L'esclave n'existe que lorsque la loi le désigne; et la loi le désigne comme chose possédée et non comme personne juridique capable de contracter de son propre chef. Le législateur de *De l'esprit des lois* ne s'indigne pas d'une telle lecture puisqu'elle est exactement la sienne: l'esclave ne peut évoquer la loi, ainsi parlent les raisons naturelles...

Difficile à présent de souscrire à l'universalité d'un droit naturel qui enveloppe tout ce qu'il y a d'intelligences. Le droit naturel s'arrête là où la nécessité climatique le somme de s'arrêter. En dehors de ces limites, subsiste une zone d'incertitude anthropologique: des hommes, des bêtes? Des bêtes assurément lorsqu'il s'agit des climats excessifs. La providence climatique sait ainsi régler les douces lois de la nature. Pour le «parmi nous», le climat

laisse une place franche à l'exercice du libre arbitre. On pourrait même dire que le climat est la trame où se mêlent harmonieusement dessein particulier et finalité d'ensemble. Il n'y a rien d'étonnant alors d'entendre Montesquieu répéter les lieux communs d'une Afrique vouée à la servitude éternelle. À jamais en dehors du droit, récupéré de justesse par la sensibilité du législateur dans la miséricorde et la pitié, l'esclave noir ne peut attendre davantage de l'« esprit des lois ». L'universalité du droit naturel ne le concerne pas. Le seul esclavage que conteste Montesquieu, c'est l'esclavage civil, celui qui, à travers le despotisme, étouffe la modération qui sied à une société véritable. Voilà l'esclavage qu'il faut combattre : celui du fait du prince qui confond l'indétermination du vouloir avec la sage organisation civile. Il faut une temporalité dans les rouages du pouvoir pour que les citoyens soient assurés de la protection de la loi. Ce discours sur la tempérance du pouvoir, sur l'assurance d'être protégé par la loi, sur la nécessité du législateur de conformer l'ordre errant du politique à l'équité naturelle, voilà qui fait de Montesquieu un grand auteur politique. Il serait aussi vain de nier cette dimension que de taire les errances de l'universel qui vont « au mieux » jusqu'à oublier ou au pire jusqu'à redoubler la violence du Code noir. Plus qu'une cause parmi d'autres, le climat est à l'origine d'une échelle des êtres : de la perfectibilité des uns à la culpabilité des autres, le schéma théologique est respecté.

# Montesquieu aux Caraïbes : les Lumières coloniales entre le Code noir et le Code civil\*

Malik W. Ghachem\*\*

« C'est dans les colonies qu'on peut le mieux juger la physionomie du gouvernement de la métropole, parce que c'est là que d'ordinaire tous les traits qui le caractérisent grossissent et deviennent plus visibles. »

Alexis de Tocqueville<sup>1</sup>

« [La] résistance [...] n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. »

Michel Foucault<sup>2</sup>

\* Ce texte a auparavant été publié sous les titres suivants : « Montesquieu in the Caribbean: The Colonial Enlightenment between Code noir and Code civil », dans D. Gordon (dir. publ.), *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History*, New York, Routledge, 2001 ; « Montesquieu et la colonisation française : le siècle des Lumières entre le Code noir et le Code civil », dans L. Desgraves et R. Paulian (dir. publ.), *Actes du Colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250<sup>e</sup> anniversaire de la parution de l'Esprit des lois*, Bordeaux, Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux, 1999. Nous remercions M. Malick Ghachem ainsi que Routledge et l'Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux d'avoir aimablement autorisé cette nouvelle publication.

\*\* Département d'histoire, Stanford University (États-Unis d'Amérique).

Je dois des remerciements à Daniel Gordon, Keith Baker, Peter Sahlins, James Whitman, Joe Zizek, Laurent Dubois et Jonathan Schorsch pour leurs commentaires sur les premières versions de cet essai.

1. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Lévy Frères, 1856, p. 407.

2. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 95.

Si grande qu'ait été l'influence de la pensée française sur le reste du monde dans le développement de connaissances novatrices, les historiens de ce pays ont généralement, s'agissant d'histoire coloniale, oublié de cultiver leur propre jardin. La vision par Tocqueville d'un colonialisme offrant un miroir grossissant aux véritables caractéristiques d'un État commence à peine à porter ses fruits de l'autre côté de l'Atlantique. En France même, l'absence apparemment volontaire de l'expérience de l'empire dans l'histoire nationale a privé la profession d'une belle occasion<sup>3</sup>. Pour autant que je sache, pas un seul grand spécialiste de la Révolution française n'a produit de travail important sur l'histoire coloniale. Si l'on regarde l'histoire post-révolutionnaire, le pronostic est à peine plus encourageant. À l'inverse, les historiens français qui ont véritablement passé du temps sur les archives coloniales ne témoignent guère d'un intérêt soutenu pour la dynamique de l'histoire métropolitaine. Dans certains cas, ce manque d'intérêt relève d'une volonté consciente de privilégier l'« action » de populations longtemps restées sans histoire écrite. Vue dans son ensemble, l'histoire de l'Empire français est un exemple classique de dialogue de sourds.

Un tel oubli est à la fois curieux et profondément enraciné dans la culture française. L'Empire et ses manifestations, notamment l'esclavage, ont en effet fortement touché les philosophes et leurs successeurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour ne rien dire des intellectuels modernes reconnus comme Albert Camus, dont les romans et les nouvelles fournissent autant de modèles inégalés d'écriture coloniale qu'une explication lucide de l'échec d'une telle écriture à pénétrer la conscience française. Au cours des dernières années, une série de romans et de films couronnés de succès sur les anciennes colonies françaises, de la Martinique à l'Algérie et au Viet-nam, a suscité une indéniable éclosion culturelle, alimentée par l'immigration et les tensions associées à l'évolution accélérée du profil démographique<sup>4</sup>. Face à ces témoignages contemporains d'un patrimoine remarquablement riche et toujours fascinant, les travaux historiques français semblent résolus à conserver les œillères et le manque d'audace qui ont relégué le colonialisme et l'étranger dans la marginalité.

3. Aux deux exceptions notables de Michelle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Helvétius, Diderot*, Paris, Albin Michel, 1971, 1995, et de Tzetvan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

4. L'un des auteurs ayant le plus contribué à ce phénomène est Patrick Chamoiseau, écrivain martiniquais dont le roman *Texaco* a reçu le prix Goncourt, la plus haute récompense littéraire française.

## Postmodernisme et postcolonialisme

Or, cette polarisation entre histoire « intérieure » et « étrangère », si caractéristique de la situation française, n'est qu'un aspect d'un problème plus inquiétant qui dépasse les frontières nationales. À leur façon, les historiens anglo-américains ont eux aussi globalement échoué à suivre sur son élan l'argument de Tocqueville concernant le lien entre colonie et métropole. Cet échec est lié dans une large mesure au poids de la pensée postmoderne dans l'écriture récente de l'histoire coloniale, poids qui a tendu à l'entraîner dans deux directions imbriquées l'une dans l'autre.

Tout d'abord, la pensée postmoderne a détourné l'attention de l'étude des lois et des institutions au profit de « lieux » en prolifération constante d'une autorité non gouvernementale « immanente ». Le penseur de référence est à cet égard, bien entendu, Foucault, dont la formule fameuse « Penser à la fois le sexe sans la loi et le pouvoir sans le roi » est devenue le cri de ralliement de la florissante école d'études « postcoloniales » aux États-Unis d'Amérique et en Grande-Bretagne<sup>5</sup>. La révélation par Foucault de ce qu'il a nommé l'image « juridico-monarchique » du pouvoir et sa mainmise permanente sur les conceptions postabsolutistes de la société ont apparemment discrédité une historiographie plus ancienne axée sur les mécanismes institutionnels et bureaucratiques de l'État colonial. « Notre ligne de pente, écrit-il, nous éloigne de plus en plus d'un règne du droit qui commençait déjà à reculer dans le passé à l'époque où la Révolution française et, avec elle, l'âge des constitutions et des codes semblaient le promettre pour un avenir proche<sup>6</sup>. »

Le mouvement tendant à « expulser » la loi de l'histoire a concordé parfaitement avec la volonté postcoloniale de restaurer l'« action » des populations « subalternes » des empires européens<sup>7</sup>. En dépit de ce déplacement du centre d'intérêt sur la résistance autochtone à l'autorité métropolitaine, pourtant, il n'est absolument pas certain que les nouveaux spécialistes de l'empire aient prêté l'oreille à la mise en garde de Foucault : « Il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir [...], une opposition binaire et globale

5. M. Foucault, *op. cit.*, p. 91.

6. *Ibid.*, p. 118.

7. Le terme expulsion est employé par Alan Hunt et Gary Wickham, *Foucault and the law: towards a sociology of law as governance*, Londres, Pluto Press, 1994, p. 59-71. L'étiquette « *subaltern studies* » s'applique à une école d'historiens en grande partie indiens qui aborde l'histoire de l'Empire britannique sous l'angle des populations paysannes sans terre, unies pour résister au Raj.

entre les dominateurs et les dominés<sup>8</sup>. » C'est même sans doute en raison de l'accent mis catégoriquement sur la résistance que la littérature sur le post-colonialisme n'a pas su, dans l'ensemble, rendre justice à la thèse nuancée mais évasive de ce dernier : « [la] résistance [...] n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir<sup>9</sup> ».

Dans une interview publiée après la parution du premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault a cherché à minimiser la portée anti-institutionnelle de sa théorie, assurant qu'il n'avait pas voulu dire que l'État est inapproprié<sup>10</sup>. Peut-être, mais c'est esquiver la façon dont son concept essentialiste de la « sphère juridico-monarchiste » et son assimilation de la loi à l'interdiction ont simplifié à outrance l'histoire du droit sous l'Ancien Régime<sup>11</sup>. Il en est de même de l'autre direction dans laquelle la pensée postmoderne a entraîné, à une époque récente, l'étude du droit et du colonialisme. Moins directement liée à Foucault, l'idée que le « projet des Lumières » a consisté à vouloir « développer une moralité et une loi universelles en vue de l'organisation rationnelle de la vie sociale quotidienne » a touché les études postmodernes et postcoloniales plus fortement encore que la thèse de la « normalisation du pouvoir »<sup>12</sup>. Les Lumières ont, dit-on, imposé au reste du monde un « discours totalisant<sup>13</sup>, « homogène<sup>14</sup> » de l'universalisme et de la rationalité. La « fiction » impérialiste, abstraite, est souvent opposée aux « hétérogénéités » du local, du particulier et du concret, valeurs au détriment desquelles le projet des Lumières est censé avoir triomphé<sup>15</sup>. « Le problème de l'idéologie bourgeoise [des Lumières]

8. M. Foucault, *op. cit.*, p. 124.

9. *Ibid.*, p. 125-126.

10. Michel Foucault, *The Foucault reader*, Paul Rabinow (dir. publ.), New York, Random House, 1984, p. 64.

11. Ce point est développé en détail dans Hunt et Wickham, *op. cit.*, p. 39-76.

12. Sur la notion de « projet des Lumières », voir Jürgen Habermas, « Modernity – An incomplete project », dans Patricia Waugh (dir. publ.), *Postmodernism: a reader*, Edward Arnold, Londres, 1992, p. 165. S'il n'est pas facile, souvent, de situer Habermas dans le camp postmoderniste, il est régulièrement cité dans les écrits postmodernes comme autorité au regard de la thèse du « projet des Lumières ». Voir également Thomas Docherty (dir. publ.), *Postmodernism: a reader*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 95 ; Peter Fitzpatrick, *The mythology of modern law*, Londres, Routledge, 1992, p. 44 ; Hans Bertens, *The idea of the postmodern: a history*, New York, Routledge, 1995, p. 114 et 118.

13. Joe Doherty, Espeth Graham et Mo Malek (dir. publ.), *Postmodernism and the social sciences*, New York, St Martin's Press, 1992, p. 2-3.

14. T. Docherty, *op. cit.*, p. 445.

15. Terry Eagleton, « Nationalism, irony, and commitment », dans Terry Eagleton, Frederic Jameson et Edward W. Said (dir. publ.), *Nationalism, colonialism, and literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, p. 30-31.

vient en partie de ce qu'elle n'a jamais vraiment su concilier différence et identité, particulier et universel<sup>16</sup>. »

Face à cette avalanche d'accusations, les philosophes eux-mêmes apparaissent plus souvent comme les fondateurs désincarnés, protomythiques, de la modernité que comme l'objet d'une recherche historique locale, particulière et concrète. Il serait déraisonnable d'attendre de spécialistes intéressés au premier chef par les techniques du pouvoir aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles qu'ils entreprennent des recherches archivistiques détaillées sur l'œuvre d'intellectuels du XVIII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, compte tenu de tout ce qui a été dit sur l'universalisme et le rationalisme des Lumières, il est frappant de constater que le débat sur les philosophes et leur héritage demeure à un tel degré d'abstraction, comme s'il suffisait d'assertions épigrammatiques pour rendre compte d'un mystérieusement nommé « projet de la modernité ». Une telle attitude détachée a caractérisé les approches de ce que les Lumières avaient à dire sur les formes de colonialisme qu'elles connaissaient (par opposition à celles qu'elles sont censées avoir rendu possibles ou, du moins, contribué à justifier à une époque ultérieure).

Dans ce contexte, l'influence de Montesquieu en tant que théoricien du droit colonial, durant les dernières décennies de l'Ancien Régime, revêt une importance inattendue. Si les historiens ne lui ont pas souvent attribué ce rôle, c'est peut-être, en partie, parce qu'il fournit un correctif utile à la vision postmoderne de la théorie du droit des Lumières, antithèse des principes de la coutume locale et du particulier. Il est vrai que nombre de philosophes et physiocrates voyaient dans les trois cent soixante traditions coutumières et plus de l'Ancien Régime la formule enracinée de l'archaïsme juridique et de l'obstructionnisme politique. Pour Montesquieu, cependant, ces traditions représentaient la sagesse d'une société qui avait su adapter ses lois aux divers intérêts de régions culturellement autonomes<sup>17</sup>. Le droit coutumier apparaît d'autant plus significatif sur la toile de fond des apports « étrangers » auxquels il est inextricablement lié : le droit romain et le droit canon. Dans ses *Lettres persanes*, Montesquieu s'interroge : « Qui peut penser qu'un royaume, le plus ancien et le plus puissant de l'Europe,

16. *Ibid.*, p. 31. Pour un point de vue analogue, voir Chantal Mouffe, « Radical democracy: modern or postmodern? », dans Andrew Ross (dir. publ.), *Universal abandon? The politics of postmodernism*, Minneapolis, 1988, University of Minnesota Press, p. 36, 38 et 44. (L'insertion de l'expression « des Lumières » dans la citation d'Eagleton n'est pas un choix personnel ; l'identification des Lumières à « l'idéologie bourgeoise » est explicite.)

17. Joseph Goy, « Code civil », dans François Furet et Mona Ozouf (dir. publ.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 509.

soit gouverné, depuis plus de dix siècles, par des lois qui ne sont pas faites pour lui? Si les Français avaient été conquis, ceci ne serait pas difficile à comprendre; mais ils sont les conquérants<sup>18</sup>.»

Avec une ironie caractéristique, Montesquieu se fait alors le champion d'un courant spécifique de la théorie juridique des Lumières, celui qui glorifie le droit local plutôt que des lois à la fois archaïques et «superstitieuses», face au courant beaucoup plus bruyant de la critique qui défend l'uniformité contre la coutume<sup>19</sup>.

Pour des raisons qui tiennent autant au statut emblématique du Code civil dans la culture politique française qu'aux images postmodernes des Lumières, codification et uniformité ont été traditionnellement présentées, dans une optique wébérienne, comme allant de pair: la «juste raison» et le «logiquement abstrait» justifiant les valeurs universalistes d'une administration tournée vers les droits de l'individu plutôt que vers les intérêts de groupes ou de régions particuliers<sup>20</sup>. Toutefois, pour une génération de réformateurs du droit, dans le Saint-Domingue prérévolutionnaire, la plus grande des colonies françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle, les contradictions inhérentes à un code de lois coutumières n'étaient pas si apparentes. Il ne faut pas y voir un simple manque de pénétration mais une sensibilité juridique particulière qui créait et entretenait ses propres critères de cohérence et de légitimité. Dans les années 1770 et 1780, un groupe de juristes coloniaux s'attaquait à la tâche écrasante de codifier le droit français d'outre-mer à travers le prisme sacré de la sociologie juridique radicalement contextuelle de Montesquieu. Sous l'égide d'un projet mené au nom de l'applicabilité et de la conformité universelles, de l'intemporalité et de la centralisation, ces juristes cherchaient à ouvrir un espace où entreprendre une politique du local et du particulier, du contingent et de l'historique<sup>21</sup>. Leurs écrits

18. Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 210.

19. Pour un point de vue additionnel sur Montesquieu en tant qu'ennemi de «l'universalisme abstrait du droit naturel conventionnel», voir Donald R. Kelley, *The human measure: social thought in the western legal tradition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990, p. 219-222.

20. Max Weber [Guenther Roth et Claus Wittich (dir. publ.)], *Economy and society: an outline of interpretive sociology* (traduit de l'allemand par Ephraim Fischoff *et al.*), vol. 1, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 854.

21. Je suis redevable, pour l'analyse de l'alliance entre uniformité et coutume locale, à l'exposition par James Whitman du «brassage» de la coutume et de la raison dans la pensée juridique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir James Q. Whitman, «Why did the revolutionary lawyers confuse custom and reason?», *The University of Chicago Law Review* 1991, n° 58, p. 1326-1327 et 1367-1368.



laissent apercevoir la polarisation latente au sein même de la théorie juridique des Lumières, synthèse paradoxale de la coutume et de l'uniformité qui a été largement effacée de la mémoire historico-juridique.

### La dialectique des Lumières coloniales

Liés à des degrés divers à la monarchie et à sa bureaucratie coloniale, les juristes de Saint-Domingue s'identifient aussi passionnément à une tradition parlementaire « créole » qui caresse à maintes reprises, au cours de ce XVIII<sup>e</sup> siècle, la possibilité d'une séparation d'avec la France<sup>22</sup>. Cette tradition s'exprime dans une authentique déification de ce que les colons appellent les « connaissances locales ». Symbole d'une sorte de sensibilité de seconde main, indigène, à laquelle seuls les juristes créoles pouvaient prétendre, les connaissances locales sont au centre de l'effort de ces juristes pour élaborer une théorie de la société coloniale qui soutiendrait leurs demandes d'autonomie par rapport à la métropole<sup>23</sup>. À leur niveau le plus élémentaire, les Lumières coloniales résident dans la « cristallisation d'une différence fatale entre créoles et métropolitains<sup>24</sup> ». Les juristes de Saint-Domingue cultivent cette différence avec une obstination proche de l'obsession, sachant qu'elle est leur meilleure arme dans la campagne pour organiser la vie de la colonie autour du principe de la coutume locale. S'il est, dans les colonies françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle, une « dialectique des Lumières », les paramètres s'en trouvent certainement dans le lien entre cette conscience créole et la jurisprudence du particulier.

Le langage de l'autonomie coloniale présente un air de famille très net avec celui de la rhétorique judiciaire de la résistance provinciale à la monarchie, thème qui a engendré toute une littérature secondaire sur l'Ancien Régime. Depuis bien avant la Fronde (1648-1653) et jusqu'après la tentative malheureuse de Maupeou pour museler le Parlement de Paris (1771-

22. Le terme créole est employé dans tout cet essai dans la signification originale qu'il avait au XVIII<sup>e</sup> siècle, désignant toute personne née dans les colonies des Caraïbes, quelle que soit sa race. Il sera utilisé à l'occasion dans un sens plus large, notamment dans « culture créole » et « créolité », à propos d'un mouvement d'idées organisé autour du principe de la coutume locale, le lieu de naissance des auteurs exprimant des idées n'étant alors pas en cause. Le terme s'applique généralement aujourd'hui à tout utilisateur de la langue créole.

23. Sur la notion de « sensibilité juridique », on pourra se reporter à l'étude de Clifford Geertz, « Local knowledge: fact and law in comparative perspective », dans son ouvrage *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Princeton University Press, 1983, p. 167-234.

24. Benedict R. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, édition revue et corrigée, New York, Verso, 1991, p. 60.

1774), les magistrats français ont essayé, de façon réitérée, d'unifier et de standardiser les lois de la métropole. Or, les membres de l'élite coloniale provenaient pour beaucoup de centres de commerce, comme Bordeaux, qui ont été aussi des bastions de la résistance parlementaire au début de l'ère moderne<sup>25</sup>. Il est tentant d'établir des liens à cet égard, mais ceux-ci nous entraîneraient hors de notre sujet<sup>26</sup>. Quoi qu'aient pu avoir en commun les magistrats de la métropole et ceux des colonies, un fossé légal et politique les séparaient plus encore que la distance physique.

Montesquieu symbolise ce fossé à un certain nombre de niveaux contradictoires. En premier lieu, il porte témoignage de la méfiance traditionnelle de la métropole à l'égard des colons, un scepticisme particulièrement évident dans les rangs de la magistrature de Bordeaux. Dans l'opinion de Montesquieu, la France ne pourra jamais compter sur la loyauté d'une population se sentant victime en tous points de vue de l'exclusivité et tenant hautement en mépris le monopole métropolitain sur le commerce avec les colonies<sup>27</sup>. L'argumentation bien connue de Montesquieu contre l'esclavage est une pomme de discorde autrement épineuse: sans ses esclaves, l'ensemble du système commercial colonial se serait réduit à une petite activité de chalandage. Les magistrats coloniaux n'étaient pas forcément de fervents apologistes de l'organisation du travail dans les Caraïbes mais, en tant que planteurs eux-mêmes, l'enjeu financier lié à l'esclavage leur suffisait en général à voir comme particulièrement malvenu l'ouvrage *De l'esprit des lois*<sup>28</sup>. Mais était-ce vraiment le cas? En dépit de ces formidables barrières, Montesquieu trouva aux colonies une audience qui éclipsa totalement son accueil plutôt tiède en France même.

Le paradoxe est révélateur et offre, en tant que tel, un concentré de contradictions du droit colonial. Dans l'optique des colons, cependant, l'appel irrésistible de Montesquieu n'est guère difficile à comprendre. S'il leur était malaisé de fermer les yeux sur le chapitre de l'esclavage, les juristes

25. Voir William Doyle, *The Parlement of Bordeaux and the end of the Old Regime, 1771-1790*, Londres, St Martin's Press, 1974, p. 23, 102 et 210-214.

26. Pour un point de départ sur l'étude de cet aspect, voir Charles Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions de l'École, 1975, p. 342-379.

27. Robin Blackburn, *The making of new world slavery: from the baroque to the modern, 1492-1800*, New York, Verso, 1988, p. 300; *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848*, New York, Verso, 1988, p. 48.

28. Il y eut des exceptions importantes à cette règle. Moreau de Saint-Méry, dont je parlerai plus loin, semble ne jamais avoir eu d'esclaves durant toutes les années qu'il passa à Saint-Domingue, bien qu'il fût né dans une plantation esclavagiste à la Martinique.

créoles s'avèrent capables d'une lecture résolument sélective de l'ouvrage dans son ensemble. En ce sens, ils ne seraient pas les derniers représentants d'une approche à laquelle *De l'esprit des lois* a toujours été vulnérable, tronçonné en si nombreux chapitres faciles à digérer, faux départs et ruminations inconsistantes. L'éloge flagrant de la discontinuité et de l'éclectisme que constitue l'ouvrage contribue à expliquer son destin ironique aux Caraïbes où la prière initiale de Montesquieu, « de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases », s'est manifestement adressée à des sourds<sup>29</sup>.

Dire que la lecture faite par les colons de *De l'esprit des lois* fut sélective ne signifie évidemment pas qu'elle manquait de cohérence. Cette cohérence est suffisamment fournie par la théorie des « mœurs » de Montesquieu<sup>30</sup>. Le mot est intimement lié à la tradition continentale du droit coutumier. La troisième partie de l'ouvrage se compose, pour moitié ou presque, d'un long sermon sur la tendance des législateurs à « confondre » le droit avec les mœurs ou avec les « manières ». Pour Montesquieu, les mœurs ont précédé la politique et ne sauraient être soumises à de brusques changements ni à un remaniement excessif par la science législative. De caractère inéluctablement local, elles sont fonction du climat et du terrain d'une région<sup>31</sup>. « Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, écrit-il, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme<sup>32</sup>. » À la différence des manières, extérieures par nature, les mœurs expriment le caractère profond d'une personne, cette essence vaguement ineffable qui semble échapper à tout sauf aux plus grands législateurs.

29. Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, dans *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, 2 vol., Paris, Gallimard, 1951 (ci-après : Montesquieu, *De l'esprit des lois*), vol. 2, p. 229. Je ne suis pas convaincu par les affirmations toujours superficielles de spécialistes trouvant une « unité » générale sous-jacente au *magnum opus* de Montesquieu, mais on peut trouver une cohérence interne à ses différents chapitres.

30. La traduction récente donnée de Montesquieu à Cambridge utilise le terme *mores* alors que la traduction contemporaine de Thomas Nugent recourait à *custom*. *Custom* rendait certes impossible toute distinction entre « coutume » et « mœurs », mais *mores* est un terme si plat en anglais que j'ai préféré, dans cet essai, conserver le français mœurs. Traduit par *mores* (du terme latin identique), le mot perd toutes les connotations qui lui donnent en français son pouvoir suggestif.

31. « L'empire du climat est le premier de tous les empires. » Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 565.

32. *Ibid.*, p. 566.

En outre, nous dit Montesquieu, si les lois et les mœurs constituent des catégories séparées, il ne faut pas les voir comme sans rapport entre elles<sup>33</sup>. De même, les sources des mœurs, liées à l'environnement, ne peuvent être assimilées à des causes mécaniques<sup>34</sup>. S'il en était ainsi, le législateur devrait abandonner tout espoir d'influer de façon positive sur les coutumes de la nation, espoir auquel Montesquieu refuse de renoncer. Dans un pays libre, où les lois ont nécessairement un lien étroit avec les mœurs et les manières, les législateurs doivent seulement « inspirer d'autres mœurs et d'autres manières » s'ils veulent faire œuvre de réforme : « En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes ; les leur ôter violemment, c'est les rendre malheureux : il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes. Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance ; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort<sup>35</sup>. »

Montesquieu est plutôt évasif sur la manière précise dont ces encouragements doivent être procurés, sans doute parce qu'il n'ignore pas que la frontière entre persuasion et pression coercitive est, dans la pratique, difficile à maintenir. Mais il insiste sur la réalité d'une telle frontière et sur le fait que toute nation qui choisit d'afficher cette distinction est despotique et que le sort de ses habitants ne vaut pas mieux que celui des esclaves.

Il n'est donc pas surprenant que le thème de l'esclavage occupe l'autre moitié de la partie de *De l'esprit des lois* consacrée aux mœurs. Insérées entre ses chapitres sur le climat et sur le sol, les réflexions de Montesquieu sur l'esclavage font partie intégrante de sa théorie du droit coutumier, autre raison de s'étonner que les colons aient exploité celle-ci sans entretenir aussi celles-là. L'accent mis par Montesquieu sur les différentes variétés d'esclavages offre une issue à ce dilemme : la servitude politique n'est pas l'esclavage civil ou domestique, même si tous trois tendent à se renforcer mutuellement dans le contexte du despotisme. De façon plus rassurante dans l'esprit des colons, l'idéologie de la coutume elle-même engendre un vide permettant de justifier le régime de la main-d'œuvre dans le Nouveau Monde. L'esclavage est contraire et à la nature et à la loi civile, mais « il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement : l'escla-

33. *Ibid.*, p. 571

34. *Ibid.*, p. 574-575.

35. *Ibid.*, p. 565.

vage y choque donc moins la raison<sup>36</sup>». Lorsque tel est le cas, cependant, la servitude politique s'ensuit à coup sûr.

Cette lacune dans la théorie de l'esclavage de Montesquieu n'est donc pas vraiment une ouverture. Mais elle suffit à un public colonial qui, après tout, a mieux à faire de son temps que de réfléchir aux moyens de résoudre les ambiguïtés des Lumières. Contraints de choisir entre la lettre et l'esprit de l'ouvrage de Montesquieu, les juristes coloniaux sont trop heureux d'opter pour le dernier et de laisser l'exégèse textuelle à l'Académie. Ce faisant, ils agissent en conformité avec l'ancienne tradition juridique — privilégier la *mens* plutôt que la particularité de la loi<sup>37</sup> —, mais ils déplacent également le débat politique colonial sur un autre terrain. La familiarité avec les mœurs locales n'est plus simplement le fondement d'un « bon » droit mais une condition préalable à la capacité même de parler du droit colonial. Et la loi elle-même n'est plus définie comme un ensemble de doctrines, encore moins comme une somme d'ordonnances et de décisions, mais en termes de sensibilité juridique, d'esprit. Refléter cet esprit c'est donner la preuve authentique de sa « créolité<sup>38</sup>».

L'un des premiers et des plus importants juristes créoles à reprendre ce cri de guerre fut Émilien Petit, distingué membre de la magistrature de Saint-Domingue<sup>39</sup>. Dans son ouvrage *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises* (1771), Petit expose trois « principes généraux pour le gouvernement des colonies ». La deuxième de ces vertus cardinales est intitulée : « La connaissance des lieux et des lois locales doit être la base de toute administration. » Pour Petit, les colonies sont entre les mains potentiellement despotiques de bureaucrates éclairés « choisis en Europe ». Pour ceux-ci, cette connaissance « demande une expérience [qu'ils] ne soupçonnent même pas d'être nécessaire, qu'aucun d'eux ne porte sur les lieux, qu'ils ne peuvent acquérir que par un séjour qu'on ne leur permet pas<sup>40</sup> ». Petit suggère à la suite un certain nombre de mesures, dont la création de conseils d'administration indigènes qui garantiraient un arbitrage harmonieux des

36. *Ibid.*, p. 495-496.

37. Kelley, *op. cit.*, p. 195.

38. Le terme est emprunté à Patrick Chamoiseau, Jean Barnabé et Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.

39. Sur Petit lui-même, voir l'introduction d'Arthur Girault à Émilien Petit, *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises*, Paris, 1771 ; réédition, Paris, Chez Delalain, 1911, p. IX, (coll. des économistes et des réformateurs sociaux de la France). Petit était député de l'un des deux Conseils supérieurs des colonies.

40. Émilien Petit, *op. cit.*, vol. 1 (éd. de 1771), p. 463.

différends coloniaux. « Ces principes, conclut-il, ne sont étrangers ni contraires à la législation de la France pour le gouvernement de ses provinces, ni même pour le gouvernement de ses colonies<sup>41</sup>. »

Comme le suggère ce dernier commentaire, Petit entend seulement critiquer l'ordre existant. Royaliste dans l'âme, il considère que le choix des lois à appliquer aux colonies et leur adaptation locale n'appartiennent qu'au souverain législateur. Il estime en outre le roi parfaitement instruit des conditions particulières de la vie coloniale rendant « les objets de législation dans ses colonies si différents des objets de législation dans les anciennes parties de son royaume<sup>42</sup> ». D'autres juristes sont moins convaincus que le problème se limite à l'ignorance d'agents choisis par le ministère de la marine. Le chef de file, sans titre officiel, de cette bande de radicaux hétéroclite est Michel-René Hilliard d'Auberteuil, dont les *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue* paraissent en 1776. D'Auberteuil est né en France et y a reçu une formation de juriste avant de venir à Saint-Domingue exercer son art en tant qu'avocat colonial<sup>43</sup>. Mais ses attaques parfois virulentes contre la bureaucratie royale et son plaidoyer passionné pour l'autonomie coloniale en font une figure de proue de la communauté juridique créole de Saint-Domingue.

Les *Considérations*, interdites tant en France que dans les colonies par un arrêt du conseil de 1777<sup>44</sup>, ont plus que tout autre ouvrage produit par les Lumières coloniales promu une jurisprudence de la créolité. Elles développent une série d'arguments centrés, de façon prévisible, sur « la différence qui existe entre le climat de Saint-Domingue, les mœurs et les entreprises des colons et le climat de la France intérieure<sup>45</sup> ». Comme Petit, d'Auberteuil souligne que l'élimination de « l'ignorance du local » métropolitaine est une condition préalable à toute réforme positive de la loi. Mais il va plus loin dans son analyse, en des termes très proches de ceux de Montesquieu. Les lois trouvent leur légitimité dans leur lien organique avec

41. *Ibid.*, p. 466.

42. *Ibid.*, p. 393.

43. C. Frostin, *op. cit.*, p. 21. Voir également l'introduction de Lewis Leary à Michel-René Hilliard d'Auberteuil, *Miss McCrea: a novel of the American revolution*, trad. Eric LaGuardia, Gainesville, Scholars' Facsimiles, 1958, p. 6-11; et Gordon K. Lewis, *Main currents in Caribbean thought: the historical evolution of Caribbean society in its ideological aspects, 1492-1900*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, p. 129-136.

44. Gabriel Debien, *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution: essai sur le club Massiac*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 157.

45. Michel-René Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, 2 vol., Paris, Grangé, 1776-1777, vol. 1, p. 5.

la communauté dont elles émanent : « [...] les us et coutumes, qui puisent leur origine dans ce droit [des gens], sont dictés par la nécessité : c'est à la nature des climats qu'ils doivent leur création ; ils sont dirigés par les situations locales : il est donc absurde de vouloir établir des coutumes par fiction, et de vouloir trouver la règle des usages d'un pays dans les usages d'un autre. [...] La connaissance locale, qui ne s'acquiert que par de longues observations, peut seule conduire à de bonnes lois<sup>46</sup>. »

Écrites plus tard, ces lignes auraient été taxées de plagiat<sup>47</sup>. Dans le Saint-Domingue prérévolutionnaire, cependant, les échos de *De l'esprit des lois* ne risquent guère de saturer le marché. Entre « les mœurs des Créoles » et « celles des Français transplantés dans la Colonie », il n'y a pas de place pour la négociation, seulement pour la polarisation<sup>48</sup>.

Pour être honnête envers d'Auberteuil, celui-ci ne reçoit pas tout à fait sans critique la définition de la coutume donnée par Montesquieu, et ne craint pas de mettre en question sa théorie de l'esclavage. Dans un passage remarquable des *Considérations*, il accuse Montesquieu d'avoir « presque toujours jugé le droit par le fait ». Montesquieu a tourné son regard vers les « trônes de l'Asie », vu le despotisme et l'esclavage inscrits dans leurs lois, et jeté fallacieusement la faute sur le climat. En réalité, répond d'Auberteuil, les régimes de pays froids du Nord tels que la Suède, le Danemark et la Russie démontrent que la servitude politique et personnelle est loin d'être l'apanage de l'hémisphère Sud.<sup>49</sup> Même lorsqu'il critique *De l'esprit des lois*, d'Auberteuil clame néanmoins sa fidélité à ce qu'il considère comme les principes fondamentaux du système de Montesquieu : « On peut opposer au célèbre Montesquieu l'autorité de ses propres principes, et le réfuter par lui-même : *plus on est fortement et vivement frappé*, dit-il, *plus il importe qu'on le soit d'une manière convenable*. Il ne faut donc point employer pour contenir les passions, que le pouvoir éternel de la raison, et dans les pays où elles sont les plus vives, il faut y assurer d'autant plus l'empire de la Loi : ces pays ne sont donc pas faits pour le despotisme<sup>50</sup>. » S'il est peu propre à inspirer confiance dans les talents de philosophe démontrés par d'Auberteuil, ce passage illustre bien l'incapacité des juristes coloniaux à dire la créolité hors du cadre déterminant posé par Montesquieu.

46. *Ibid.*, vol. 2, p. 311 et 316.

47. En fait, certains passages des *Considérations* sont copiés littéralement de *De l'esprit des lois*.

48. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations...*, vol. 1, p. 7.

49. *Ibid.*, vol. 2, p. 37.

50. *Ibid.*, p. 38. Souligné dans l'original.

Des critiques encore plus fines de *De l'esprit des lois*, comme celle de l'Abbé Raynal et de Malouet, ne parviennent pas à échapper au charme de la théorie des mœurs. Prenons, par exemple, l'*Essai sur l'administration de Saint-Domingue*, publié à Paris en 1785 et dont une version « créole » paraît cinq ans plus tard (les deux sous le nom de Raynal). Malouet, juriste vivant dans la colonie dont il est l'administrateur en 1779, aurait joué un rôle important dans la genèse de l'ouvrage, qui reprend des éléments épars de l'*Histoire philosophique et politique des [...] deux Indes*<sup>51</sup>. La fameuse *Histoire* de Raynal, indique la préface anonyme de l'édition de 1790, a manqué de la somme de connaissances locales que l'on peut trouver dans ce nouvel ouvrage<sup>52</sup>. S'inscrivant au plus près de la démarche créole concernant « la nécessité d'une jurisprudence locale<sup>53</sup> » aux colonies (« car il n'est pas possible que les lois et les coutumes de France soient toutes bonnes en Amérique<sup>54</sup> »), l'*Essai* met indirectement en défaut Montesquieu pour sa présentation simpliste du caractère de la société créole : bons et mauvais caractères, dit-il, sont toujours « mélangés et confondus » sans que l'un ou l'autre l'emporte. Il est stupide d'imaginer que l'habitant de Saint-Domingue soit « gai ou triste, [...] intelligent ou stupide, [...] paresseux ou actif ». Toutefois, poursuit l'*Essai*, « le climat, le genre de vie, de travail, d'industrie ont nécessairement des influences générales et uniformes sur cette diversité d'espèces ». Il est donc légitime de parler en particulier des « habitudes de colonies<sup>55</sup> ».

Le même ouvrage montre que l'adulation de Montesquieu à Saint-Domingue peut atteindre des degrés franchement racistes. Peu ouvert aux sentiments de « la philosophie et l'humanité », même s'il dénonce l'esclavage comme contraire au droit naturel, l'*Essai* soutient que les Noirs se trouvent mieux sous le contrôle des Français que « les victimes les plus absurdes » du

51. Sur les emprunts de l'*Essai* à l'*Histoire*, on se reportera à l'article sur Raynal dans la *Biographie universelle, ancienne et moderne*, 52 vol., Paris, Michaud éditeur, 1811-1828, vol. 37, p. 182. Sur la possibilité que Malouet soit l'auteur, voir Anatole Feugère, *Un précurseur de la Révolution : l'Abbé Raynal (1713-1796)*, Angoulême, Documents inédits, 1922 ; rééd., Genève, 1970, p. 364. Malouet et Raynal étaient amis bien avant le retour d'exil de ce dernier en France en 1785.

52. L'addition de ces détails locaux, dit la préface, a mené « certaines personnes » à douter que Raynal soit le véritable auteur de l'*Essai*.

53. Guillaume-Thomas Raynal, *Extrait d'un ouvrage intitulé : Essai sur l'Administration de Saint-Domingue*, Port-au-Prince, 1790 (ci-après : Raynal, *Extrait d'un ouvrage*), p. 30.

54. Guillaume-Thomas Raynal, *Essai sur l'Administration de Saint-Domingue*, Paris, 1785 (ci-après : Raynal, *Essai*), p. xv.

55. *Ibid.*, p. 6-7.



«despotisme africain»: «[...] le sucre, le café, l'indigo [...] ne peuvent être cultivés que par des Nègres; je crois que ceux-ci, jusqu'à ce qu'il s'élève parmi eux un Montesquieu, sont encore plus rapprochés de la condition d'hommes raisonnables en devenant nos laboureurs qu'en restant dans leurs pays soumis à tous les excès du brigandage et de la férocité<sup>56</sup>».

Si les autres juristes coloniaux se montrent de loin moins incendiaires sur la question, l'approche de l'organisation du travail dans les Caraïbes illustrée par l'*Essai* est typique des écrits créoles: on commence par condamner l'esclavage au nom du *jus naturale*, puis on le défend au nom de la «nécessité» et de la coutume locales, pour conclure par une ou deux déclarations sur l'obligation de punir les propriétaires d'esclaves les plus brutaux<sup>57</sup>. En ce sens, l'*Essai*, en invoquant Montesquieu, impose une sorte de logique perverse selon laquelle *De l'esprit des lois* aurait inauguré la tradition d'ambiguïté des Lumières sur la question de l'esclavage des Noirs.

### L'artifice des « connaissances locales »

La déification des connaissances locales recouvre évidemment quelques intérêts matériels. Ces intérêts ont fort à voir avec l'application aux colonies du droit coutumier de Paris et de la législation royale, pierre angulaire des efforts de la monarchie pour «réduire» les îles des Caraïbes à une entité gérable. Avant le contrôle intégral imposé par la monarchie en 1685 (année de la promulgation du Code noir), les colonies étaient dirigées par un assemblage anarchique de profiteurs et de renégats. Les cours coloniales, on l'a dit à maintes reprises, n'avaient pas su s'attacher à observer les ordonnances royales. Seule une application rigoureuse et méthodique des lois monarchiques aurait pu sauver la sûreté et la stabilité des structures juridiques<sup>58</sup>.

Pour les juristes de Saint-Domingue, cependant, cette politique apparaît comme la source de toutes sortes de maux. L'*Essai* de Raynal et Malouet fournit une liste précieuse, interminable et à l'occasion sardonique de tels griefs: «La matière des procès, portant sur des objets d'intérêt absolument étrangers à ceux qui nous occupent en France, il semble qu'en conservant

56. *Ibid.*, p. IX.

57. Voir, par exemple, le traitement parallèle de l'esclavage dans Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 1, p. 130-135.

58. «Arrêt du Conseil du Petit-Goave, qui ordonne l'exécution de la Coutume de Paris, et des Ordonnances de Sa Majesté, du 6 mars 1687», dans Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, 6 vol., Paris et Cap Français, The Catholic Encyclopedia, 1784-1790, vol. 1, p. 451.

l'esprit de nos lois et de nos coutumes, on eût dû les combiner, les modifier selon les cas et les espèces propres à une Colonie ; car un habitant [propriétaire] n'est point un Bourgeois, une habitation n'est ni une métairie, ni un fief ; des Nègres ne sont point des paysans ; les créances, les hypothèques n'ont plus le même caractère, les partages entre les héritiers directs ou collatéraux, ne peuvent être soumis aux mêmes subdivisions. Il est telle manufacture que vous anéantirez si vous divisez la terre, les Nègres, les bâtiments en quatre ou cinq parties. Le plus grand nombre n'est pas même susceptible d'aucun partage [...]»<sup>59</sup>. On trouve, dans les *Considérations* d'Hilliard d'Auberteuil comme dans le *Droit public* de Petit, des litanies de doléances d'une remarquable similitude<sup>60</sup>. Il ne s'agit en rien d'une coïncidence. Les magistrats et les juristes de Saint-Domingue sont les principaux porteparole des grands planteurs, dont la plupart se sont lourdement endettés auprès de marchands de la métropole pour se fournir en esclaves et en denrées de luxe. Beaucoup de ceux qui siègent aux deux Conseils supérieurs possèdent eux-mêmes des plantations de sucre, de café et d'indigo.

On comprend mieux, dans ce contexte, pourquoi ces juristes mettent tant d'énergie à trouver des arguments techniques précis sur les « contradictions » du droit colonial. La longue énumération de griefs de l'*Essai* n'est qu'une suite d'allusions laconiques à ces arguments, qui occupent la plus grande partie des deux tomes des *Considérations* de d'Auberteuil (portant le sous-titre « Ouvrage politique et législatif »)<sup>61</sup>. Derrière l'idée que « des Nègres ne sont point des paysans », par exemple, se profile un imbroglio entre les relations de propriétaire et de métayer dans le droit coutumier et les théories sur l'esclavage du droit romain<sup>62</sup>. Il n'est pas nécessaire de le dire, un tel commentaire reflète des préoccupations sur la capacité des maîtres à contrôler leurs esclaves à leur guise. La phrase « les créances et les hypothèques n'ont plus le même caractère » résume à elle seule un ensemble complexe de distinctions entre propriété « meuble » et « immeuble », et de

59. Raynal, *Extrait d'un ouvrage*, p. 26-27.

60. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 338-348 ; Petit, *op. cit.*, vol. 2, p. 167-184. On notera que Petit, fidèle à ses penchants royalistes, est moins polémique sur les contradictions du droit colonial.

61. L'analyse de d'Auberteuil a pour pivot la critique de la coutume de Paris. D'Auberteuil confronte les articles de la coutume aux dispositions similaires du droit romain et relève des points en contradiction avec le Code noir de 1685 (Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 338-348). La rhétorique de ce passage renvoie à François Hotman et à la tradition humaniste de la Renaissance.

62. Voir, d'une manière générale, Émilien Petit, *Traité sur le gouvernement des esclaves*, 2 vol., Paris, Knapen, 1777.

conditions auxquelles les créanciers pouvaient attaquer les débiteurs insolubles. Ce n'était pas là un souci mineur pour des propriétaires coloniaux souvent confrontés à l'éventualité de perdre leurs esclaves dans des actions intentées par des marchands de la métropole pour recouvrer leurs prêts<sup>63</sup>. Enfin, la référence à «l'anéantissement» de la «manufacture» témoigne d'une inquiétude profonde devant l'application aux grandes plantations des règles coutumières parisiennes sur l'héritage. Pour les juristes coloniaux, la «coutume de Paris» restreignait des propriétés rentables hors de toute raison, favorisait des propriétaires inexpérimentés, absents, au détriment des propriétaires créoles et, en gros, perturbait le fonctionnement économique des plantations<sup>64</sup>.

Il n'est guère surprenant dès lors que les colons jugent la coutume de Paris «barbare en Amérique<sup>65</sup>». Dans une société «sans lois<sup>66</sup>», il est naturel pour les législateurs d'aller chercher leurs règles, à la suite de Montesquieu, dans «le ciel et son influence, le sol et ses productions<sup>67</sup>». Le droit positif colonial semble ne pas offrir autre chose qu'une masse désespérément confuse de contradictions. Cependant, si fort soit le poids de la théorie des mœurs à Saint-Domingue, la défense du local n'est jamais la seule réponse aux circonstances. Il ne pouvait de toute façon en être ainsi, car les intérêts en jeu exigeaient la médiation d'institutions officielles, et ces institutions demandaient des règles claires et sans équivoque sur lesquelles fonder leurs décisions<sup>68</sup>. L'administration métropolitaine n'était évidemment pas disposée à prendre, en la matière, le parti de la coutume locale, mais elle ne se satisfaisait pas plus du *statu quo* que de la critique violente

63. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 331-333. Voir également Raynal, *Essai*, p. 173-175.

64. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 333; Raynal, *Extrait d'un ouvrage*, p. 27. Pour une analyse plus poussée de ces questions qu'il m'est impossible d'aborder ici, voir Édith Géraud-Lloca, «La coutume de Paris outre-mer: l'habitation antillaise sous l'Ancien Régime», *Revue historique de droit français et étranger*, 1982, p. 207-259. L'animosité coloniale envers les propriétaires absents apparaît aussi dans Raynal, *Essai*, p. 174.

65. Raynal, *Essai*, p. 176.

66. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 336. Voir également Raynal, *Extrait d'un ouvrage*, p. 29.

67. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations*, vol. 2, p. 365-366.

68. Petit se fait l'écho de cette réflexion par une série d'interrogations: «Comment les justiciables seront-ils informés du système de leurs juges? Comment connaîtront-ils les lois que tel juge arbitre doit suivre? Où est le recueil des lois que chaque tribunal se prescrit; et, premièrement, où est la loi qui donne cette liberté et ce pouvoir aux juges qui se les attribueraient?» Petit, *Droit public*, vol. 2, p. 181.

qui en était faite aux Caraïbes. Il était si difficile, du reste, de tracer une frontière nette entre agents et opposants de la monarchie qu'un pamphlet s'adresse alors au roi en ces termes : « Sire, votre cour est créole<sup>69</sup>. » Comme en France, l'administration royale n'est jamais, outre-mer, une entité unitaire agissant selon une série de principes consistants et cohérents.

Pour ces raisons, parmi d'autres, la volonté de systématisation va de pair avec celle de particularisation. Plus encore peut-être que leurs homologues de la métropole, les juristes du Saint-Domingue pré-révolutionnaire devaient ressentir la nature paradoxale de l'ère de codification imminente. Parmi eux, un disciple doué de Montesquieu nommé Moreau de Saint-Méry ; ce juriste créole allait devenir le prophète de cette nouvelle ère et de ses contradictions florissantes.

### La fixation du code colonial

Plusieurs tentatives ont déjà eu lieu pour amorcer la synthèse de la coutume et son uniformisation en 1716, 1738 et 1758. Émilien Petit, l'auteur du *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises*, s'est vu invité, en 1761, à « rassembler » et « perfectionner » les lois coloniales<sup>70</sup>. Il a produit plusieurs volumes manuscrits de codes coloniaux de procédure civile et de droit pénal qui n'ont jamais été publiés<sup>71</sup>. Il a également pris part à la création, en 1761, d'une « Commission pour la législation des colonies françaises ». Celle-ci semble avoir eu pour objet immédiat la compilation d'un recueil de lois coloniales, non d'un code en tant que tel. Quoi qu'il en soit, la monarchie a sans doute mieux réfléchi à l'idée après qu'elle eut fait son chemin aux colonies : en 1768, un autre arrêt supprime la commission royale.

Qu'y avait-il dans le projet d'un recueil de lois coloniales, prélude à un code, qui aurait pu déboucher sur des mesures opposées d'une manière si embarrassante au but recherché ? Une réponse est suggérée par la préface au *Projet d'ordonnance criminelle* de Petit, imputant les maux de la jurisprudence coloniale non seulement au droit métropolitain *per se* mais aux cours coloniales qui avaient pour tâche de le recueillir et de l'appliquer<sup>72</sup>. « La

69. Cité par C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution*, 2<sup>e</sup> éd. rév., New York, Allison and Busby, 1963, p. 57.

70. Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, Paris, *Lois et constitutions*, vol. 4, p. 440.

71. Émilien Petit, *Projet de code civil pour toutes les colonies*, ancien fonds français, Paris, Bibliothèque nationale, ms. FR 12084 ; *Projet d'ordonnance criminelle pour les colonies françaises de l'Amérique*, ancien fonds français, Paris, Bibliothèque nationale, ms. FR 12085.

72. Petit, « *Projet d'ordonnance criminelle* ». Le manuscrit n'est pas paginé.

codification, observe van Caenegem, était historiquement une arme contre le système judiciaire<sup>73</sup>. » Dans cette perspective, l'incapacité apparente de la monarchie à mener à bien la réalisation d'un code colonial tenait autant à une lutte de pouvoir entre magistrats créoles et agents de sa bureaucratie qu'à l'incohérence et aux contradictions des lois coloniales. La monarchie ne pouvait éviter le conflit qu'en court-circuitant toute la magistrature coloniale, mais une telle démarche devait paraître irréaliste tant que le savoir nécessaire à l'édification d'un tel code serait détenu par des personnages comme Petit. Ce qu'il fallait, c'était un magistrat qui s'identifie moins à l'institution, qui ne voit rien de plus dans l'idée d'un code colonial qu'un complot pour ôter leur pouvoir discrétionnaire aux tribunaux locaux. Un juge créole nourrissant également des ambitions politiques métropolitaines fournirait le candidat idéal.

Né à la Martinique en 1750, Moreau de Saint-Méry est l'héritier d'une longue et glorieuse tradition familiale de service dans la magistrature coloniale<sup>74</sup>. Ayant quitté son île natale en 1768 pour faire son droit à Paris, il revient aux Antilles en 1774 avec l'espoir d'exercer comme avocat à la Martinique. Mais, à court de fonds, il doit débarquer à Cap Français, bouillonnante capitale commerciale de Saint-Domingue. En 1776, avocat attaché au Conseil supérieur du district septentrional de la colonie, il commence à rassembler une collection considérable de documents légaux manuscrits qu'un juriste créole, découragé par l'ampleur et la longueur fastidieuse de la tâche, a laissée inachevée. Quand en 1780 le marquis de Castries devient ministre de la marine, il prie Moreau d'achever ses recherches pour transformer le recueil en code. Voilà donc Moreau en train de rédiger la grande panacée coloniale qui est, depuis des décennies, l'objectif de la monarchie. Le premier des six tomes de *Lois et constitutions des colonies françaises* paraît en 1784 à l'intention d'un groupe initial de trente

73. R. C. van Caenegem, *Judges, legislators, and professors: chapters in European legal history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 152.

74. Dans un écrit autobiographique publié en 1790, Moreau rappelle que sa famille est installée à la Martinique depuis plus de cent cinquante ans. Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Mémoire justificatif*, Paris, Tallendal, 1790, p. 2. Sur la biographie de Moreau, voir Anthony Louis Elicona, *Un colonial sous la Révolution en France et en Amérique: Moreau de Saint-Méry*, Paris, 1934; Augustin François, baron de Silvestre, *Notice biographique de M. Moreau de Saint-Méry [...] lue à la Société royale d'agriculture*, Paris, 1819, et l'introduction à Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Blanche Maurel et Étienne Taillemite (dir. publ.), 2 vol., Paris, Société de l'histoire des Colonies françaises et Librairie Larose, 1958, vol. 1, p. VII-XXXVI.

illustres souscripteurs, dont le premier n'est autre que le roi. L'année suivante, Moreau est nommé à une place très convoitée au tribunal colonial.

Les *Lois et constitutions* couvrent plus de cinq mille pages retraçant en détail l'histoire juridique et administrative du colonialisme français dans les Caraïbes de ses débuts à la veille de la Révolution. Pour la monarchie qui l'a commandée, l'œuvre de Moreau marque sans doute l'étape finale sur la voie de la « fixation » du code colonial, donc de la possibilité d'endiguer le mécontentement créole à Saint-Domingue<sup>75</sup>. De même que dans les débats sur la Constitution française, toutefois, la notion de « fixation » peut revêtir deux significations très différentes : la simple réunion de la masse des lois coloniales existantes ou la systématisation complète partant de la promulgation de principes et règles plus généraux et totalement nouveaux<sup>76</sup>. Les divers essais de codification du droit français outre-mer ont toujours oscillé entre ces deux pôles sans se fixer sur l'un ou l'autre. Comme si l'ambiguïté du propos était suffisante, Moreau semble lui-même attacher à ses *Lois et constitutions* une série d'objectifs plus vastes que celui de contenir l'agitation créole. À l'instar de ses bienfaiteurs, il est déterminé à rationaliser et simplifier la jurisprudence coloniale « par des principes plus certains<sup>77</sup> ». Qu'entend-il par ces principes, c'est une autre question. Dans son introduction, il examine par le menu les problèmes du droit colonial d'une façon qui donne à l'entreprise de codification une tournure inattendue.

La première idée de Moreau est qu'aucune réorientation « consciente et universelle » de la loi à Saint-Domingue ne sera possible si elle ne s'accompagne pas d'une théorie de la société coloniale compatible avec la culture politique de la créolité. À tous égards, le discours préliminaire des *Lois et constitutions* semble écrit à l'usage intérieur de deux publics fort différents. En même temps, il se lit comme le manifeste de l'avenir impérial de la France, pesant délicatement les conséquences de la moindre modification de l'équilibre systémique du pouvoir entre métropole et colonie. Reconnaisant que « l'administration particulière des colonies [...] n'est qu'une branche de l'administration du royaume », Moreau affirme néanmoins que « les colonies ne sauraient être liées à ce système général, sans

75. Le mandat de Moreau était le suivant : « Le roi, [...] désirant fixer la jurisprudence des Colonies par des principes plus certains, a ordonné de travailler [...] à un code général des colonies. » Philippe-Antoine Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, 5<sup>e</sup> éd., 18 vol., Paris, Darel, 1827-1828, vol. 3, p. 63.

76. Keith Michael Baker, *Inventing the French revolution: essays on French political culture in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 253.

77. Merlin, *op. cit.*, vol. 3, p. 63.

qu'à leur tour elles n'y influent d'une manière plus ou moins sensible. C'est donc de la juste combinaison de cette action et de cette réaction réciproque que doit résulter la plus grande somme de bien commun<sup>78</sup>. »

Cette notion de «réciprocité» est au centre de la vision du colonialisme de Moreau : elle distingue son approche, d'une part, de l'argumentation des juristes créoles et, d'autre part, des «idées fausses» des administrateurs métropolitains<sup>79</sup>. En tempérant les actions métropolitaines par des réactions créoles, le gouvernement de Saint-Domingue pourrait venir à bout de l'élément le plus insurmontable sur la route de la réforme coloniale : l'intérêt. «Que d'intérêts particuliers et opposés à combiner et à concilier ! Souvent même quand on croit avoir tout prévu, tout calculé, un obstacle survient dans l'exécution, et le projet le plus sage en apparence est arrêté<sup>80</sup>. »

À présent que le code colonial n'est plus une perspective lointaine à l'horizon mais un impératif bien réel, il est «plus essentiel que jamais qu'une main habile tienne la balance entre [les colonies] et la métropole pour ne la laisser pencher que du côté de l'intérêt de l'État<sup>81</sup>». La clef de cette balance, soutient Moreau, réside dans un ensemble de principes qui stabiliseraient le système colonial, un système qui «n'a conduit jusqu'à présent qu'à des opérations sans liaison entre elles<sup>82</sup>». Ces principes, on ne s'en étonnera pas, sont à rechercher dans la sphère législative. En s'écartant du credo des juristes créoles, Moreau évite la confrontation directe avec la coutume de Paris, arguant au contraire que le premier problème de la législation coloniale est l'instabilité administrative. D'un régime à l'autre, les gouverneurs et intendants successifs de Saint-Domingue ont promulgué une interminable série de décrets «contradictaires et multipliés», laissant le droit colonial dans un état de «fluctuation continuelle» et d'incertitude<sup>83</sup>.

Cependant, Moreau ne prend pas prétexte de cet état de confusion pour produire un corps de lois colonial entièrement neuf. Pour lui, il est nécessaire de partir des dispositions présentes, conçues pour «un peuple existant depuis plus d'un siècle». En raisonnant par «rapport» et «analogies», on peut comparer ces dispositions entre elles, à la lumière des mœurs

78. Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions*, vol. 1, p. VII-VIII.

79. La référence aux «idées fausses» est tirée de François de Neufchâteau, *Les études du magistrat : discours prononcé à la rentrée du Conseil supérieur du Cap, le jeudi 5 octobre 1786*, Cap Français, 1786, p. 56.

80. Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions*, vol. 1, p. VIII.

81. *Ibid.*, p. IX.

82. *Ibid.*, p. X.

83. *Ibid.*, p. X-XI.

et des « événements actuels » de la colonie : « Ce n'est pas que la législation des colonies puisse être perfectionnée sans lois nouvelles, mais le nombre en doit être peu considérable ; et les objets dont elles peuvent s'occuper n'étant qu'une suite des lois déjà faites, les nouveaux règlements ne seront, à proprement parler, qu'un développement naturel des anciens<sup>84</sup>. »

Moreau essaie ainsi de résoudre la tension entre les visions métropolitaine et créole de la codification coloniale. Plus que sur une rationalisation ambitieuse et directive, le code des colonies de Moreau fait fond sur la réalité coloniale, sur des pratiques qui ont résisté au temps et qu'incarne « la législation particulière de cette superbe province<sup>85</sup> ».

Toutefois, cette façon de voir laisse en suspens un certain nombre de points. Pour commencer, si le corpus légal colonial est déjà corrompu par les influences contradictoires de décrets arbitraires, on ne sait trop quels principes on devra garder en triant le bon du mauvais dans cette « législation spécifique ». Moreau n'a d'autre remède à proposer que celui de la fameuse sagesse créole au regard des connaissances locales ; il s'étend sur plusieurs pages, dans son discours préliminaire, sur le lien nécessaire entre le droit et les mœurs, le climat et le caractère d'un peuple : « Rien ne supplée les connaissances locales. Nous dirons avec l'immortel Montesquieu que les lois doivent toujours être appropriées au génie, aux mœurs et aux besoins essentiels de ceux auxquels on les destine. [...] Mais cette connaissance préalable, cette connaissance absolument nécessaire, n'est-ce pas dans l'étude des lois et de l'histoire de ce pays qu'il faut la chercher<sup>86</sup> ? »

On tourne donc en rond et, surtout, cet argument familier est inefficace devant les dilemmes concrets que doivent affronter les législateurs coloniaux. Mais le problème semble peut-être moins grave à Moreau qu'il ne l'est en réalité, puisqu'il voit à juste titre dans le code des colonies un conflit fondamentalement politique entre des objectifs dans une grande mesure incompatibles. De même qu'il appartient aux administrateurs coloniaux d'équilibrer « action » métropolitaine et « réaction » locale, il s'emploie dans cette introduction à tempérer le discours de la codification — et son insistance sur l'uniformité et la conformité — par le langage plus facile à entendre du droit coutumier.

Au bout du compte, en cherchant à calmer et la poussée de la codification et la pression en faveur du droit coutumier, Moreau ne satisfait ni

84. *Ibid.*, p. XII.

85. *Ibid.*, p. XIII.

86. *Ibid.*, p. XXI.



l'une ni l'autre. Qu'importe, puisqu'il laisse ouvert un point encore plus vaste : les limites précises du code lui-même. Faisant alors peu de cas d'un schéma de jurisprudence novateur fondé sur le corps de lois coloniales existant, il déclare que l'énorme somme des *Lois et constitutions* n'est que la « base de l'édifice que nous voulons élever. [...] C'est encore elle qui doit servir de répertoire et d'indication pour le plan d'une législation nouvelle ; enfin c'est un corps de droit anatomiquement présenté, [...] et dont l'examen est fait pour précéder toute interprétation et toute réforme<sup>87</sup> ».

À l'évidence, Moreau avait plus en tête, en parlant de « code colonial », que la simple et méticuleuse compilation de l'ensemble des lois coloniales promulguées entre 1550 et 1784. Il ne visait pas moins qu'à « perfectionner » le cadre légal de la vie coloniale, à l'asseoir sur des bases entièrement fixées. Or, c'est justement ce que ne pouvaient permettre les traditions et les tensions de la politique coloniale.

Les *Lois et constitutions* sont donc restées un produit hybride, au-delà de la compilation brute, en deçà du code élaboré, mais un produit existant entre ces deux pôles. En tant qu'abstraction intellectuelle et document politique, le code colonial était sans doute voué au statut permanent de travail en cours. Même incomplètes, quoi qu'il en soit, les *Lois et constitutions* ont orienté la carrière de Moreau sur une voie radicalement nouvelle. Elles ont également contribué à lancer une dynamique politique qui ne prendra fin qu'avec la séparation irréversible entre la colonie et la métropole que Moreau s'était tant efforcé d'anticiper, portant à son point culminant la dialectique des Lumières. Lorsque la rupture apparaîtra imminente, même les plus loyaux et les plus créoles des serviteurs coloniaux sauront qu'il est temps de quitter « un pays immense peuplé d'esclaves, contenus par une poignée d'hommes libres<sup>88</sup> ».

Les premières années de la Révolution française ont montré à quel point Moreau avait su donner à l'esprit juridique colonial une tournure nouvelle<sup>89</sup>. De retour en France en 1788, Moreau se jeta lui-même dans la fièvre politique de l'époque aux côtés du tiers état, briguant avec succès la présidence de son assemblée des électeurs. Il garda néanmoins un pied dans le monde des affaires coloniales, où il fut un virulent chef de la délégation martiniquaise à l'Assemblée nationale, tout en travaillant tranquillement à

87. *Ibid.*, p. XVI.

88. *Ibid.*, p. XVII.

89. La philosophie sous-jacente au code des colonies de Moreau se perpétuera dans des ouvrages comme le *Projet d'une constitution générale coloniale* de Jacques Coquille-Dugommier, Saint-Pierre, 1790.

se faire nommer par le roi intendant de Saint-Domingue. Seule l'accusation fracassante d'appel à l'émancipation des esclaves dans un discours à l'Assemblée des électeurs de mai 1789 l'empêcha de pousser plus haut sa double carrière politique métropolitaine et coloniale : il put démontrer la fausseté de l'accusation, mais il était devenu un paria pour les colonies<sup>90</sup>.

Saint-Domingue aura finalement son code, mais seulement après une vraie révolte des esclaves qui débouchera en 1804 sur l'indépendance d'Haïti. La même année, le long combat pour la systématisation du droit civil français trouvera une conclusion durable. En 1828, un opuscule intitulé *Les six codes d'Haïti* était publié dans la nouvelle capitale, Port-au-Prince. Inspiré des différents codes Napoléon, il abritait sous sa mince couverture la « fixation sans ambiguïté du droit » qui semblait avoir si longtemps échappé à la monarchie française<sup>91</sup>. À l'image du nouveau pays sortant lentement des cendres du vieux Saint-Domingue, le processus de codification n'était pas au bout de ses peines.

### Le postcolonialisme

Le concept de Lumières coloniales est une épine plantée dans la conscience moderne. Pour qui a, dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle — une manière de repère éthique —, associé le terme Lumières à la philosophie juridique d'une société esclavagiste, ce concept est au mieux tendancieux, au pire moralement douteux. Des philosophes comme Montesquieu et Raynal sont vus, en ce sens, comme les prophètes de l'autonomie individuelle et de l'humanisme critique, les pères héroïques du mouvement abolitionniste, et non comme les instruments de la légitimation d'une culture créole désireuse de maintenir à tout prix ou presque ses privilèges racistes<sup>92</sup>.

La grande réussite de la pensée postmoderne a été de déranger ce point de vue imprécis autant qu'enthousiaste. Si inconfortable qu'il puisse être pour nous de le reconnaître, la culture politique transatlantique de la France pré-révolutionnaire a engendré des « Lumières coloniales », un mouvement d'idées trouvant son inspiration auprès du penseur même si celui-ci a été souvent identifié au libéralisme moderne de Montesquieu. La lecture sélec-

90. Sur les détails de cette affaire, voir Elicona, *op. cit.*, p. 26-76, et Moreau de Saint-Méry, *Mémoire justificatif*.

91. Weber, *op. cit.*, vol. 2, p. 848.

92. On trouvera un portrait de Montesquieu en tant qu'incarnation d'un humanisme modéré et critique dans Todorov, *op. cit.*, p. 389-437. Sur l'idée que les Lumières ont projeté l'autonomie individuelle au centre du monde moderne, voir Peter Gay, *The enlightenment: an interpretation*, vol. 1, *The rise of modern paganism*, New York, Norton, 1977, p. 3.

tive que les colons ont faite de ce penseur a encouragé un tel paradoxe sans l'expliquer entièrement; les dilemmes du droit colonial, en effet, s'inscrivaient dans la logique même de *De l'esprit des lois*. Le postmodernisme a triomphé en modifiant notre vision de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais en imposant sa propre simplification à outrance; les Lumières et leurs apôtres n'étaient plus que les sombres et trop nombreux présages de tragédies futures. Souvent dénoncées en tant que visée hégémonique et globalisante de construction d'une moralité et d'une loi universelles, les Lumières ont été privées de leur caractère complexe « d'événement, ou de série d'événements situés à un moment donné du développement du savoir européen<sup>93</sup> ».

Pour cette raison, les efforts des spécialistes du postmodernisme et du postcolonialisme pour doter le particulier et le périphérique d'une valeur positive intrinsèque — en renforçant, à cette fin, l'image négative donnée des Lumières par le postmodernisme — n'ont pas grand sens au regard de l'histoire. À tout le moins, l'expérience du droit colonial français, à son stade de formation, devrait inciter ces spécialistes à la prudence devant la tentation d'articuler la politique autour du principe des connaissances locales. Mais on n'en est pas encore à comprendre les Lumières comme un ensemble contingent d'événements dont la signification, dit Foucault, est à rechercher dans « une série d'investigations historiques aussi précises que possible<sup>94</sup> ». Ce travail d'écriture historique s'inscrivant essentiellement dans la théorie contemporaine, le chœur harmonieux chantant naguère les Lumières risque de se transformer en cacophonie. Foucault lui-même s'est montré sceptique devant cette possibilité. Nous devons, suggère-t-il, « essayer de nous analyser nous-mêmes comme historiquement déterminés, dans une certaine mesure, par les Lumières<sup>95</sup> ». Quoiqu'il en soit, tant que des concepts comme celui de Lumières coloniales continueront à heurter, donc à compliquer, notre vision du contenu moral de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils nous seront utiles.

Il est une autre raison pour laquelle nous devrions persister à nous coler avec les incongruités historiques présentées par la carrière posthume de

93. M. Foucault, *The Foucault reader*, p. 43.

94. *Ibid.* Foucault ajoute : « Nous n'échappons pas [aux visions simplistes] en introduisant des nuances "dialectiques" tout en cherchant à déterminer ce qu'il peut y avoir de bon et de mauvais dans les Lumières. » Toutefois, il faut peut-être ici distinguer deux choses; il me semble en effet que découvrir des « nuances » — dialectiques ou autres — au sein des Lumières est un aspect essentiel. Ce qu'il faut éviter, c'est de faire une application dogmatique de ces nuances en les polarisant de façon manichéenne, ce que Foucault souligne à juste titre.

95. *Ibid.*

Montesquieu dans les Caraïbes. Quoique le secret soit en France bien gardé, les historiens coloniaux sont les dépositaires d'un point de vue précieux sur la modernité. Dans la version qu'en donne Tocqueville, l'histoire de l'Empire est la scène sur laquelle se révèlent les véritables tendances de la métropole. « Quand je veux juger l'esprit de l'administration de Louis XIV et de ces vices, écrit-il, c'est au Canada que je dois aller. On aperçoit alors la difformité de l'objet comme dans un microscope. » Parce qu'il était, dans les colonies, libéré des « traditions féodales », « rien n'y empêchait le pouvoir central de s'y abandonner à tous ses penchants naturels<sup>96</sup> ». Toutefois, Tocqueville ne fut pas le premier à utiliser les colonies à la fois comme métaphore et comme laboratoire de l'Ancien Régime, de même qu'il n'en épuisa pas le potentiel heuristique. Trois ans avant la Révolution, un juriste nommé François de Neufchâteau prononçait devant le Conseil supérieur du district septentrional de Saint-Domingue un discours dans lequel il s'exclamait : « C'est un grand avantage de l'état de nos colonies de pouvoir se prêter plus aisément que le royaume à l'admission des réformes utiles<sup>97</sup>. »

Ainsi donc, les auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient déjà familiers d'une représentation de l'empire en tant que lieu d'analyse privilégié où rien ne sépare l'acte de l'intention. À la différence de Tocqueville, plus attaché à identifier les « vices » et les « difformités » de l'absolutisme qu'à en découvrir les vertus, Neufchâteau a cherché non sans complaisance à peindre le Nouveau Monde comme une version rationalisée de l'Ancien. Pour notre part, l'intérêt se situe dans l'espace compris entre ces deux perspectives complémentaires, un espace où les colonies apparaissent comme des îlots d'histoire métropolitaine, plus tout à fait concrets mais non totalement fictifs. Un espace où les spécialistes des Lumières feraient bien d'entreprendre, dans le sillage de Montesquieu, leur propre voyage aux Caraïbes.

96. A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 408. Je suis reconnaissant à James Whitman de m'avoir vivement conseillé de pousser ma réflexion sur Tocqueville.

97. F. de Neufchâteau, *op. cit.*, p. 58.

# L'esclavage dans le Code jaune ou code Delaleu

par Norbert Benoît\*

## Un long passé colonial

Située dans l'océan Indien, près de l'île française de la Réunion, autrefois Bourbon, et de la République de Madagascar, l'île Maurice — 1 865 kilomètres carrés, État indépendant depuis 1968 — est une république depuis 1992. Le premier Européen à y aborder fut, selon l'historien mauricien Alfred North-Coombes, le Portugais Diogo Dias. Son compatriote, Lopes Sequeira, y serait passé dix ans plus tard, en 1510. Les Portugais appelèrent l'île Cirné. Du XVI<sup>e</sup> siècle à 1968, l'île Maurice fut une colonie.

Elle le fut des Portugais d'abord, même si, occupés surtout à se rendre dans les îles à épices, ils n'y fondèrent pas d'établissements. Des Hollandais vinrent s'y installer ensuite, à partir de 1638, après qu'ils l'eurent découverte en septembre 1598. Ils l'appelèrent Maurice. Ils en repartirent en 1710, après d'infructueux essais de colonisation. Cinq ans plus tard arrivèrent les Français, qui la baptisèrent île de France même si, pour de nombreuses personnes, elle resta connue sous le nom Maurice. Les Français la conservèrent jusqu'en 1810, date à laquelle elle fut prise par les Anglais, qui rétablirent son nom Maurice et qui y demeurèrent jusqu'à l'indépendance. Maurice a donc un long passé colonial.

\* Historien, ancien maître-assistant à l'Institut africain et mauricien de bilinguisme (République de Maurice).

## Un tour d'horizon

Lorsqu'on parle des années de l'esclavage à Maurice, on se réfère surtout à la période coloniale française de son histoire. C'est à cette époque que parut le Code jaune.

La prise de possession officielle de Maurice par les Français a lieu en 1715, mais la colonisation même commence en 1721. Jusqu'en 1767, l'île est administrée par la Compagnie des Indes orientales qui, en août 1764, la rétrocède au roi. Elle est sous autorité royale effective de 1767 à 1790. Elle vit une certaine autonomie par rapport à la métropole de 1790 à 1803. L'époque impériale débute en 1803, à l'arrivée de Charles Decaen<sup>1</sup> qui, le 3 décembre 1810, signe la capitulation de l'île aux Anglais qui ne pouvaient plus tolérer les attaques dont ils étaient la cible à partir de ce « nid de corsaires ». Les Français introduisent à Maurice des esclaves venant de l'Inde mais aussi de Madagascar et, surtout, d'Afrique. Des documents officiels parlent même d'esclaves chinois.

## Une source inépuisable

Les textes de loi sont une source inépuisable de renseignements sur la colonie sous administration française, toute la vie de l'époque y est décrite. L'historien part en quête d'informations dans les édits et autres documents connexes, éparpillés dans les archives mauriciennes. Il utilise aussi les différents codes, dont le Code noir, bien sûr, mais aussi le code Decaen et le code Farquhar, du nom de deux administrateurs de l'île : le Français Decaen et l'Anglais Farquhar<sup>2</sup>.

1. Comte Charles Mathieu Isidore Decaen, né à Caen (France) le 13 avril 1769 et mort près de Paris le 9 septembre 1832. Il fut nommé capitaine général des établissements français de l'Inde après la paix d'Amiens et reçut l'ordre de prendre le gouvernement de l'île de France. Il fut gouverneur du 25 septembre 1803 au 3 décembre 1810 et fit preuve d'autant de capacités administratives que de talents militaires. Son administration se signala aussi par la restauration de l'ordre colonial fondé sur l'esclavage. Il adapta les lois napoléoniennes aux conditions locales après des discussions auxquelles il prit une part si importante que le recueil des lois et arrêtés publiés durant son administration a reçu des colons le nom de code Decaen. Il rendit l'île aux Anglais le 3 décembre 1810, après une défense héroïque. Rentré en France, le 16 avril 1811, il répondit de cette capitulation devant un conseil de guerre mais fut acquitté (d'après A. Toussaint, *Dictionnaire de biographie mauricienne*, p. 15-16).

2. Sir Robert Townsend Farquhar, né le 14 octobre 1776 et mort le 20 mars 1830, administra l'île Maurice du 4 décembre 1810 au 20 mai 1823, abstraction faite des trois mois où il fut à Bourbon, du 18 avril au 15 juillet 1811, et d'un voyage en Angleterre, du 19 novembre 1817 au 5 juillet 1820. Son administration dura donc dix ans. En 1826, des abolitionnistes l'accusèrent d'avoir favorisé les maîtres mauriciens d'esclaves et d'avoir permis à la traite de continuer, accusations que ses adversaires ne parvinrent pas à prouver (d'après P. J. Barnwell, *Dictionnaire de biographie mauricienne*, p. 485-488).

## De mai 1767 à l'administration de Decaen

C'est au Code jaune que l'on a recours pour la période se situant entre l'administration royale effective, en 1767, et celle de Decaen. Ce recueil de lois fut connu primitivement sous le nom de Code jaune, par opposition au Code noir, et par la suite sous celui de code Delaleu, en mémoire de celui qui l'avait composé et édité.

## Jean-Baptiste Étienne Delaleu

Jean-Baptiste Étienne Delaleu, né à Paris le 3 décembre 1738, vint tout jeune à l'île de France, qu'il adopta comme seconde patrie. Nommé, le 12 juin 1769, assesseur au Conseil supérieur de la colonie, il fut promu conseiller à cette instance le 27 novembre 1772, avant d'en devenir, plus tard, le doyen et le président. Le 2 décembre 1772, il fut appelé à compléter le tribunal terrier. Il fut nommé par la suite procureur du roi à ce même tribunal, dont il démissionna le 19 août 1788. À la conquête de l'île par les Anglais, il ne rentra pas en France et jura fidélité à la couronne britannique. Pendant quelques années, il fut receveur de l'Enregistrement.

## Le Code des Isles de France et de Bourbon

Par ses fonctions sous les Français, Delaleu se rendait compte de la confusion qui existait dans la législation de la colonie et des difficultés que l'on rencontrait pour consulter et comparer les nombreux documents dont elle se composait. Il voulut y mettre de l'ordre et passa dix années à rassembler et coordonner les lois et règlements concernant les îles de France et de Bourbon depuis la rétrocession au roi de 1767. Le fruit de ce travail fut le Code des Isles de France et de Bourbon, dont le premier recueil, sorti des presses de l'Imprimerie royale de l'île de France, parut en 1777 sous son titre complet: *Code des Isles de France et de Bourbon. Par M. Delaleu, Conseiller au Conseil supérieur de l'Isle de France et Procureur du Roi du Tribunal Terrier de la même Isle.*

## L'utilité du recueil

L'utilité du recueil est expliquée dans cet extrait de l'avertissement de l'ouvrage: «S'il est nécessaire d'avoir de bonnes Loix pour assurer à chaque Citoyen ses droits, sa propriété et pour régler sa conduite, il ne l'est pas moins que ces Loix soient généralement connues de tous ceux qu'elles lient, & qu'elles obligent, parce que personne n'étant présumé les ignorer, les

Citoyens les mieux intentionnés peuvent, faute de connaissance, se trouver coupables et être exposés à des peines.» En d'autres mots, les lois peuvent être bonnes, mais le citoyen ne doit pas les ignorer.

### La période couverte

L'avertissement précise la période que couvrira le Code: « Cette Collection commencée sous l'Administration de MM. le Chevalier de Ternay<sup>3</sup> & Maillart Dumesle<sup>4</sup>, continuée & achevée sous celle de MM. le Chevalier de Guiran la Brillanne<sup>5</sup> & Maillart Dumesle, comprendra les Loix faites pour les Isles de France & de Bourbon depuis la reprise de possession de ces Isles au nom de Sa Majesté, jusqu'au 1<sup>er</sup> janvier 1776. »

### Les différentes parties

L'ouvrage est en deux tomes. L'un concerne l'île de France, l'autre Bourbon. Chaque tome est divisé en huit parties, sous les titres Administration générale, Église, Militaire, Finances, Commerce, Marine, Justice, Police.

### Suppléments et récompense

Cette première édition annonce la publication d'un supplément qui comprendra la collection des lois promulguées pour les îles de France et de Bourbon depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1776, lorsque leur nombre suffira pour en

3. Charles Louis d'Arsac, chevalier de Ternay, né en Poitou vers 1730, mort à Newport (États-Unis) le 15 décembre 1780. Il fut gouverneur des îles de France et de Bourbon du 21 août 1772 au 2 décembre 1776. De sages mesures signalèrent son administration qui, cependant, ne fut pas populaire, car il dut mettre fin à des abus et était chargé par le roi de supprimer l'ancien Conseil supérieur et d'en établir un nouveau, conformément à l'édit de novembre 1771. Opposé à l'esclavage, il proposa au ministre d'établir dans l'île de France des familles de cultivateurs acadiens afin de diminuer le nombre de Noirs, mais ce projet n'eut pas de suite (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 94).

4. Jacques Maillart Dumesle, né à Auxonne le 31 octobre 1731 et mort à Paris le 9 octobre 1782, fut nommé intendant des îles de France et de Bourbon en 1771. Il arriva dans l'île de France le 21 août 1772. Il continua l'œuvre de Poivre. Talentueux, excellent administrateur, il ne fut pas sans reproches. Rappelé à sa demande, il quitta l'île de France en décembre 1777 (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 56).

5. Antoine chevalier de Guiran La Brillanne, né à Aix-en-Provence le 12 septembre 1725 et mort au Réduit (île Maurice) le 28 avril 1778, fut installé gouverneur de l'île de France le 2 décembre 1776, en remplacement de Ternay. Son administration se distingua par de nombreux événements. (*Dictionnaire et bibliographie mauricienne Port Louis*, Société de l'histoire de l'île Maurice 1941-1998, vol. III.)



composer un volume. Il y a eu, en fait, trois suppléments : en 1783, 1787 et 1788. Pour récompenser Delaleu de ce travail, le roi lui assurera une pension de 1 000 livres, le 19 août 1786.

Delaleu mourra à Port-Louis (île Maurice), le 20 juillet 1817.

### **Édition posthume**

Une édition posthume du Code jaune parut en 1826. Elle fut imprimée chez Tristan Mallac et Compagnie, imprimeurs du gouvernement. Cette édition complète est, elle aussi, en deux volets, l'un consacré à l'île de France et l'autre à Bourbon. Le seul exemplaire de cette seconde édition que nous ayons trouvé à Maurice est en très mauvais état, au point qu'il est presque impossible d'en consulter certaines parties.

### **Les textes utilisés**

Pour cette communication, nous avons eu recours au seul exemplaire de la première édition que nous ayons pu consulter à Maurice et au seul exemplaire du deuxième supplément, celui datant de 1787. Nous n'avons pas, pour autant, négligé ce que nous avons pu dégager de l'exemplaire fort abîmé de l'édition de 1826. En tout quatre volumes qui pourraient bien être les seuls, ou parmi les rares exemplaires existant à Maurice et qui, vu leur état, pourraient bientôt ne plus être consultables.

### **La huitième partie du Code jaune**

C'est la huitième partie des deux tomes du Code jaune, intitulée « Police », qui renferme les ordonnances, arrêts et règlements traitant particulièrement des esclaves. Donnons quelques précisions sur ces pièces.

#### *La première pièce*

La première pièce a trait à l'affranchissement des esclaves dans les îles de France et de Bourbon. Elle date du 20 août 1766 et fut enregistrée le 29 août 1767. Cette ordonnance a été jugée nécessaire pour faire exécuter dans les îles de France et de Bourbon des dispositions qui avaient été faites pour les colonies françaises d'Amérique, et pour empêcher les abus qui s'étaient introduits dans l'affranchissement des esclaves. Elle se compose de quatre articles.

Le premier article stipule qu'il faut une permission écrite du gouverneur et de l'intendant avant tout affranchissement d'esclaves. Le deuxième article spécifie que les affranchissements accordés sans permission seront nuls et prévoit des peines contre les maîtres, notamment la privation en

esclaves ainsi affranchis et leur vente au profit du roi. Le troisième article souligne les précautions à prendre par les prêtres desservant les cures avant de baptiser comme libres les enfants de gens de couleur ou de sang mêlé. Ces prêtres doivent détenir la preuve de l'affranchissement des mères de ces enfants esclaves, grâce aux actes de liberté revêtus de la permission écrite du gouverneur et de l'intendant. Ils auront à faire mention de ces actes dans les registres de baptême. Enfin, le quatrième article mentionne des peines contre ceux qui feront baptiser comme libres les enfants nés esclaves. Les enfants ainsi baptisés seront toujours considérés comme esclaves et les maîtres en seront privés. Les esclaves seront vendus au profit du roi et les maîtres seront condamnés à une amende qui ne sera pas moindre que la valeur de ces esclaves.

### *La deuxième pièce*

La deuxième pièce est l'ordonnance du général et de l'intendant concernant la police des Noirs. Elle date du 29 septembre 1767 et fut enregistrée le 30 septembre de la même année. Elle est formée de vingt articles.

L'article premier remet le Code noir en exécution dans toute sa rigueur. Les propriétaires et possesseurs d'esclaves non chrétiens doivent les instruire et les faire baptiser dans la religion catholique, apostolique et romaine dans l'espace de deux ans à compter de la publication de l'ordonnance. Suivant l'article 4, les commandeurs noirs seront obligatoirement de religion catholique. La non-application de cet article sera punie par la confiscation des commandeurs noirs, s'ils sont esclaves. Si les commandeurs sont libres, ils seront condamnés aux travaux forcés, parfois à vie. L'article 7 défend le mariage avec les Noirs. Le Blanc, le Noir affranchi et le libre de naissance ne vivront pas en concubinage avec les esclaves. Les enfants nés de telles unions seront pris et confiés à l'hôpital des lieux sans ne pouvoir jamais être affranchis. L'article 15 stipule que l'esclave infirme par la vieillesse, ou autrement malade, sera à la charge du maître qui le nourrira. Si l'esclave est abandonné par son maître, il sera confié à l'hôpital et le maître aura à pourvoir à sa nourriture. En vertu de l'article 16, l'esclave qui ne sera pas nourri par son maître pourra en appeler au procureur général du Roi. Les crimes et les traitements barbares et inhumains envers l'esclave ne seront pas tolérés.

À part ces deux ordonnances, il existe dans la première édition du code Delaleu trois arrêts concernant directement les esclaves.

### *Le premier arrêt*

Le premier de ces arrêts est un règlement du Conseil supérieur de l'île de

France interdisant toute propriété aux Noirs esclaves. Il date du 17 décembre 1772 et contient trois articles.

Le premier article défend aux esclaves de posséder, d'acheter ou de vendre des esclaves. Des amendes et des peines sont prévues. Le deuxième article interdit de vendre aux esclaves ou d'acheter quelque chose d'eux sans une permission détaillée du maître. Des peines sont prévues contre les personnes libres ou les esclaves acheteurs, vendeurs ou receleurs. Le troisième article défend d'acheter à des esclaves des provisions destinées au marché sur les bords des chemins. Les amendes et les peines sont sévères. Les personnes libres qui auront acheté ces provisions paieront 15 livres au profit des huisiers de police, 5 livres aux Noirs du détachement. Pour les Noirs qui auront vendu ces provisions, trente coups de fouet sont prévus à la première contravention, le double en cas de récidive. Toutefois, les esclaves sont autorisés à vendre dans les maisons les provisions destinées au marché qui leur restent en dehors des heures du marché, c'est-à-dire entre neuf heures du matin et deux heures de l'après-midi, et après cinq heures de l'après-midi.

#### *Le deuxième arrêt*

Le deuxième arrêt, du 9 février 1773, est un règlement du Conseil supérieur de l'île de France concernant le paiement d'une partie des sommes dues par la commune pour d'anciennes captures de Noirs marrons.

#### *Le troisième arrêt*

Le troisième arrêt date du 9 janvier 1775. Il s'agit d'un autre règlement du Conseil supérieur de l'île de France et concerne la capture de deux Noirs marrons de l'île de France, faite à Bourbon. Selon cet arrêt, ordre est donné au receveur de la commune de l'île de France de payer à l'avenir les captures de Noirs marrons de cette île qui seront faites à Bourbon. Ce paiement servira de précédent. Les deux esclaves capturés sont Jean, appartenant à madame Le Juge, et Jasmin, appartenant à madame Duplessis Compadre.

### **D'autres ordonnances, arrêts et règlements**

Voilà donc les principales pièces traitant de l'esclavage en île de France, selon la première édition du code Delaleu. Mais comme en quelque sorte rien n'était possible sans l'esclave, bien des ordonnances, arrêts et règlements de la première édition de ce code se référeront immanquablement à l'esclave. Donnons quelques exemples.

## Règlement pour l'agriculture et les productions utiles au bien commun

Le règlement du 25 septembre 1767, sous Poivre<sup>6</sup> et Dumas<sup>7</sup>, a pour but de favoriser l'agriculture et de diriger la production de la colonie vers les denrées les plus utiles au bien commun. Le sixième et dernier article spécifie que lorsque les esclaves et les troupeaux seront introduits dans l'île, la répartition en sera faite sur-le-champ entre les cultivateurs, mais préférence sera accordée à ceux qui auront remis dans les magasins du roi une plus grande quantité relative de blé ou de riz. L'assurance d'avoir plus d'esclaves encouragera le colon à produire davantage.

## Règlement contre les infractions aux règlements pour la chasse et les dévastations des bois

Le règlement du 24 octobre 1767, établi sous Dumas et Poivre pour empêcher les infractions aux règlements pour la chasse et les dévastations des bois, inflige la punition corporelle au Noir dès la première infraction. L'esclave ne peut accompagner le maître à la chasse sous peine d'être confisqué. Il ne peut exposer de gibier à la vente dans les rues sans un billet du maître. Il ne peut conduire de chiens sans une autorisation écrite du maître. Tout chien suivant un Noir hors de l'habitation sera tué.

## En récompense

Le règlement du 7 mai 1770, établi sous Desroches<sup>8</sup> et Poivre pour encourager la destruction d'oiseaux et de rats, mentionne, dans son quatrième

6. Pierre Poivre, né à Lyon le 23 août 1719 et mort à Hyères le 6 janvier 1786, fut chargé par le roi d'aller instaurer le gouvernement royal dans l'île de France, en qualité d'intendant, le 1<sup>er</sup> juillet 1766. Il arriva en compagnie du gouverneur Dumas. Il se querella avec celui-ci puis avec son successeur Desroches et donna à la colonie le fâcheux exemple de la mésentente des chefs. Il n'en parvint pas moins à accomplir une œuvre considérable et à se montrer un administrateur de grande valeur (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 346-347).

7. Jean Daniel Dumas, né à Montauban le 24 février 1721 et mort dans la même ville le 2 août 1791, fut nommé gouverneur général des îles de France et de Bourbon le 24 juillet 1766. Il débarqua dans l'île de France le 14 juillet 1767, avec l'intendant Poivre. Il fut chargé d'instaurer dans les Mascareignes un ordre nouveau après l'anarchie de la Compagnie des Indes. Son administration fut marquée par sa rivalité avec Poivre. Il fut relevé de ses fonctions le 26 novembre 1768 (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 267-268).

8. Chevalier François Julien Desroches du Dresnay, né en Bretagne en 1719 et mort à Paris le 12 août 1784, arriva à l'île de France le 6 juin 1769 et il y séjourna jusqu'au 21 août 1772. Il ne tarda pas à être en mauvais termes avec Poivre dont il différait par l'esprit, le caractère et les vues politiques. Toutefois, ils parvinrent ensemble à accomplir une œuvre remarquable à l'île de France (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 42-43).

article, qu'un Noir pièce d'Inde sera donné en récompense à celui qui aura tué le plus d'oiseaux et de rats.

### **Pour restreindre le marronnage**

En ces temps où il faut lutter contre le marronnage, tout un arrêté, comportant vingt-six articles, lui est consacré. Il date du 16 septembre 1772 et est signé, entre autres, de Maillart Dumesle.

### **La déclaration du roi du 9 août 1777**

Il est question, dans le code Delaleu, de la déclaration du roi du 9 août 1777 qui concerne le renvoi dans les colonies de gens de couleur, noirs, mulâtres et autres, libres ou esclaves, de l'un et l'autre sexe. Cette déclaration comprend treize articles.

Le roi défend à tous ses sujets comme aux étrangers d'amener en France des mulâtres ou des gens de couleur de l'un ou l'autre sexe. Il interdit l'entrée du royaume aux mulâtres et personnes de couleur. Il permet aux habitants des colonies d'amener en France un Noir ou un mulâtre, de l'un ou l'autre sexe, pour les servir pendant la traversée, mais ce Noir ou ce mulâtre doit impérativement être mis au dépôt à son arrivée au port. Par ailleurs, les officiers des vaisseaux du Roi, de même que ceux des navires marchands, ne sont pas autorisés à recevoir des Noirs, des mulâtres ou autres gens de couleur sans la permission du gouverneur général de la colonie, où il sera fait preuve qu'ils se seront acquittés de toutes obligations ayant trait au départ de ces Noirs et autres.

Tel est l'essentiel des règlements, ordonnances, arrêts dont il est question dans la première édition du Code jaune concernant l'esclavage.

### **Le deuxième supplément**

Nous avons eu entre nos mains le deuxième supplément qui date de 1787. Mentionnons une ordonnance de ce supplément, celle, en vingt-cinq articles, de Souillac<sup>9</sup> et Motais de Narbonne<sup>10</sup>, du 3 février 1787 et

9. François vicomte de Souillac, marin et administrateur, né au château de Bardou en Périgord le 2 juillet 1732, où il mourut aussi, le 11 mars 1803. Il devint gouverneur général par intérim des îles de France et de Bourbon le 1<sup>er</sup> mai 1779. Il fut confirmé à ces responsabilités le 30 janvier 1780. Il fut un gouverneur très populaire.

10. Augustin François Motais de Narbonne, né à Brest le 22 septembre 1747 et mort à l'île Bourbon le 14 janvier 1827, fut nommé commissaire de la marine et des colonies pour l'île de France où il arriva en août 1780. Du 5 octobre 1785 au 17 août 1789, il fut commissaire général ordonnateur par intérim des îles de France et de Bourbon. Il apporta, dans l'exercice de ses fonctions, la probité la plus sévère et s'acquit l'estime des habitants des deux colonies (d'après A. Toussaint, *op. cit.*, p. 2).

enregistrée le 19 mars de la même année. Elle concerne la chaîne d'esclaves condamnés à perpétuité ou pour une peine moins longue, et ceux qui ont été pris en marronnage ou arrêtés pour fait de police.

### **Des suggestions**

Nous avons parlé du Code jaune mais nous ne nous sommes référé qu'à certaines de ses parties. L'idée n'était pas de faire un exposé exhaustif de tout ce qui concerne l'esclavage dans ce code mais, plutôt, d'éveiller l'attention sur son existence. Il est certain que des pages d'histoire sur le fait servile peuvent être écrites à la lecture de ce code. C'est une tâche à laquelle nous aimerions nous atteler.

Nous formulons le souhait de voir réédités et sauvegardés le Code jaune ou code Delaleu, le code Decaen et le code Farquhar qui sont, pour le Comité scientifique international, d'une importance capitale quant à l'élucidation des fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage. Notre suggestion n'a d'autre but que de rendre encore plus accessible l'histoire de l'esclavage dans l'océan Indien.

### **Principaux ouvrages consultés**

- DELALEU Jean-Baptiste Étienne. Code des Isles de France et de Bourbon. Par M. Delaleu, Conseiller au Conseil Supérieur de l'Isle de France, & Procureur du Roi du Tribunal Terrier de la même Isle. Tome I: Code de l'Isle de France. Tome II: Code de l'Isle Bourbon. A l'Isle de France, de l'Imprimerie Royale, 1777; respectivement v + 387 p. + tables et 144 p. + tables.
- . Deuxième supplément du Code de l'Isle de France. Contenant le Recueil des Loix publiées en cette Isle depuis le premier janvier 1783, jusqu'au premier juillet 1787; & l'Analyse sommaire de toutes celles renfermées dans ce volume et dans les deux précédents. Par M. Delaleu, Conseiller au Conseil Supérieur et Procureur du Roi au Tribunal Terrier, de l'Isle de France. A l'Isle de France, de l'Imprimerie Royale, 1777; 154 p. + tables pour le Deuxième supplément et 100 p. + tables pour l'Analyse sommaire.
- . Code des Isles de France et de Bourbon. 2<sup>e</sup> édition. Port-Louis, Tristan Mallac et Cie, 1826, 445 p.
- Dictionnaire de biographie mauricienne. Port-Louis, Société de l'histoire de l'île Maurice. 1941-1988, VIII + 1 362 p. + addenda.

# Stratégies de marginalité. Une approche historique de l'utilisation des êtres humains et des idéologies de l'esclavage : progéniture, piété, protection personnelle et prestige — produit et profits des propriétaires

par Joseph C. Miller\*

À la suite de l'interprétation, d'abord timide puis triomphale, donnée par les historiens à la « liberté » et aux « droits », l'esclavage moderne replace ces prémisses idéologiques et juridiques dans une perspective mondiale qui transcende l'espace et le temps pour dépasser les limites de l'esclavage atlantique des Africains, objet le plus familier de la littérature sur la servitude humaine\*\*. À l'échelle plus longue et plus vaste de l'histoire humaine, des intérêts opposés ont introduit des étrangers dans des communautés locales, leur refusant des valeurs humaines extrêmement variables selon ce que les maîtres eux-mêmes chérissaient le plus dans les circonstances où ils luttaient les uns contre les autres pour le pouvoir. Parmi les nombreuses modalités de l'exploitation des humains les uns par les autres, les esclaves et les idéologies de l'esclavage prirent une place particulièrement importante dans les époques de changement rapide et désorientant, où l'éthique reçue, à laquelle les esclavagistes pouvaient faire appel pour gérer ou dissimuler les implications d'une présence d'étrangers réduits en esclavage parmi eux, ne

\* Université de Virginie (États-Unis d'Amérique).

\*\* Je suis très reconnaissant à Malick Ghachem, de l'Université Stanford, d'avoir bien voulu lire une version précédente du présent essai avec une attention et une perspicacité dont tous les auteurs seraient heureux de pouvoir bénéficier. La responsabilité de distorsions apportées aux différents domaines de l'histoire dans lesquels je m'aventure demeure bien sûr entièrement mienne. Je n'ai pas tenté de faire figurer systématiquement en note des références à toutes les autorités dont les travaux m'ont servi de point de départ pour les interprétations découlant d'un examen de certaines parties du monde dans la perspective mondiale et historique que j'essaie de définir ici ; la plupart de ces auteurs ont écrit pour présenter des idées autres que celles que je développe. J'espère que des occasions futures me permettront de m'acquitter plus complètement de ces dettes intellectuelles.

correspondait plus guère aux circonstances nouvelles qui fournissaient des occasions d'acquérir et d'employer des captifs. Les lois et les idéologies qu'ils créèrent se distinguaient donc par leur teneur, mais elles reflétaient toujours ces ambiguïtés du changement et la culpabilité s'attachant à la transgression des valeurs mêmes que les esclavagistes prétendaient défendre.

Une approche systématiquement historicisée de l'esclavage, de ses lois et de ses idéologies accentue la dynamique qui joue un rôle fondamental dans ce qui fut rarement une institution stable mais souvent une expérience profondément tourmentée<sup>1</sup>.

Les maîtres capitalistes qui créèrent l'esclavage moderne luttèrent contre ceux qui n'étaient pas propriétaires d'esclaves ainsi que contre ceux qu'ils prétendaient « posséder », dans un environnement plus public et moins intime que celui des systèmes esclavagistes paternalistes du Vieux Monde qu'ils s'approprièrent fallacieusement pour justifier les pratiques profondément novatrices du Nouveau Monde. Dans les sociétés esclavagistes modernes des Amériques à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la violation des valeurs humaines opérée par la domination totale d'autres êtres humains acquit une intensité affective qui obligea les maîtres à trouver une façon convaincante de nier l'humanité de ceux qu'ils réduisaient en esclavage en s'efforçant de les oublier pour vivre avec eux-mêmes. La ferveur idéologique de cette expérience récente de l'esclavage survit aujourd'hui, plus de deux cents ans après l'abolition de l'institution en Europe et un siècle ou davantage après l'émancipation partout dans les Amériques, chez les héritiers de ses bénéficiaires, conscients non sans un sentiment de culpabilité de la contribution que l'esclavage a apportée à la formation du monde moderne. Chez les descendants de ceux qui furent exclus par l'esclavage, ladite ferveur se perpétue non moins fortement dans les souvenirs collectifs du ressentiment.

### **Les limitations des approches fondées sur les sciences sociales en tant qu'histoire**

L'esclavage — ou du moins les tendances récurrentes de maintes communautés à isoler des étrangers sous une autorité personnelle si démesurée que les observateurs modernes, soulignant l'extrême vulnérabilité de ceux-ci,

1. Trois encyclopédies publiées très récemment présentent le sujet dans une perspective mondiale: Junius P. Rodriguez (dir. publ.), *The historical encyclopaedia of world slavery*, 2 vol., Santa Barbara, ABC-Clio, 1997; Seymour Drescher et Stanley L. Engerman (dir. publ.), *A historical guide to world slavery*, New York, Oxford University Press, 1998; Paul Finkelman et Joseph C. Miller (dir. publ.), *Macmillan encyclopaedia of world slavery*, 2 vol., New York, Simon and Schuster, 1998.



n'hésitent pas à parler d'« esclavage » pour caractériser l'extraordinaire déséquilibre des droits — a été omniprésent tout au long de l'histoire mondiale avant le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, mais les frustrations qu'il impliquait ne soulevaient pas les passions publiques comme c'est le cas aujourd'hui<sup>3</sup>. L'apparente universalité d'une domination de type esclavagiste a incité les observateurs, dont la plupart se qualifiaient d'historiens, à vouloir trouver un sens à la multiplicité et à la diversité du phénomène en recourant à des comparaisons généralisatrices fondées sur la logique agrégative des sciences sociales, définissant un « esclavage » abstrait par l'identification de pratiques qui se retrouvent le plus souvent éparpillées partout dans le monde<sup>4</sup>. Ils soumettent ensuite les pratiques de ce grand nombre de « cas » à une analyse quantifiée analogue aux calculs de probabilité statistique, identifiant des tendances récurrentes comme des traits essentiels de l'« institution » et supposant l'existence de relations stables entre elles<sup>5</sup>. Les pratiques qui

2. Orlando Patterson, dans *Slavery and social death: a comparative study* (Cambridge, Harvard University Press, 1982), a développé le thème de l'ubiquité d'une façon particulièrement complète et systématique.

3. Comme les fondateurs de l'étude moderne de l'esclavage et de son idéologie l'ont souligné depuis le début: David Brion Davis, *The problem of slavery in western culture* (Ithaca, Cornell University Press, 1966; réimpression: New York, Oxford University Press, 1989); Moses I. Finley, *Ancient slavery and modern ideology* (New York, Viking Press, 1980), traduction française: *Esclavage antique et idéologie moderne* (Paris, Editions de Minuit, 1981).

4. Il faut distinguer ces méthodes empruntées aux sciences sociales des méthodes comparatives que pratiquent souvent les historiens et qui consistent à présenter un nombre limité de cas contrastés pour mettre en lumière les particularités qui les distinguent.

5. L'ouvrage de H. J. Nieboer, *Slavery as an industrial system: ethnological researches* (La Haye, M. Nijhoff, 1900, 2<sup>e</sup> édition revue, 1910), était une étude systématiquement sociologique à la structure analytique relativement simple qui consistait essentiellement à établir une corrélation entre un « esclavage » défini négativement — emploi non capitaliste d'une main-d'œuvre non salariée — et une variable circonstancielle unique, à savoir la présence de « terres libres » accessibles offrant la possibilité de subvenir aux besoins de colons qui, autrement, auraient été contraints de survivre en tant que salariés d'employeurs capitalistes. Dans son étude systématiquement sociologique *Slavery and social death* (*op. cit.*), Patterson réduisait l'esclavagisme à une essence hégélienne entièrement décontextualisée, à savoir la dyade nucléaire de la domination personnelle totale du maître sur son subordonné réduit en esclavage, pour définir l'institution aussi inclusivement qu'il le faisait, et il échafaudait sa sociologie à partir des situations variées qui plaçaient les esclaves dans ces positions d'une extrême vulnérabilité. Patterson aboutissait ainsi à sa définition « préliminaire », mais désormais classique, de l'asservissement comme une « domination » totale comportant quatre aspects cumulatifs qui étaient tous nécessaires et dont aucun sous-ensemble n'était suffisant: « [...] la domination [personnelle] permanente et violente de personnes aliénées de naissance et généralement [c'est-à-dire socialement] déshonorées » (p. 12) (les mots que j'ai insérés entre crochets renvoyant aux arguments exposés dans la présente étude).

apparaissent moins fréquemment ou seulement par intermittence sont traitées comme des « variables » fortuites, insignifiantes analytiquement autour d'un noyau global de plus petits dénominateurs communs<sup>6</sup>. L'histoire, en revanche, insiste sur des combinaisons momentanées de circonstances uniques pour chaque série d'événements, sur leur caractère éphémère considéré comme l'aspect le plus significatif de l'esclavage, en contraste très marqué avec la méthode statique et généralisatrice qui autorise des abstractions théorisées sur l'esclavage et ses idéologies de caractère sociologique, économique, politique et autre.

Les traits généraux choisis d'ordinaire pour caractériser les esclaves — leur statut légal de « propriété » aux termes de la loi et leur possibilité d'être « vendus » découlant du contrôle exercé par leurs propriétaires, leur exclusion des droits civils que l'État accorde aux citoyens (ou le refus des privilèges qu'un monarque concède à ses sujets) et le droit que possèdent leurs maîtres de s'approprier le produit de leur travail — paraissent évidents si l'on en juge par la place qu'ils occupent dans les idéologies récentes de l'esclavage et par leur mise en œuvre relativement uniforme dans le cadre des structures légales d'États modernes. Aucune de ces caractéristiques ne paraît pouvoir s'appliquer ailleurs qu'à certains territoires de l'Occident à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et, même là, elles ne s'appliquent qu'à des degrés variables et dans des contextes qui se révèlent très spécifiques. De même, la « liberté », antithèse idéologique présumée de l'esclavage considéré — par une extension de la notion de « propriété » — comme servitude, n'a pas non plus de résonance bien nette ailleurs dans le monde<sup>7</sup>. Toutefois, les historiens considèrent l'esclavage comme un processus résultant de stratégies suivies par les maîtres et motivées par les circonstances particulières dans lesquelles ceux-ci vivaient, s'abstenant de chercher des analogies locales de

6. Dans *Slavery and social death*, Patterson recourait à une base universelle de données des cultures (*human relations area files*) pour démontrer la présence d'esclaves dans le monde entier avant le XX<sup>e</sup> siècle et soumettait ensuite l'important agrégat de « cas » ainsi rassemblés à une analyse statistique formelle.

7. Dans *Freedom in the making of western culture* (New York, Basic Books, 1991), Orlando Patterson attribue cette spécificité à la tradition européenne et en examine utilement la mutabilité historique, faisant observer que le mot « liberté » a des sens multiples, souvent extrêmement rhétoriques et parfois contradictoires puisque certains voient dans la liberté un besoin libertaire d'autonomie personnelle débridée (limitée seulement par une reconnaissance également personnelle du fait que l'excès provoquera des représailles allant à l'encontre du but visé) alors que d'autres voient en elle un recours libéral à des « droits » garantis par l'État; les esclaves étaient privés à la fois de l'autonomie personnelle et des protections inhérentes à la reconnaissance civique.

métaphores empruntées à des époques et des lieux différents. Sans interpréter la façon dont les esclaves et les maîtres vivent ce processus comme des réactions à des contextes qui ont changé dans le passé, les historiens en sont réduits à percevoir ceux qu'ils n'étudient que naïvement comme le prolongement, ou comme l'inverse, de ce qu'ils connaissent par leur propre expérience, dans le présent<sup>8</sup>.

Dans les cas extrêmes, les défauts heuristiques inhérents à ces projections (ou inversions) ont limité la perception libérale que les universitaires avaient de l'esclavage en Afrique au point que les esclaves semblaient n'avoir jamais existé. Dans le contexte d'une culpabilité raciste et défensive moderne, si tant est que les chercheurs reconnussent l'existence d'un « esclavage africain », ils opposaient une étrange institution « douce », artificiellement homogénéisée, en Afrique, qui semblait accorder aux captifs des droits et un bien-être dont seuls les Blancs jouissaient dans les Amériques, à la « dureté » de l'homologue américain familial<sup>9</sup>. En fait, en Afrique, les esclaves n'étaient pas tous impitoyablement contraints de travailler mais quand on exigeait d'eux un travail, ils étaient d'ordinaire forcés de le fournir. Des gens d'origine servile avaient parfois eux-mêmes un droit de propriété en Afrique, ce qui là encore contrastait apparemment avec le refus des

8. Les lecteurs intéressés trouveront un exposé plus complet de cette logique de l'histoire dans mon article « History and Africa/Africa and history », *American Historical Review*, 1999, 104, 1, p. 1-32.

9. Les descendants d'Africains qui connaissent l'esclavage de près en raison de la situation infligée aux esclaves dans les Amériques et qui s'identifient à leurs ancêtres d'Afrique ont joué sur des contrastes avec la « propriété » et l'« aliénation » pour conclure que l'esclavage en Afrique était « doux ». En Afrique, ces souvenirs conflictuels remettent douloureusement en question, pour les héritiers de ceux qui capturèrent comme de ceux qui furent capturés, des sentiments nationaux et raciaux modernes de solidarité communautaire et ils ont suscité des dénégations hautement idéologiques des injustices passées chez les enfants des anciens esclaves et des anciens maîtres, dans la génération d'héritiers oubliés analogues aux créateurs du mythe paternaliste romancé des plantations du « Vieux Sud » aux États-Unis et au Brésil. La contingence historique et idéologique de ces présentations contrastées se manifeste dans cette mythologie du milieu du XX<sup>e</sup> siècle qui inverse les polarités mêmes qui avaient structuré le contraste antérieur non moins subjectif cher aux anti-abolitionnistes et aux nostalgiques du Sud des États-Unis qui considéraient l'esclavage en Afrique comme barbare et cruel et celui des plantations américaines comme paternaliste et bénin. L'exposé classique de « l'école des plantations » était bien sûr l'ouvrage d'Ulrich B. Phillips, *American Negro slavery: a survey of the supply, employment and control of Negro labor as determined by the plantation regime* (New York, Appleton, 1918). Pour une historiographie récente, on consultera John David Smith et John C. Inscoe (dir. publ.), *Ulrich Bonnell Phillips: a southern historian and his critics* (Athens, University of Georgia Press, 1990).

droits de propriété pour les esclaves dans la législation américaine<sup>10</sup>. Les maîtres africains, quand cela leur convenait, accordaient une protection limitée de la communauté aux rejetons des esclaves nés de l'union de l'esclave avec un partenaire du lieu et, à mesure que la traite atlantique des esclaves finançait des échanges croissants de dépendants humains dans les économies africaines, la protection ainsi consentie eut pour conséquence de rendre ces esclaves et leurs descendants impropres à une « vente » dans un cadre européen commercialisé. Si l'on considère en outre le stéréotype européen exagéré selon lequel tous les Africains sont des « Noirs », l'esclavage en Afrique semblait également dépourvu des distinctions raciales qui justifiaient les mauvais traitements pratiqués dans les parties du monde atlantique sous contrôle européen. Ajoutées les unes aux autres, ces possibilités offertes dans certains cas en Afrique à des personnes asservies sont apparues, mais seulement par comparaison avec les exclusions caractéristiques de l'esclavage américain, comme permettant une « assimilation sociale » des esclaves ou même, en poussant les analogies typologiques jusqu'à des polarités encore plus douteuses, comme impliquant une « liberté ». Mais ces contrastes inversaient les valeurs occidentales modernes à partir de justifications empiriques limitées et opéraient des généralisations à partir de distinctions partielles pour aboutir à des ensembles polarisés ne se rattachant à aucun contexte historique africain pertinent.

### **Le temps, l'esclavage et l'idéologie**

Les dates et les changements sont importants pour comprendre l'esclavage et ses idéologies. Lorsqu'on comprend mieux la façon dont les Africains pensaient et lorsqu'on distingue, en les replaçant dans leur contexte, les histoires d'esclavage en Afrique et dans les Amériques des préoccupations idéologiques modernes des historiens<sup>11</sup>, on s'aperçoit que l'esclavage moderne et

10. Toutefois, pour ce qui est d'une propriété reconnue par consensus et non en vertu de « droits » privés dans la communauté des esclaves, voir Dylan Penningroth, « Slavery, freedom, and social claims to property among African Americans in liberty county, Georgia, 1850-1880 », *Journal of American History*, 1997, 84, 4, p. 405-435. L'exhibition de la propriété dans des contextes communautaires, y compris africains, contraste avec le goût du secret, la thésaurisation et l'esprit possessif des formes capitalistes modernes de propriété.

11. Les deux constructions intellectuelles opposées sur « l'esclavage en Afrique » qui ont cours actuellement sont dues, d'une part, à Igor Kopytoff et Suzanne Miers, « Introduction: African "slavery" as an institution of marginality », dans Miers et Kopytoff (dir. publ.), *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives* (Madison, University of Wisconsin Press, 1977) et, d'autre part, à Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent* (Paris, Presses universitaires de France, 1986).

ses idéologies des deux côtés de l'Atlantique se ressemblaient davantage que ne le laissent penser les vestiges des pratiques antérieures sur l'un et l'autre continents. Ce n'est pas l'effet du hasard si l'octroi de chartes à des compagnies européennes pour leur permettre d'acquérir systématiquement des esclaves en Afrique, si la réglementation par le Portugal de sa traite des esclaves (1684), si les guerres d'esclaves américaines depuis le *quilombo* de Palmares au Brésil jusqu'aux guerres des marrons à la Jamaïque, si les analyses embarrassées de l'esclavage considéré comme une stratégie commerciale délibérée au Brésil, si la législation adoptée dans les colonies américaines de l'Angleterre pour définir le statut des Africains amenés comme esclaves, si le Code noir français (1685), si les réseaux politiques et économiques organisés pour la capture et la vente d'esclaves en Afrique, si les raisonnements prudents des économistes politiques en Angleterre et en Écosse sur l'institution esclavagiste et si d'autres formulations légales de l'esclavage définissant les droits des maîtres à la propriété d'êtres humains sont autant d'éléments qui ont tous fait leur apparition en l'espace de quelques décennies à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle sur toutes les rives du monde atlantique. En une génération, l'anonymat extrême de l'esclavage de masse dans les Amériques<sup>12</sup> suscita de tous côtés des défenses idéologiques de l'identité et de l'« humanité » des esclaves en des termes aussi bien laïcs que religieux, défenses qui allaient devenir les idéologies modernes compensatoires de la « liberté ». Et, comme les recherches sur l'esclavage américain le montrent désormais avec une précision croissante, les esclaves ne furent pas longs à réagir en construisant des contre-idéologies qui leur étaient propres<sup>13</sup>.

Pour un historien, le foisonnement de considérations politiques et intellectuelles nouvelles exprime une réaction idéologique à des formes radicalement neuves d'esclavage qui apparaissaient alors dans les Amériques et qui se distinguaient étonnamment des habitudes familières dans le Vieux Monde<sup>14</sup>. La question de caractère historique est de savoir si l'invisibilité

12. On trouvera une caractéristique centrale de l'esclavage récent reconnu et formulé comme « personnalité morale » dans l'ouvrage fondateur des études modernes sur le sujet : Frank Tannenbaum, *Slave and citizen: the Negro in the Americas* (New York, Knopf, 1947).

13. Stephan Palmié (dir. publ.), *Slave cultures and the cultures of slavery* (Knoxville, University of Tennessee Press, 1995) et de nombreuses monographies récentes. Eugène D. Genovese nous avait déjà donné une synthèse magistrale avec *The world the slaveholders made: two essays in interpretation* (New York, Pantheon, 1969 ; édition révisée avec une nouvelle introduction : Middletown CT, Wesleyan University Press, 1988).

14. Idée qui sous-tend mon ouvrage *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830* (Madison, University of Wisconsin Press, 1988), chap. 19, et que j'ai

sociale et morale des esclaves américains pour leurs maîtres était due à quelque caractéristique générale exclusionniste de l'esclavage, poussée à un excès capitaliste, ou bien à l'impersonnalité du marché, rendue absolue par la vulnérabilité des esclaves. Seule l'hypothèse a-historique d'une normalité fondée sur le nombre énorme des esclaves utilisés à des fins de production dans le monde atlantique moderne — ainsi que les rationalisations justifiant ce comportement également propre aux idéologies à connotation raciste mises en œuvre par la législation étatique — conforte l'impression erronée selon laquelle ces particularités relèvent d'une institution éternelle et non des temps modernes<sup>15</sup>. Les idéologies de l'esclavage ne sont apparues en tant que raisonnements politiques explicites que lorsque des cultures publiques de participation des masses ont commencé à s'exprimer dans l'Angleterre et l'Amérique du Nord de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du

[suite de la note 14] qualifiée de « toucher du roi Midas dans le capitalisme marchand » sans en développer explicitement les aspects idéologiques. Robin Blackburn, dans *Making of new world slavery*, Londres, Verso, 1957, met en lumière la nouveauté de l'esclavage du Nouveau Monde dans une complexité admirablement historique et, notamment, ses aspects et échos idéologiques spécifiques. Cet accent historique mis sur le changement comme motivant pensée et action va à l'encontre d'un courant fort et profond de la pensée historique qui insiste sur les continuités à partir d'origines anciennes. Pour cet aspect de la discipline, voir mon article « History and Africa/Africa and History » (*op. cit.*). L'hypothèse de la continuité a conditionné les grandes études historiques sur l'esclavage. Celui-ci en tant que « problème » a été une anomalie moderne, comme David Brion Davis l'a souligné dans des volumes justement célèbres (*The problem of slavery in the age of revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975), l'expliquant comme un réveil intellectuel lié à l'« âge de la révolution » à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce que Davis n'a pas expliqué, c'est pourquoi les penseurs les plus sensibles aux questions sociales de la Méditerranée antique puis de l'Europe chrétienne avaient accepté l'« esclavage » pendant plus de deux millénaires sans gêne morale apparente. La réaction négative à cet aspect du livre a été due au fait que Davis n'avait pas su voir que la pratique du Vieux Monde avait été fondamentalement différente d'une institution américaine ayant des traits si novateurs qu'ils avaient presque immédiatement suscité, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'hostilité d'héritiers vigilants de ces mêmes principes éthiques. Davis a récemment confirmé en termes explicites son sentiment que l'« esclavage » dans le Nouveau Monde était essentiellement la continuation de ce qui s'était fait longtemps en Europe ; voir « A big business (critique de livres : Thomas, *The slave trade* et Blackburn, *Making of new world slavery*) », *New York Review of Books*, 1998, 45, 10, p. 50-53. Dans cette tradition vénérable, encore que douteuse historiquement, on pourra consulter également l'ouvrage de William D. Phillips, Jr., *Slavery from Roman times to the early transatlantic trade* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985).

15. Le ton anormal des critiques libérales de l'esclavage, formulées initialement par les abolitionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle, se retrouve dans l'historiographie récente du sujet avec les ouvrages paradigmatiques de Kenneth M. Stampp, *The peculiar institution : slavery in the ante-bellum South* (New York, Knopf, 1956) et D. B. Davis, *The problem of slavery in western culture* (*op. cit.*).

XVIII<sup>e</sup> siècle. La politique n'est devenue populaire en Europe que plus tard, plus tard encore et d'une façon plus imitative et superficielle ailleurs dans les Amériques au XIX<sup>e</sup> siècle, et seulement à une date plus récente encore et d'une façon moins profonde encore ailleurs dans le monde. L'attachement durable d'un « public » reconnu et actif à l'étude et à la direction de ses affaires collectives propres, par opposition à des formes le plus souvent intermittentes et convulsives d'intrusion des masses dans un ordre des choses accepté comme donné une fois pour toutes<sup>16</sup>, se constitua grâce à l'invention au XVIII<sup>e</sup> siècle d'institutions politiques démocratiques et d'une éthique universaliste indissolublement liées à la formulation des idéologies modernes de l'esclavage dans le droit « naturel »<sup>17</sup>. Avec l'évolution du sentiment public des masses, l'apparence physique — pour prendre un exemple essentiel dans l'esclavage moderne — a perdu sa signification première de caractéristique avant tout fortuite et individuelle, comme le fait qu'Othello était noir, pour devenir un facteur déterminant fortement idéologique et global d'interaction entre groupes stéréotypés définis par des métaphores de couleur.

Les idéologies publiques modernes des libertés individuelles, de l'accomplissement personnel et des droits de l'homme garantis par l'État ont discrédité toutes les subordinations de ce genre au nom de la « liberté » et de l'« égalité » par étapes successives qui sont allées de pair avec la création

16. Mouvements millénaristes, jacqueries, émeutes urbaines, révoltes de paysans, etc., James C. Scott s'est attaché lucidement à ces aspects déterminants de l'obscurité idéologique dans les sociétés civiles non modernes dans les « *Hidden transcripts* » (les transcriptions cachées) de ses deux ouvrages *Domination and the arts of resistance* (New Haven, Yale University Press, 1990) et *Weapons of the weak*, « Everyday forms of peasant resistance » (New Haven, Yale University Press, 1985). Ce sont des formes de résistance utilisées par les humbles qui agissent positivement et efficacement, mais le plus souvent dans une sphère privée, et qui n'apparaissent sur la scène publique de la vie politique que lorsque des autorités à la légitimité incontestée ne s'acquittent pas de leurs responsabilités (voir James Scott, *Moral economy of the peasant*, « Rebellion and subsistence in southeast Asia », New Haven, Yale University Press, 1976).

17. Au sens d'une temporalité transcendante, c'est-à-dire indépendante par déterminisme de l'invention humaine, que cette temporalité soit spécifiée comme éthique, ethno-culturelle (c'est-à-dire « tribale ») ou « raciale » au sens biologique. Des chercheurs ont récemment exploré d'autres niveaux de cette gamme de communautés qui va en s'approfondissant et en se développant, étudiant la création d'identités collectives, de « communautés imaginées » (de nation aussi bien que de classe et de race), de consumérisme, de « société civile » et la présence civique de l'humanisme et des droits de l'homme. Pour l'esclavage et l'abolition, voir Thomas Bender (dir. publ.), *The anti-slavery debate: capitalism and abolitionism as a problem in historical interpretation* (Berkeley et Los Angeles: University of California Press, 1992).

graduelle de sociétés civiles publiques. L'affirmation initiale par les protestants d'une liberté morale au cœur de la conscience individuelle contre le monopole de l'Église catholique sur le salut, par-delà le champ du pouvoir séculier, a pris un caractère ouvertement politique en se développant jusqu'à enhardir les sujets, puis les citoyens, à assigner des limites aux pouvoirs de l'État, lequel est paradoxalement habilité aussi à se porter garant contre les atteintes à l'autonomie commises par d'autres personnes similairement libérées. Ce courant d'idées a revêtu des connotations tendant à une définition de communautés modernes de participation de masse lorsqu'il a commencé à inclure les étrangers — les esclaves — dans ces communautés, puis il est allé plus loin en englobant une gamme encore plus large d'étrangers vivant dans la sphère protégée de la communauté morale, devenant agressif à l'échelle mondiale en prospérant grâce à la supériorité technique de l'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Cette extension progressive a abouti récemment à l'universalité des « droits de l'homme » et la mode universitaire s'est portée sur la dynamique de l'« altérité » et de la « subordination » qui ont exclu les « autres ». Sur le plan interne, ce mouvement a fait disparaître les distinctions physiques bien au-delà de la « race » naguère considérée comme « naturelle », accueillant les individus exclus par des catégorisations arbitraires d'aptitude, de sexe, d'orientation sexuelle ou d'âge, les rassemblant tous en une collectivité imaginaire homogène unique, égalitaire et permettant la participation de chacun en tout lieu.

Toutefois, avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que des endroits reculés étaient encore considérés comme « ailleurs » et que leurs habitants ne pouvaient être reconnus que par une catégorisation antithétique qui en faisait des « autres », les données idéologiques partagées qui définissaient les communautés étaient plus réduites qu'actuellement et comportaient une exclusion. L'idéologie divisait les groupes au lieu d'intégrer les individus dans une humanité commune et elle remplaçait l'universalisme sur un plan spirituel au lieu de s'immiscer dans les pouvoirs séculiers que ceux qui dominaient exerçaient personnellement sur les dépendants. C'est la moralité privée plutôt que l'idéologie publique qui conditionnait, sans la défier, l'autorité exclusionniste, plutôt qu'absolue, que les maîtres exerçaient sur leurs esclaves et qui comportait en contrepartie une responsabilité.

18. Pour l'évolution imperceptible de l'abolitionnisme jusqu'à l'impérialisme puis au colonialisme, voir l'article de Joseph C. Miller intitulé « L'abolition de la traite des esclaves et de l'esclavage : fondements historiques », dans *La chaîne et le lien : une vision de la traite négrière (Actes du Colloque de Ouidah, 6-8 septembre 1994)*, Paris, UNESCO, 1998, p. 225-266.



Des idéologies qui, comme les idéologies modernes qui subordonnent les individus à des stéréotypes collectifs, ne concernent guère l'esclavage dans des environnements idéologiques plus communautaires, comme c'était le cas presque partout avant le XVIII<sup>e</sup> siècle et comme cela est demeuré le contexte historique pertinent pendant une grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle en Asie, en Afrique et même dans certaines régions catholiques des Amériques. Là, une fois les captifs acquis et gardés, des individus dominants exerçaient des pouvoirs acceptés comme légitimes sur les autres en tant qu'individus selon des rapports considérés comme personnels, directs, privés et réciproques. Par-delà l'autorité des maîtres sur les esclaves, les hommes avaient les femmes sous leur dépendance, les anciens exigeaient le respect des jeunes, les maîtres l'obéissance des domestiques, les maris des épouses soumises, les patrons la loyauté de leurs clients, les monarques les impôts payés par leurs sujets, les prêtres la dévotion de leurs ouailles. Les idéologies de l'honneur, qui traduisaient fréquemment ces principes catégoriels de domination en relations individuelles, étaient extérieures à la sphère du discours public et échappaient à l'intervention des pouvoirs publics et des personnes qui n'étaient pas directement intéressées. Les communautés étaient conçues comme des systèmes de rapports et non comme des groupements d'individus isolés participants. Ainsi, l'esclavage était le plus intime de tous les rapports, la connexion personnelle comportant la plus grande interdépendance mutuelle, celle qui était le moins sujette à l'interférence de l'extérieur, pouvoirs publics ou individus, et celle qui impliquait le degré le plus grand de responsabilité mutuelle<sup>19</sup>.

### La dynamique historique de l'esclavage

Dans tous les contextes historiques, les maîtres introduisaient dans leurs communautés des individus venus de l'extérieur et s'approprièrent, dans les valeurs que ces subordonnés vulnérables avaient à offrir, les éléments qu'ils désiraient pour eux-mêmes afin d'effectuer des changements dans leur propre intérêt. Le recours aux esclaves, en tant que procédé destiné à améliorer la situation personnelle de leurs maîtres, séduisait avant tout des intérêts marginaux, souvent minoritaires. Ce n'est qu'avec des gens venus de

19. Encore qu'il n'ait guère été reconnu, l'un des points forts de l'ouvrage de Patterson, *Slavery and social death*, est l'importance qu'il attache précisément à cette intimité, avec la réciprocité équilibrée qui se dissimule derrière l'idéologie de l'honneur et de la honte et qui trouve son aboutissement dans les réflexions sur le « parasitisme humain » qui conclut l'ouvrage. Le ton ironique de ces considérations est dû à la foi implicite de Patterson dans les idéaux libéraux d'autonomie personnelle.

l'extérieur que des intérêts subordonnés pouvaient rivaliser avec des concurrents bien établis qui contrôlaient les ressources locales. Les arrivistes ambitieux qui utilisaient des esclaves n'étaient pas des gens modestes entièrement exclus de l'accès à la richesse et au pouvoir mais, plutôt, ceux qui avaient des affiliations secondaires avec les bénéficiaires primaires respectables des institutions locales. Ils étaient les plus parfaitement disposés à assumer les coûts et les risques d'un recours à des étrangers asservis parce qu'ils pouvaient observer de première main les obstacles s'opposant à leur accès à des sources internes, moins difficiles, moins risquées, moins coûteuses, de richesse et de pouvoir, parce qu'ils avaient quelque chose à gagner en faisant appel à des ressources extérieures et parce qu'ils participaient, encore que marginalement, aux processus qui mobilisaient ces ressources. Ces nouveaux venus opportunistes tendaient ainsi à se lancer dans l'esclavagisme en profitant d'aspects fortuits de stratégies agressives que leurs « supérieurs » dirigeaient sur des objectifs autres que des esclaves. Parce qu'ils réussissaient à détourner à leur profit un élan politique et économique lancé par d'autres, c'est en des périodes d'expansion militaire, politique ou économique qu'ils ont donné le plus d'importance à l'esclavage. À ces époques, ceux qui étaient déjà riches et puissants menaçaient de consolider leur position, incitant davantage encore à réagir ceux qui, par leurs succès, les marginalisaient un peu plus et qui leur offraient par inadvertance des occasions d'agir, mais seulement par des moyens moins respectables que les idéaux qu'ils représentaient et avec lesquels les aspirants esclavagistes voulaient rivaliser. La dynamique de l'esclavage était un facteur de division interne, si bien que les maîtres devaient dissimuler les effets de l'utilisation des esclaves derrière des idéologies d'unité, conçues ainsi en termes de « sociétés » ou de « formations sociales » comme des tous<sup>20</sup>. Même dans les sociétés les plus dépendantes d'étrangers réduits en esclavage, tout le monde n'avait pas accès à ceux-ci bien que les idéologies de l'esclavage présentassent l'institution comme bénéfique pour tous<sup>21</sup>.

20. Il s'ensuit que la célèbre distinction de Finley entre les « sociétés avec des esclaves » et les « sociétés d'esclaves » — qui place le centre de la production d'esclaves dans ces dernières — sous-estime les changements dynamiques qui se sont opérés partout où une idéologie de l'esclavage élaborée a fait son apparition ; Moses I. Finley, « Slavery », dans David L. Sills (dir. publ.), *International encyclopaedia of the social sciences*, New York, Macmillan et Free Press, 1968, vol. 14, p. 307-313.

21. Finley, dans « Slavery », avait noté il y a longtemps les conséquences démographiques de cette dynamique historique en faisant observer que la proportion des esclaves dans la population des sociétés qui faisaient le plus appel à l'esclavage — Rome, le Brésil, le Sud des États-Unis — n'avait jamais dépassé un tiers environ et que les propriétaires d'esclaves

Tout au long de l'histoire mondiale, des aventuriers militaires ont capturé des esclaves pour faire prévaloir une domination séculière centralisée au détriment des autorités religieuses plus anciennes et d'aristocrates terriens<sup>22</sup>. Les conquérants qui édifiaient des États prédateurs sur les dépouilles des vaincus laissaient en place la plupart des habitants des terres qu'ils avaient assujetties, les soumettant au tribut et aux impôts mais ne les déplaçant pas pour les réduire en esclavage. Puisqu'ils possédaient le pouvoir de dominer par la violence, ils n'avaient pas besoin d'isoler et de réduire en esclavage, et l'expansion territoriale finançait ainsi la coûteuse splendeur dont les vainqueurs impérieux s'entouraient. C'était plutôt les suiveurs des armées victorieuses — officiers subalternes, simples soldats et marchands — qui capturaient et déplaçaient une proportion relativement faible des communautés assujetties pour employer ensuite ces captifs comme esclaves à leur service. À Rome, les généraux et d'autres profiteurs des conquêtes qui avaient créé l'Empire concentrèrent ces esclaves dans des domaines répartis dans toute l'Italie rurale pour rivaliser avec les aristocrates citadins de l'ère républicaine. Plus tard, en Europe centrale, les rois allemands firent appel à des esclaves pour renforcer des positions trop faibles sur les marges d'un Empire romain déclinant mais encore puissant. Plus tard encore en Europe, les Vikings pirates vivant aux marges septentrionales païennes des royaumes chrétiens du Moyen Âge se lançaient dans des incursions contre les communautés les plus faibles de ces pays pour en faire des captifs. Le schéma récurrent de chefs militaires faisant venir des esclaves des frontières en expansion d'un empire pour consolider leur pouvoir chez eux est apparu également lors des conquêtes arabes des premiers siècles de l'islam et s'est poursuivi aussi en Afrique. Dans l'Amérique espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle, il ne

demeuraient minoritaires parmi les autres habitants d'origine locale. Les très faibles minorités européennes de maîtres dans les Antilles apparaissaient comme une exception manifeste. La théorie marxiste conventionnelle du « mode de production esclavagiste » prête le flanc à des critiques du même genre, étant donné que les maîtres faisaient appel à des esclaves en réaction contre leur marginalité au sein de « modes de production » basés sur le contrôle et l'exploitation d'autres ressources locales (c'est-à-dire les « moyens et instruments de production »).

22. Ce processus historique récurrent a donné lieu à une littérature substantielle qui le présente d'ordinaire dans des contextes régionaux/culturels et comme distinct de ceux-ci. Voir, par exemple, Patricia Crone, *Slaves on horses: the evolution of the islamic polity*, New York, Cambridge University Press, 1980; Daniel Pipes, *Slave soldiers and islam: the genesis of a military system*, New Haven, Yale University Press, 1981; Keith Hopkins, *Conquerors and slaves*, New York, Cambridge University Press, 1978. Pour l'Afrique, Claude Meillassoux, dans son *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1998, met de même l'accent sur l'aspect local.

fut finalement mis un terme à ce processus que sous l'effet d'une pression administrative intense exercée par un État monarchique puissant au début de la modernité en Europe.

Au cours de l'histoire du monde, l'expansion commerciale a eu en général pour point de départ le commerce extérieur, permettant ainsi aux marchands de quitter leur marginalité pour accéder à un statut d'héritiers et à la propriété foncière dans leur pays, ainsi qu'à la splendeur procédant de la violence militaire, et leur donnant la même possibilité d'utiliser des esclaves pour s'attaquer à la légitimité locale. Dans la Grèce ancienne, l'esclavage était florissant à Athènes et les marchands employaient des esclaves spécialisés dans le commerce et l'artisanat qui conférèrent à la ville la richesse et l'éminence constituant la base du prestige « classique » auquel elle parvint et qu'elle devait conserver depuis lors dans les cultures capitalistes. Ces dépendants personnels réussirent à faire oublier les sources douteuses de leur richesse mercantile et à faire valoir leurs revendications de place parmi des aristocrates dont les racines remontaient à l'ancien monde homérique. L'Europe chrétienne tout entière était elle-même une périphérie de terres asiatiques et africaines commercialement intégrées sous les bannières de l'islam pendant près de mille ans, et les Vikings, tout comme les marchands de l'Italie de la Renaissance, prospérèrent en utilisant des esclaves plutôt que des espèces pour faire leurs achats auprès de réseaux commerciaux islamiques de l'est et du sud de la Méditerranée. Les Italiens développèrent l'esclavage pour vendre les captifs à l'étranger, mais ils conservèrent certains de ceux qu'ils avaient acquis pour les employer dans leurs demeures citadines ainsi que dans les services municipaux des villes marchandes qu'ils édifiaient sur la rive chrétienne de la Méditerranée.

L'Europe de la Renaissance ne fut jamais tributaire de l'esclavage pour son expansion commerciale, mais c'est parmi les esclaves que les pionniers qui se lancèrent dans les premières étapes de l'expansion capitaliste obtenaient une main-d'œuvre à peine suffisante dans les débuts fragiles de leur ascension, avant de pouvoir attirer les paysans en les détournant des domaines ruraux et des maisons aristocratiques qui dominaient le haut Moyen Âge. L'or et l'argent que les marchands italiens amassèrent ainsi en échangeant des esclaves contre des épices d'Asie leur permirent de financer leurs entreprises commerciales sans porter atteinte aux recettes que les aristocraties cléricale et terrienne tiraient des dîmes et des droits, et, finalement, de supplanter les marchands musulmans en Afrique et en Asie. Plus tard, sur les rives de l'Atlantique, l'argent et l'or américains financèrent la floraison baroque de la légitimité monarchique dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et

XVII<sup>e</sup> siècles, cependant que la traite des esclaves et les denrées produites par les esclaves d'Amérique procuraient un avantage léger, mais décisif, aux intérêts économiques initialement peu importants qui cherchaient à entrer dans la course commerciale accélérée à la suprématie en Europe<sup>23</sup>. L'esclavage en vint ainsi à jouer un rôle de premier plan sur les marges des changements les plus profonds que l'histoire mondiale eût connus<sup>24</sup>, mais toujours sur les marges.

### **La dynamique interpersonnelle de domination dans le Vieux Monde**

La caractéristique idéologique de l'esclavage la plus généralement acceptée comme historique est qu'il refusait absolument aux esclaves les ressources sociales de tous ordres que les communautés qui les détenaient jugeaient indispensables à l'épanouissement humain. Ces valeurs collectives de base considérées comme nécessaires ont varié énormément au cours de l'histoire des hommes, par-delà l'orgueil pervers le plus élémentaire consistant à satisfaire des appétits secrets et cupides de domination, en fonction des patrimoines auxquels les intéressés puisaient et des circonstances dans lesquelles ils en tiraient parti : descendance, prestige, protection et piété, ainsi que production et profits. Au cours de l'histoire, les communautés ont défini les valeurs premières qui les unissaient autour des ressources qui permettaient à leurs membres de réussir et de tout ce qui pouvait leur procurer l'avantage décisif à l'époque où ils vivaient. Les facteurs auxquels les dominateurs faisaient appel pour se satisfaire aux dépens des autres étaient aussi ceux contre lesquels leurs adversaires faisaient bloc en tant que valeurs sociales, qu'il s'agisse des « biens limités » de l'économie libérale ou des objets rares du « jeu à somme zéro ». Avec l'esclavage, les maîtres s'approprièrent toute espèce de ressource appréciée à l'époque et au lieu considérés — matérielle, morale ou spirituelle — que leurs esclaves avaient à offrir puisque l'asservissement laissait ceux-ci désarmés, les empêchant d'en conserver une part pour eux-mêmes. Privés de la valeur clef, les esclaves étaient d'autant plus impuissants que cette valeur était indispensable au succès. Même si l'exclusion totale était impossible, le maître profitait de l'autorité qu'il exerçait sur l'accès des esclaves à la ressource décisive. C'est pourquoi les idéologies des esclavages modernes refusent aux esclaves la protection individuelle contre le pouvoir

23. Blackburn, *The making of new world slavery* (*op. cit.*); voir en particulier le chapitre 12 pour une analyse approfondie du processus dans le cas de la Grande-Bretagne.

24. Idée solidement étayée, notamment, par David Brion Davis, *Slavery and human progress*, New York, Oxford University Press, 1984; voir aussi Patterson, *Freedom in the making of western culture* (*op. cit.*).

arbitraire de l'État que leurs maîtres revendiquent en tant que droits civils et la possibilité d'accumulation économique qui est à la base du capitalisme. Aussi n'est-ce pas un paradoxe<sup>25</sup>, mais plutôt une illustration de la dynamique fondamentale des idéologies de l'esclavage, que les auteurs de la Déclaration d'indépendance de l'Amérique du Nord aient proclamé de nouvelles libertés civiques pour eux-mêmes en refusant ces mêmes libertés à leurs esclaves.

Toute idéologie légitime les inégalités au sein de communautés où sont censés régner le respect mutuel et l'esprit égalitaire en généralisant les réussites accomplies par le petit nombre qu'on présente comme un idéal concrètement accessible à la majorité. Elle repousse d'ordinaire la satisfaction des besoins humains élémentaires dans le royaume idéal de l'avenir et, ce faisant, reconnaît implicitement, en rationalisant le fait, que ceux qui recherchent la satisfaction ne possèdent pas ce qu'ils idéalisent; la douceur de l'espoir atténue l'amertume de la réalité. En outre, l'idéologie subordonne sa promesse pour l'avenir à la soumission dans le présent. Ceux qu'on laisse sans promesse immédiate de richesse, ou de prestige, ou de paix de l'esprit, continuent de bon gré à se laisser exploiter par ceux qui sont mieux pourvus qu'eux contre l'assurance idéologique que l'obéissance dans le présent leur vaudra d'une façon ou d'une autre des avantages dans un avenir distant qui s'éloigne toujours. Ces mécanismes psychologiques font qu'il est difficile de contester les idéologies et les lois qui les expriment à partir de leurs propres prémisses, si transparentes et axiomatiques soient-elles. Celles-ci sont par définition, comme l'a souligné Gramsci, «hégémoniques» en ce sens que les malheureux qu'elles excluent comme non méritants n'en acceptent pas moins leurs dures conséquences comme le résultat mérité de défaillances individuelles; ils sollicitent avec obséquiosité la faveur de survivre en adoptant un comportement «bon» et respectueux envers la minorité des privilégiés, qu'ils acceptent comme leurs supérieurs, et ils se conso-

25. Voir Edmund S. Morgan, «Slavery and freedom: the American paradox», *Journal of American History*, 1972, 59, 1, p. 5-29, ainsi que de nombreux ouvrages ultérieurs développant ce thème, sans oublier le fondateur de ma propre université, Thomas Jefferson, qui fut au nombre des partisans apparemment inconséquents de la liberté. Parmi les publications récentes, voir Bernard Bailyn, «Jefferson and the ambiguities of freedom», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1993, 137, 4, p. 498-515; Paul Finkelman, «Jefferson and slavery: "treason against the hopes of the world"», dans Peter S. Onuf (dir. publ.), *Jeffersonian legacies*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1993, p. 181-221. L'inconséquence apparente a été pour la première fois relevée par Moses I. Finley, «Was Greek civilization based on slave labour?», *Historia*, 1959, 8, 2, p. 145-164, qui a développé l'idée dans *Ancient slavery and modern ideology* (op. cit.).

lent avec des aspirations déplacées dans quelque avenir reculé. Le christianisme, à l'époque de l'Empire romain, séduisait les esclaves parce qu'il leur donnait l'assurance d'une communauté d'égalité religieuse après la mort, quelles qu'eussent pu être les déficiences des croyants pendant la vie, comme le firent plus tard les religions des esclaves dans les Amériques. L'esclave, auquel était refusée la reconnaissance civique dans une société civile, se berçait du vague espoir d'un affranchissement que les lois et l'idéologie de l'esclavage repoussaient pour tous à l'exception d'un petit nombre d'élus. Si les esclaves tiraient la force de supporter une humiliation immédiate en rêvant ainsi d'un lendemain respectable, ce jour ne venait jamais pour la plupart d'entre eux. Le nimbe doré du passé idéologique et la promesse utopique de cet avenir amortissaient ainsi tous deux le conflit né du refus de récompense dans le présent.

Avant l'époque moderne, si l'esclavage réalisait sa « domination totale » hégémonique caractéristique, ce n'est pas par des stratégies idéologiques ou des lois de ce genre mais bien plutôt par une interaction personnelle intense dans les situations de dépendance extrême que connaissaient des étrangers privés en raison de l'incompréhension linguistique, du moins temporairement, de tout contact social véritable et livrés ainsi sans défense aux contraintes et aux abus physiques : mutilations corporelles, habillement humiliant, souvent nudité pure et simple et même mort imminente. Ces actes s'accomplissaient selon des rituels qui démontraient tous l'impuissance totale de la personne réduite en esclavage<sup>26</sup>. Ces violations fondamentales de la dignité humaine, allant jusqu'à la menace de mort, se sont répandues universellement d'une culture à l'autre car elles apparaissaient comme une nécessité élémentaire dans le processus consistant à soumettre des étrangers capturés à l'obéissance dans des contextes qui leur étaient entièrement inconnus. Chez les jeunes en particulier, cette expérience d'une dépendance abjecte laissait des impressions infantilissantes durables et elle donnait les meilleurs résultats chez les enfants car ceux-ci, comme des Africains l'ont souligné à maintes reprises<sup>27</sup>, s'en remettent totalement à des adultes puissants et sont tout prêts à se familiariser avec les rôles nouveaux qui leur sont assignés, si subalternes soient-ils<sup>28</sup>. Pour cette raison, les

26. Beaucoup de ces pratiques sont éloquemment exposées dans Patterson, *Slavery and social death* (op. cit.).

27. Aspect souligné tout au long de travaux récents sur la « fin de l'esclavage en Afrique », en particulier dans ceux de Martin A. Klein et Suzanne Miers, « Introduction à *Slavery and colonial rule in Africa* », *Slavery and Abolition*, 1998, 19, 2, p. 1-15.

28. Voir l'émouvant portrait d'un adulte de ce genre dans la Mauritanie moderne chez

Africains ont eu tendance à ne pas vendre d'enfants aux Européens dans les premières années de la traite atlantique des esclaves, préférant les garder en esclavage tant que les pressions sur les communautés en Afrique étaient assez faibles pour leur permettre de choisir ceux qu'ils vendaient<sup>29</sup>.

La domination du maître sur l'esclave s'effectuait ainsi par une action psychologique où l'esclave réduit à l'état d'enfant était intimement dépendant d'un maître puissant se comportant en adulte et non pas par des idéologies abstraites ou une législation convenant à des adultes qui raisonnent, qui ont un sens développé de leur personnalité et de leur identité et qui ont généralement tendance à répondre à la domination et à la brutalité physique par le défi et la riposte. Cette psychologie de la dépendance comportait une dynamique affective interactive analogue à la soumission que les brutalités des camps de concentration provoquaient chez les internés, comme on a pu l'observer dans l'extermination des juifs par les nazis pendant la seconde guerre mondiale et chez les prisonniers de guerre pendant le conflit de Corée de 1951-1956<sup>30</sup>. Avant l'avènement récent du capitalisme, des sociétés civiles et des droits de la personne humaine, l'esclavage, dans des contextes historiques, s'instaurait autour d'idéologies familiales axées sur une autorité paternelle forte qui teintait d'enfance la servitude et donnait aux maîtres l'hégémonie affective qui leur permettait de dormir

[suite de la note 28] Elinor Burkett, « God created me to be a slave », *New York Times Magazine*, 12 octobre 1997, p. 56-60. Ann McDougall a étudié avec sensibilité le sentiment qu'un esclave, dans une situation de ce genre, peut avoir de réaliser son moi par la soumission : « A sense of self: the life of Fatma Barka », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne d'études africaines*, 1998, 32, 2, p. 398-412. Comme l'expérience des esclaves est essentiellement celle de l'exclusion, il n'est pas paradoxal qu'ils trouvent un accomplissement, fût-ce dans le plus humble des signes de reconnaissance.

29. David Eltis et Stanley L. Engerman, « Fluctuations in sex and age ratios in the transatlantic slave trade, 1664-1864 », *Economic History Review*, 1993, 46, 2, p. 308-323 ; David Eltis et David Richardson, « West Africa and the transatlantic slave trade: new evidence of long-run trends », *Slavery and Abolition*, 1997, 18, 1, p. 16-35. Au chapitre 7 de son ouvrage *The Atlantic slave trade* (New York, Cambridge University Press, 1999), Herbert S. Klein résume une grande partie des débats récents à ce sujet. Pour cette interprétation, voir Miller, *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830 (op. cit.)*, par exemple le chapitre 5.

30. En termes de psychologie du développement, l'idéologie transpose les notions domestiques d'impuissance infantile et donc de soumission et d'incapacité en principes de base publics. Il n'est probablement pas fortuit que Gramsci ait élaboré sa psychologie sociale des idéologies hégémoniques alors qu'il était lui-même en train de lutter contre l'infantilisation de l'incarcération en écrivant ses carnets de prison. Voir Quintin Hoare et Geoffrey N. Smith (dir. publ.), *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, New York, International Publishers, 1971.



tranquillement la nuit avec des étrangers dans leur maison, sinon même dans leur chambre à coucher. C'est la dynamique puissante de la psychologie interpersonnelle et non l'idéologie publique qui permettait d'obtenir de l'esclave l'obéissance limitée, essentielle dans l'esclavage, même si cette obéissance était limitée à la sphère de la présence et des services exigés par les maîtres. Tolérable encore que calculée, la docilité était la part de l'esclave dans la collaboration impliquée par le caractère totalitaire particulier du rapport maître/esclave.

### **L'esclavage moderne et les idéologies publiques**

Les traditions du Vieux Monde en matière d'esclavage étaient donc l'expression de stratégies d'assimilation domestique ayant un caractère nettement plus privé que le processus public orienté vers le marché qui a graduellement pris forme sur le pourtour de l'Atlantique à l'époque moderne et qui consistait à transformer des masses d'étrangers en producteurs industriels disciplinés. Dans les Amériques, la législation occidentale et l'exclusivisme racial des idéologies de l'esclavage qui allaient de pair avec elle avaient en conséquence assez peu d'importance pour des subordonnés ayant le statut d'esclaves par rapport aux codes éthiques de responsabilité personnelle qui avaient cours à des époques antérieures et dans d'autres parties du monde. L'historicisme cherche dès lors les raisons de cette différence dans les circonstances nouvelles qui, dans le monde atlantique du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, favorisèrent la création de normes aussi différentes de celles de la vie privée, du droit de la famille et des perspectives d'assimilation.

Les circonstances qui contribuèrent à ce changement semblent avoir eu pour origine la perte de l'intimité que comportaient les pratiques du Vieux Monde en matière d'esclavage. Si indélébiles qu'aient pu être en principe l'humiliation, le déshonneur ou l'origine étrangère des esclaves, les pratiques du Vieux Monde en matière d'esclavage comportaient aussi intrinsèquement des conseils ainsi qu'un souci d'intégration et de réhabilitation des personnes réduites en esclavage, qui avaient pour but de leur donner la qualité de présence que leurs maîtres recherchaient. Le caractère personnel des services de l'esclave — reproduction, protection, prestige — impliquait un accès privé et absolu à la personne de l'esclave, une formation aux compétences nécessaires pour servir et le maintien des aptitudes ainsi inculquées. L'accès sexuel exprimait l'intimité de la soumission des esclaves dans sa manifestation la plus forte et le droit sans limite des maîtres sur le corps des femmes réduites en esclavage, aussi bien lors du viol qui accompagnait souvent leur capture initiale que dans ses séquelles reproductives et même

consensuelles pour les femmes devenues concubines et épouses pour la progéniture qu'elles pouvaient porter. L'intimité était essentielle dans cette relation, et l'essence de l'esclavage résidait dans l'interaction personnelle entre esclave et maître. Les abus et les châtements étaient en conséquence intimes et physiques.

Au contraire, l'esclavage du Nouveau Monde, aux fins implacablement capitalistes, était impersonnel, à l'exception des emplois domestiques que les maîtres trouvaient à leur domicile et dans les villes pour une minorité d'esclaves qui avaient survécu aux épreuves de leur transport jusqu'aux Amériques. Les Africains réduits en esclavage, arrivés pour la plupart d'entre eux lorsqu'ils étaient déjà adultes, étaient placés dans des équipes travaillant dans des plantations de canne à sucre et dans des mines, soumis à la discipline du fouet et enfouis sous l'anonymat de la catégorie civile et juridique d'« esclave » et sous les catégories raciales d'« Africain », de « sauvage » et de « Noir ». La plupart des esclaves américains étaient appréciés non pour eux-mêmes mais seulement pour ce qu'ils pouvaient produire, et ils étaient eux-mêmes aussi vendables que les produits obtenus ; l'extension capitaliste de la possession sexuelle était une propriété légale<sup>31</sup>. La recherche par les maîtres de la production et des profits était donc fondamentalement plus aliénante que les précédents européens en matière de droit et d'idéologie auxquels les premières générations de propriétaires américains d'esclaves avaient dû faire appel afin de comprendre et de maîtriser les équipes radicalement nouvelles d'étrangers africains qu'ils rassemblaient à l'aveuglette. Parce que la « plantation » résumait l'anonymat novateur de l'esclavage atlantique moderne, elle en devint idéologiquement l'élément central<sup>32</sup>, alors que dans le Vieux Monde, c'est l'esclave lui-même qui avait occupé le centre de la scène idéologique. Les rapports de production remplacèrent les rapports interpersonnels pour le contrôle et la domination des « majorités noires » d'hommes qui en vinrent à symboliser l'esclavage moderne<sup>33</sup>. Les

31. On se souviendra du cliché répandu dans les cultures esclavagistes des Amériques sur les relations libres et faciles qui existaient entre les enfants des esclaves et ceux de leurs maîtres, relations auxquelles succédait à partir de la puberté une séparation rigide. Le critère évident de cette distinction entre esclaves et maîtres à l'arrivée de la sexualité reproductive souligne l'importance donnée à l'intimité, même dans les plus capitalistes des esclavages modernes.

32. Apparaissant comme tel, ainsi que sous son aspect économique, dans Blackburn, *Making of modern slavery* (op. cit.).

33. Peter H. Wood, *Black majority: Negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, New York, Knopf, 1974.

idéologies d'infantilisation remplacèrent la prolongation de la dépendance psychologique de l'enfance au cœur de l'esclavage<sup>34</sup>.

Lorsque des agresseurs relativement faibles profitaient des étrangers plus faibles encore en les réduisant en esclavage, il leur fallait créer des lois et des idéologies pour dissimuler les profits personnels qu'ils réalisaient aux dépens de l'intérêt général et pour transformer les sources extérieures douteuses du prestige qu'ils avaient obtenu en une respectabilité comparable à celle qui était attribuée à des origines locales. Le prestige hégémonique que l'idéologie communique réduit les investissements d'énergie et d'argent nécessaires à la gestion de la richesse locale en terre, main-d'œuvre ou capital que les intérêts inhérents à ce prestige doivent consentir. Les maîtres se présentaient donc comme des défenseurs exemplaires des valeurs héréditaires qui les avaient exclus au moment même où ils les éludaient en utilisant des esclaves. Les maîtres modernes dans les Amériques ont adapté la réalité plus ancienne de l'intimité en proclamant leur intérêt « paternaliste » pour le bien-être de leurs esclaves, alors même que les effectifs importants et les tâches spécialisées dans les plantations capitalistes limitaient fortement les interactions personnelles et rabaissaient et dénaturaient les aspects limités — le plus souvent physiques, sexuels et punitifs — sous lesquels elles survivaient.

Les maîtres avaient tendance à échafauder et à souligner ces raisonnements publics dans les périodes où les étrangers asservis dont ils avaient fait l'acquisition mettaient en évidence les problèmes qu'ils posaient aux défenseurs des valeurs locales. L'idéologie dissimulait les usages qu'ils faisaient de leurs esclaves à ceux qui n'en profitaient pas et qui, peut-être, en pâtissaient même fortement. Il s'agissait là des périodes où les maîtres reconnaissaient eux aussi que les esclaves pouvaient représenter des menaces pour eux-mêmes, dilemme qui avait frappé Thomas Jefferson lorsqu'il avait parlé de tenir un « loup par les oreilles<sup>35</sup> ». Les utilisations publiques de ces

34. Stanley M. Elkins a été violemment critiqué pour avoir dépeint ainsi les effets de l'esclavage sur les plantations dans le Sud des États-Unis; voir son ouvrage *Slavery: A problem in American institutional and intellectual life* (Chicago: University of Chicago Press, 1959; 2<sup>e</sup> édition, 1968; 3<sup>e</sup> édition, 1976). Elkins était dans l'erreur, non pas dans la façon dont il comprenait cette psychodynamique de l'asservissement, mais parce qu'il l'attribuait à tort aux épreuves du passage et parce qu'il exagérait leur importance et leur applicabilité aux esclaves nés sur le sol américain au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les esclaves du Sud des États-Unis d'avant la guerre de Sécession avaient depuis longtemps créé leurs propres communautés, largement indépendantes de la volonté de leurs maîtres, dans lesquelles ils élevaient leurs enfants pour en faire des adultes fiers, intraitables, compétents et indépendants.

35. John Chester Miller, *The wolf by the ears: Thomas Jefferson and slavery*, New York, Free Press, 1977.

dépendants les plus privés étaient par définition « de sales petits secrets », des moyens que leurs propriétaires n'osaient pas reconnaître comme les subversions du « bon ordre » dans la communauté qu'elles étaient en fait. L'esclavage conservait ainsi son caractère privé essentiel, même dans des contextes commercialisés où l'exclusivité du rapport esclave/maître, vécu comme ayant un caractère d'intimité personnelle, était défendue publiquement au nom de la « propriété ».

Plutôt qu'une ironie, c'est une illustration de la dynamique historique des idéologies qui a fait que l'accent mis presque universellement sur la tutelle dans les anciennes éthiques de l'esclavage est devenu la métaphore centrale de la défense systématiquement idéologique et hautement politisée de la forme la plus capitaliste de l'esclavage dans le Nouveau Monde, à savoir le « paternalisme » élaboré dans le Sud des États-Unis<sup>36</sup>. Cette défense de l'esclavage présentée par les planteurs et les politiciens du Sud exerçait une séduction à l'ère de la modernité en partie parce qu'elle intégrait des notions sentimentales de dépendance et d'intimité qui, si humiliantes qu'elles eussent pu être dans le passé, semblaient douces à une époque d'anonymat croissant pour chacun, libre aussi bien qu'esclave. En célébrant ainsi un précédent dûment choisi pour rendre le passé romantique, les maîtres invoquaient une antiquité bénie, une expérience vénérée et une tradition pour justifier des intentions malfaisantes selon les critères matériels d'aujourd'hui, prétendant voir dans le changement d'effet une continuité d'intention tout en réduisant à l'insignifiance le sens même de la responsabilité personnelle dont ils faisaient l'éloge.

Mais la fausseté inconsistante de ces allégations forçait les maîtres à défendre les valeurs qu'ils vantaient comme véritables et profondes avec une passion particulièrement intense. Ils ne pouvaient se dissimuler à eux-mêmes une abomination morale aussi profonde que derrière des idéologies qui déshumanisaient les esclaves dont ils s'approprièrent ainsi la valeur en

36. Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The world the slaves made* (New York: Pantheon, 1974). En fait, comme d'autres l'ont observé, les planteurs propriétaires d'esclaves des États-Unis ont été les seuls maîtres qui aient édifié une défense systématique de l'esclavage; Eugene D. Genovese, *The world the slaveholders made: two essays in interpretation* (New York Pantheon, 1969; édition révisée, Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1988); Eugene D. Genovese, *The slaveholders' dilemma: freedom and progress in southern conservative thought, 1820-1860* (Columbia: University of South Carolina Press, 1992). C'est de cette défense que procède sa résurrection *a posteriori* sous la forme de l'interprétation historique classique de l'esclavage d'avant la guerre de Sécession selon l'« école des plantations »: Phillips, *American negro slavery* et *Life and labor in the old south* (Boston, Little Brown, 1929).

tant qu'êtres humains. Et, en protestant à grands cris, à trop grands cris, les maîtres qui se sentaient coupables appelaient aussi l'attention de ceux qui pouvaient légitimement revendiquer les idéologies mêmes qu'ils s'étaient attribuées pour justifier leur violation de ces valeurs partagées par leurs esclaves. Les idéologies de l'esclavage étaient ainsi par essence vouées à l'échec en tant que stratégies cherchant à légitimer le pouvoir politique et économique que les maîtres pouvaient tirer de leurs esclaves. Les Grecs et les Romains vraiment raffinés se moquaient du rôle excessif des esclaves chez ceux qui prétendaient entrer dans la société aristocratique et ils dédaignaient l'aspect grossier des grands domaines agricoles mis en valeur par des équipes d'esclaves. Les stéréotypes négatifs qu'on faisait incarner partout aux esclaves contaminaient les maîtres par association avec des serviteurs aussi peu recommandables. Et l'intégration idéologique globale des nations modernes imaginées comme des tous égalitaires impliquait tous ceux qui en faisaient partie par opposition à l'esclavage qui trahissait les valeurs autour desquelles ils s'unissaient.

La loi représente l'extrémité publique d'une série de stratégies visant à maintenir un ordre communautaire qui, à leur autre extrémité, sont ancrées dans l'autorité personnelle et privée de patrons, d'anciens et de despotes. En tant que processus historique, dans la mesure où elle se distingue de la résolution momentanée et spécifique de différends par un arbitraire personnel, la loi codifie l'idéologie — c'est-à-dire qu'elle lui fait revêtir des formes partagées, publiques, fondées sur des précédents, possédant une cohérence logique, qui sont également exhaustives et uniformément applicables — en adaptant à des circonstances nouvelles des conventions léguées par la tradition. La loi en tant qu'histoire est donc, dans cette mesure, profondément conservatrice puisqu'elle repose sur des précédents tirés de circonstances antérieures qui sont toujours différentes des circonstances nouvelles qui ont ensuite amené à formuler ces précédents sous la forme d'une idéologie. Dans les Amériques, les lois sur les esclaves, considérées à la lumière de circonstances historiques en voie de transformation rapide, ont toujours été anachroniques dans la mesure où elles incarnaient les idéologies publiques de l'esclavage<sup>37</sup>.

37. Sans pouvoir faire figurer ici de références à ce sujet, je n'ignore pas l'abondante littérature consacrée à la façon dont les tribunaux adaptaient des textes législatifs anciens à des situations nouvelles par la voie de la jurisprudence.

## L'esclavage domestique et son éthique dans le Vieux Monde

Le champ des lois anciennes sur la propriété fut étendu pour s'appliquer aux esclaves, assimilés à des animaux domestiques dès leur apparition dans le commerce des empires mésopotamiens, et, à l'époque de Rome, le concept de *res* (« chose ») englobait la possession d'êtres humains à des fins commerciales. Simultanément, le droit et la coutume de la famille, tels qu'ils apparaissent dans les références de l'Ancien Testament à des précédents hébraïques, s'appliquaient vraisemblablement à des aspects humains distincts des rapports entre les personnes qui possédaient et les individus qui étaient possédés. Cette continuité de principes légaux abstraits concernant la « propriété » est moins importante pour comprendre le rôle historique de ces lois sur l'esclavage que leurs applications spécifiques et l'évolution de leur signification selon les époques et les lieux. Bien que la présente étude ne prétende pas faire autorité dans ces domaines hautement techniques, elle repose sur l'hypothèse que, en règle générale, dans le monde entier avant l'époque moderne, les marchands vivaient dans un monde conceptuel différent de celui des élites terriennes, religieuses et militaires qui constituaient la présence sociale reconnue, parmi les masses des domestiques, des manœuvres et de leur famille, tous considérés par rapport à leurs supérieurs comme des dépendants. En général, les marchands vivaient ensemble, dans des quartiers séparés (plus tard dans des ghettos) en tant que résidents étrangers. Des législations distinctes régissant le commerce et la famille s'appliquaient à ces mondes idéologiques domestiques et mercantiles séparés. Les captifs, traités comme des biens pour en faciliter le transport, devenaient des esclaves en pénétrant dans la sphère domestique où l'objectif était de les intégrer en tant que dépendants<sup>38</sup>. Les lois publiques sur le commerce considéraient ainsi des humains comme des choses sans supprimer pour autant un univers domestique parallèle reposant sur des relations plus humaines, encore que fréquemment éloignées de l'humanité.

Dans la Rome ancienne, les institutions étatiques républicaines puis impériales naquirent de grandes « familles » paternalistes de ce genre et ajoutèrent seulement une idéologie civique formatrice de l'esclavage, par opposition aux stéréotypes marqués par une dérision envahissante des esclaves en

38. Dans son *Anthropologie de l'esclavage*, Meillassoux traite cette distinction formellement en termes néo-marxistes. Le contraste entre le domestique et le commercial est devenu une idée reçue dans la littérature africaniste comme ailleurs ; pour un exemple de la distinction qu'expriment les mots utilisés pour désigner les captifs (transportables) et les esclaves (attachés), voir Jan Vansina, « Deep-down time: political tradition in Central Africa », *History in Africa*, 1989, 16, p. 341-362, et en particulier la carte 3, p. 353.

tant qu'individus. Les lois relatives aux esclaves portaient essentiellement non pas sur une réglementation publique du statut ou du comportement des esclaves ni sur des incapacités catégorielles fondées sur l'origine ethnique ni non plus sur la régulation de leur condition, mais bien plutôt sur la définition des responsabilités des maîtres paternalistes envers leurs diverses sortes de dépendants, dont les esclaves, et sur la distinction à faire entre le contrôle exercé par les maîtres sur les esclaves et les droits de l'État sur les mêmes individus en tant que citoyens. Les «lois de l'esclavage» romaines précisaient les modalités d'affranchissement pour les esclaves présents au sein des *familiae*, leur accordaient une reconnaissance lorsqu'ils devenaient suffisamment nombreux pour constituer une présence publique et introduisaient un compromis avec les intérêts de la famille dans le statut des affranchis en spécifiant les obligations que ceux-ci continuaient d'avoir envers leurs maîtres, que l'affranchissement avait transformés en patrons, ainsi qu'envers l'État puisque les affranchis étaient devenus des citoyens romains imposables, en particulier à Rome et dans d'autres villes<sup>39</sup>. Les masses d'esclaves internés dans les domaines de l'Italie rurale demeuraient fermement intégrées aux économies domestiques de leurs maîtres, les domaines patriarcaux étant considérés systématiquement comme des entreprises agricoles, largement invisibles dans la loi ou dans l'idéologie et apparaissant essentiellement dans les textes que leurs propriétaires consacraient aux problèmes de gestion.

En fait, l'idéologie civique de l'esclavage dans la Rome impériale recrutait des esclaves pour soutenir les bases populaires et fiscales de la puissance étatique aux dépens des chefs des vieilles familles aristocratiques, tout en paraissant aussi défendre les valeurs patriarcales du passé républicain. Si on lit ces lois à la lumière des normes modernes de liberté civique inconditionnelle — ainsi que des aspirations à la liberté personnelle — comme créant des obligations résiduelles pour les anciens esclaves, on risque de contester un principe romain entièrement différent, celui du pouvoir inviolable des patriarches familiaux. Si les Romains intégraient les ex-esclaves dans le respect hérité pour l'autorité paternelle, les obligations des affranchis que définissait l'État imposaient des limites aux anciens maîtres au lieu de maintenir les charges de l'esclavage au-delà de l'affranchissement. Se réclamant de la normalité, les intérêts opposés qui, à Rome, prirent part à des négociations juridiques sur l'esclavage et la citoyenneté, fournissent le

39. Olivia F. Robinson, «Laws of slavery – Ancient Rome», dans Finkelman et Miller (dir. publ.), *Macmillan Encyclopaedia of world slavery, op. cit.*, vol. 2, p. 489-493.

contexte historique qui permet de déterminer les changements marqués par les lois et les gains politiques que celles-ci confortèrent en dissimulant le renforcement de l'autorité de l'État romain sous le couvert d'un octroi de « droits » aux affranchis.

Les Arabes formulèrent l'idéologie musulmane de l'esclavage à partir de leurs contacts extraordinairement rapides avec les populations étrangères qu'ils conquièrent dans leur élan hors de la péninsule Arabique aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. Les larges sections du monde afro-asiatique qu'ils avaient assujetties les obligèrent à combattre pour conserver le sentiment intense de communauté religieuse que Mahomet avait instauré après 620 dans le petit groupe de ses disciples grâce à ses stratégies initiales de retraite des plaisirs de ce monde. La rapidité de l'expansion arabe dans l'Asie du Sud-Ouest et en Afrique du Nord, la ferveur de la foi religieuse qui animait les combattants et l'importance qu'ils accordaient à leur origine arabe qui, au début, distinguait les conquérants de ceux qu'ils avaient conquis créèrent un moment idéologique déterminant qui fit de l'esclavage un élément constitutif du processus d'expansion de la communauté islamique, l'*umma*, en convertissant des infidèles étrangers de toutes les catégories : populations soumises et serviteurs personnels dans les territoires nouvellement conquis, mais esclaves dans le cas des personnes arrachées à leur terre natale pour aller servir dans les demeures et les cours des Arabes que la conquête avait enrichis et rendus puissants<sup>40</sup>. Les révélations coraniques de Mahomet reflètent en général le droit familial traditionnel de l'esclavage dans l'Arabie du VII<sup>e</sup> siècle, avec en particulier des femmes comme concubines et comme épouses ou des eunuques féminisés comme assistants personnels des patriarches, et le caractère idéologique conféré à l'esclavage musulman par les textes légaux sacrés apparus au VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècle revenait à intégrer la culture commerciale de cette époque aux principes assimilateurs de l'escla-

40. Les années où s'est formé l'esclavage musulman ont été mal étudiées en tant que telles en raison de l'optique intemporelle de l'orientalisme qui a dominé les travaux à ce sujet. On trouvera des éléments intéressants sur le processus historique chez Daniel Pipes, « Mawlas: freed slaves and converts in early islam », *Slavery and abolition*, 1980, 1, 2, p. 132-177 (réimprimé dans John Ralph Willis [dir. publ.], *Slaves and slavery in Muslim Africa*, vol. 1., *Islam and the ideology of enslavement*, Londres, Cass, 1985, p. 199-247). L'étude classique est celle de Bernard Lewis, *Race and slavery in the Middle East: an historical enquiry* (New York, Oxford University Press, 1990), mais la façon dont il associe les stéréotypes raciaux aux processus de réduction en esclavage reflète la confusion idéologique moderne qui efface les distinctions entre les deux. On trouve un bon aperçu actuel de la loi (*maliki*) dans John O. Hunwick, « Law: islamic law », dans S. Drescher et S. L. Engerman (dir. publ.), *op. cit.* On trouve d'autres introductions historiques chez E. Ann McDougall, « An overview » et Virginia H. Aksan, « Islamic caliphates », dans Finkelman et Miller (dir. publ.), *Macmillan Encyclopaedia of world slavery*, vol. 1, p. 434-440.



vage dans des foyers musulmans honorables et pieux. Les hommes étaient laissés à l'état de contribuables au service des autorités politiques et religieuses dans une sphère conceptuelle profane. L'idéologie de l'esclavage islamique était intimement privée, implicitement féminine et fondamentalement rédemptrice de la honte d'une naissance infidèle grâce à la mise au monde d'enfants pour les croyants.

L'esclavage exprimait les dogmes théologiques musulmans centraux de soumission totale à Allah<sup>41</sup>, de renaissance spirituelle par la conversion et d'obligations canoniques de propager la foi dans l'idéologie séculière d'intégrer des captifs. La soumission était si essentielle pour le salut et l'obéissance si centrale pour la survie profane que l'esclavage prescrit théologiquement devint quasiment impossible à distinguer moralement des devoirs des croyants dans la communauté islamique, mettant ainsi une sourdine aux ambitions séculières que les musulmans voulaient satisfaire par l'esclavagisme<sup>42</sup>. En vertu du droit traditionnel et de la théologie de l'islam, les musulmans pieux intégraient des esclaves dans leur famille, moyen profane de contribuer à l'ordre religieux prescrit à la naissance de l'*umma* islamique. Invoquant ces mêmes principes idéologiques, les ambitieux appuyaient leurs prétentions à l'éminence et à l'autorité par un discours de piété et les étrangers étaient jugés en conséquence bons pour être réduits en esclavage en tant qu'infidèles incroyants. Comme le christianisme à ses débuts, l'islam remettait la promesse de sanctification à un au-delà libéré de cette domination paternaliste. Aux esclaves femmes il offrait aussi des perspectives plus immédiates d'acceptation dans le monde en tant que « mères de l'héritier » des chefs des familles musulmanes dans lesquelles elles vivaient en récompense de la soumission sexuelle, de l'obéissance conjugale et de la piété qui méritaient la faveur divine de porter un enfant de sexe masculin. C'est sans paradoxe que le droit islamique accordait une protection pratique et personnelle dans le contexte familial aux esclaves misérablement privés de sanctification. Leurs « privilèges » étaient les produits fortuits de la vertu que leurs maîtres avaient atteinte en les favorisant et n'étaient en aucune façon

41. Les musulmans se considéraient comme *abid*, c'est-à-dire « esclaves » de Dieu, et revendiquaient pieusement l'honorable appellation « *abd Allah* ».

42. Et difficiles à abandonner, même sous l'assaut des abolitionnistes européens du XIX<sup>e</sup> siècle. Voir Ehud R. Toledano, *The Ottoman slave trade and its suppression, 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982, et *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1997. Voir également John O. Hunwick, « Islamic law and polemics over race and slavery in North and West Africa (16th-19th century) », dans Shaun Elizabeth Marmon (dir. publ.), *Slavery in the islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publisher, 1999, p. 43-68.

analogues aux droits civils établis par la loi sous des gouvernements constitutionnels postérieurement à l'âge des Lumières. Dans une culture fondée sur la protection responsable de pupilles personnels et sur la confiance individuelle en Dieu, les exhortations légales de la sphère publique ne faisaient que confirmer la vulnérabilité de leur subordination privée à des patrons par ailleurs tout-puissants.

L'idéologie islamique de l'esclavage reposait donc sur des métaphores récurrentes de soumission et de fécondité féminine, de naissance et de refus de la fonction reproductrice aux mâles castrés. Les principes sexualisés de la période où commencèrent la capture et la réduction en esclavage chez les musulmans laissèrent dans une obscurité idéologique tous les autres types d'esclaves qui devaient être produits par la suite sous l'effet des stratégies commerciales lorsque des générations successives de musulmans intégrèrent les territoires conquis par le commerce intérieur aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, étendirent leurs contacts commerciaux auprès d'infidèles susceptibles d'être réduits en esclavage dans les régions plus lointaines, en particulier en Afrique, et développèrent le corpus de précédents qui allait devenir le droit commercial islamique. La traite, en particulier en Afrique, amena un nombre croissant d'Africains du sexe masculin à vivre comme esclaves sous l'autorité musulmane, mais ils entraînaient là dans un esclavage idéologiquement invisible, dispersés d'ordinaire comme domestiques dans des foyers privés, certains étant empêchés d'avoir des enfants qui auraient pu hériter de leur statut d'esclaves par une castration opérée avant l'achat ou bien, pour ceux qui échappaient à la castration, par une interdiction stricte d'accéder à des femmes musulmanes, y compris les esclaves concubines<sup>43</sup>.

Les dirigeants séculiers du monde islamique assumèrent un rôle moralement et théologiquement ambigu dans une communauté définie comme essentiellement religieuse, si bien que les califes et autres autorités politiques élaborèrent une seconde stratégie, séculière, masculine et non reconnue idéologiquement, de gouvernement confié à des esclaves d'élite dûment formés et servant de gardiens du palais<sup>44</sup>. Après une conversion à l'islam qui était un rituel essentiel de leur asservissement, ils produisaient des enfants musulmans intégrés à la communauté des croyants, et non de jeunes

43. La célèbre, mais unique, révolte «zanj» à l'extrémité du golfe Persique à la fin du IX<sup>e</sup> siècle démontra clairement l'impossibilité d'un esclavage de masse dans le cadre idéologique privé de l'islam; théologiquement invisibles, les esclaves étaient aussi légalement incontrôlables en grand nombre. Pour la révolte, voir Alexandre Popovic, *La révolte des esclaves en Irak aux III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Geuthner, 1976.

44. Phénomène bien étudié chez P. Crone (*op. cit.*), et chez D. Pipes (*op. cit.*).

esclaves, à la suite de tout mariage qu'ils pouvaient être autorisés à conclure. Les esclaves se réunissaient rarement en dehors du foyer et ne constituaient qu'exceptionnellement des communautés reproductrices propres, si ce n'est dans une totale obscurité aux marges reculées — par exemple, le sud du Maroc ou certaines parties de l'Inde — de territoires arabes, turcs et persans placés sous l'autorité de souverains revendiquant une légitimité islamique pleine et entière en tant qu'héritiers ou compagnons du Prophète<sup>45</sup>. Le fait qu'on ait recouru longtemps à l'Afrique subsaharienne pour se procurer ces esclaves, souvent employés à des tâches humiliantes, ajoutait aux stéréotypes islamiques populaires des esclaves un certain préjugé fondé sur la couleur sans modifier en rien la loi dans le sens d'une rationalisation des inégalités civiques et politiques qui avaient cours. L'idéologie musulmane du droit familial laissait ainsi à l'esclavage un caractère essentiellement privé au sein de la maisonnée patriarcale, entre des maîtres et leurs esclaves femmes, de jeunes domestiques eunuques et des serviteurs armés, cependant que le droit commercial se développait pour régir l'acquisition et le transfert des esclaves masculins après des circonstances historiques qui avaient amené un nombre important d'Africains et autres à des maîtres islamiques. Privés d'une reconnaissance légale ou d'une présence idéologique, les individus ayant des traits africains identifiables vivaient entre eux, quelles que fussent les suppositions populaires sur leur origine, dans les communautés musulmanes locales.

En Afrique, les esclaves étaient utilisés selon des modalités variables, depuis les femmes et les enfants intégrés comme dépendants dans les enclos familiaux jusqu'aux bandes de jeunes captifs masculins formés militairement dans des régiments, depuis les épouses puissantes de monarques jusqu'aux domestiques exploités, depuis les hommes réduits en esclavage qui constituaient le personnel des entreprises commerciales jusqu'aux villages de familles d'esclaves pratiquant l'agriculture et, au XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux équipes des deux sexes contraintes au travail des champs et soumises à une discipline stricte analogue aux régimes quasi industriels en vigueur dans les plantations américaines à la même époque<sup>46</sup>. Dans le monde généralement

45. Nous avons voulu distinguer ainsi le cœur « arabe » de l'islam, source originelle de l'idéologie, des musulmans plus tardifs et périphériques d'Afrique ou d'Asie, considérés avant tout comme des consommateurs de la théologie islamique mais ayant rarement contribué à sa formulation initiale.

46. Paul E. Lovejoy, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (2<sup>e</sup> édition, 2000); voir également Patrick Manning, *Slavery and African life: Occidental, Oriental and African slave trades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

sans écriture de l'Afrique, c'était le savoir-faire et l'expérience que les patrons appréciaient chez les dépendants en tous genres<sup>47</sup>. Puisque les connaissances et les compétences ne pouvaient être séparées des individus qui les possédaient, les esclaves avaient avant tout une valeur par eux-mêmes, exemple typiquement africain de l'importance attachée à la qualité personnelle qu'on retrouve dans la majeure partie de l'esclavage dans le Vieux Monde. La subordination des esclaves africains à leur maître ou à leur patron — et rarement à un « propriétaire » au sens commercial considéré comme allant de soi dans le monde atlantique — signifiait que les esclaves devaient être absolument disponibles pour toutes espèces de services, y compris la mort, mais dans la pratique — sauf dans des situations commerciales récentes —, leur vulnérabilité dépendait de besoins occasionnels et n'avait pas de caractère structuré et permanent. Les maîtres confiaient des responsabilités substantielles aux esclaves dont ils avaient fait l'acquisition pour des raisons personnelles de ce genre et leur déléguaient même une autorité comportant pour eux un pouvoir notable.

En Afrique, islamique aussi bien que non islamique, les maîtres utilisaient les esclaves dans des contextes idéologiques qui insistaient sur l'appartenance, la position sociale au sein de communautés définies en fonction d'une filiation commune ou d'une piété particulariste et ils exigeaient une loyauté totale sans se préoccuper d'un épanouissement individuel qui aurait pu menacer la solidarité du groupe. Le bien-être personnel et l'autonomie individuelle étaient des questions privées, des objectifs qu'on pouvait désirer mais qui ne se substitueraient jamais, en tant que valeurs idéologiques, au respect dû à des racines locales anciennes et honorables. Les racines locales conféraient une dignité inaccessible aux esclaves dont l'origine était ailleurs. La perte humiliante d'identité sociale dans un milieu édifié autour de la reconnaissance communautaire, le sens d'une trahison de l'intégrité de la collectivité, sinon la menace de la sorcellerie, l'artificialité des origines qu'on ne pouvait pas retracer au-delà du mur généalogiquement aveugle de la capture ou de l'achat que l'esclavage africain imposait constituaient donc de graves faiblesses. Dans l'ethos communautaire africain comme chez les

47. Élément d'une stratégie préventive souple consistant à accumuler les obligations pour les utiliser éventuellement sur une période aussi longue que possible, au lieu de s'appropriier immédiatement les efforts fournis, en faisant appel à des gens ayant autant de compétences différentes que possible, au lieu d'amasser en quantité des capacités toujours les mêmes; on trouvera des aperçus perspicaces sur la richesse chez Jane Guyer, « Introduction » (à la section spéciale consacrée à « Wealth in people, wealth in things »), *Journal of African History*, 1995, 36, 1, p. 83-90.

musulmans, le prix attaché à la fécondité féminine, à l'appartenance — fût-ce à un niveau très bas — et à la contribution — fût-ce sous la contrainte — à une collectivité par le mariage avec un maître ayant des racines locales, en particulier par la naissance d'un enfant qui appartiendrait au lignage paternel, ne compensait que marginalement le malheur, pour les femmes réduites en esclavage, d'avoir perdu leurs ancêtres. La valeur sociale attachée à la naissance et à la généalogie était telle que leur absence marquait indélébilement les esclaves et que cette absence n'était pas moins grave que les idéologies biologiques de « race » qui avaient cours dans l'environnement intellectuel scientifique de l'Europe d'après les Lumières.

De la scandaleuse exclusion de leurs esclaves, les maîtres africains tiraient intégration, orgueil et prestige. Les jeunes gens utilisaient les esclaves pour sauter par-dessus les obstacles de l'âge et de l'ancienneté et accroître la cohorte de leurs partisans personnels dans des proportions qui n'auraient été possibles autrement que par le recours à des stratégies respectables poursuivies pendant de nombreuses années de génération en génération. Avec de tels esclaves domestiques, les maîtres possédaient des épouses et des enfants qui alimentaient leur maisonnée indépendamment du groupe envers lequel ils professaient simultanément leur loyauté. Ils mariaient délibérément les femmes et les enfants qu'ils contrôlaient à des parents pour augmenter leur influence personnelle au sein du groupe, faisant des membres de leur famille des obligés. Pour eux, l'esclavage était socialement un « ventre de fer et d'argent<sup>48</sup> » qui reproduisait artificiellement, par la capture et l'acquisition, ce qu'ils n'avaient pas obtenu par la position sociale et la biologie.

Ainsi, les maîtres en Afrique couvraient leurs transgressions privées des principes en usage en matière de parenté en présentant leurs esclaves comme donnant effet aux valeurs de leur communauté. Ils traitaient les femmes esclaves comme des « épouses » et présentaient les membres de leur suite réduits en esclavage comme leurs « enfants », créant des équivalents artificiels de la dignité qui leur manquait en termes d'alliances conjugales prestigieuses et de progéniture nombreuse ayant de bonnes relations. Ils réservaient les références explicites à l'« esclavage » pour la soumission aux rois définis, comme les esclaves, comme étant sans liens de parenté avec leurs sujets et exerçant de ce fait un pouvoir absolu sur eux parce qu'ils n'étaient pas entravés par les réciprocités de la parenté. Soumettant leurs

48. Pour reprendre le sous-titre extrêmement pertinent choisi par Meillassoux pour son *Anthropologie de l'esclavage*.

esclaves à une domination pareillement absolue, ils devenaient de petits despotes et non des chefs de maison responsables envers leurs parents et alliés, dissimulant la menace potentielle du pouvoir qu'ils avaient gagné non pas par respect pour leurs esclaves mais bien plutôt pour estomper le défi qu'une virilité personnelle attestée par de nombreux « rejets » représentait à la fois pour les autorités politiques légitimes et pour des parents plus anciens et plus respectables qu'eux.

### L'esclavage du Nouveau Monde et les idéologies modernes

Les idéologies américaines de l'esclavage adaptèrent des précédents juridiques européens à un contexte historique radicalement nouveau, à un « nouveau monde » de compétition intense entre les esclavagistes et des pré-décesseurs plus légitimes que les premiers cherchaient à déplacer en institutionnalisant les utilisations productrices d'étrangers captifs en nombre si énorme qu'elles imposaient aussi de nouveaux accommodements dans la sphère de l'esclavage. Le mouvement d'expansion qui avait abouti à l'utilisation des esclaves avait pris un nouvel élan au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle sur la frontière méridionale de l'Europe chrétienne avec le monde islamique. Avec la *reconquista* ibérique, des seigneurs chrétiens victorieux se trouvèrent maîtres de captifs maures en nombre sans précédent dans les traditions de l'Europe occidentale. Les pratiques de l'aristocratie intégrant des captifs qui se distinguaient à peine des serfs obligèrent le roi Alphonse X de Castille à tenir compte de l'esclavage dans la codification de la loi qu'il promulgua à la fin du siècle dans les *Siete Partidas* qui donnaient une définition légale au nouvel ordre monarchique chrétien qu'il voulait créer<sup>49</sup>.

En nombre limité, à la portée du pouvoir croissant du roi, les esclaves aux mains de rivaux potentiels ne faisaient pas sensiblement obstacle à la

49. Il convient en l'occurrence de faire une distinction entre la situation historique sans précédent qui amena Alphonse à élaborer ce code et le caractère routinier et non problématique que revêtait le prolongement du précédent romain. Pour un développement particulièrement large sur ce dernier point, voir William D. Phillips, Jr., *Slavery from Roman times to the early transatlantic trade*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, traduit en espagnol par Elena Pérez Ruiz de Velasco sous le titre *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Madrid, Siglo XXI de España, 1989. Pour la pratique antérieure consistant à remplacer des captifs considérés comme des trophées attestant un courage personnel au cours de la *reconquista* par des esclaves acquis auprès de sources commerciales et faisant partie du patrimoine, voir Stephen P. Bensch, « From prizes of war to domestic merchandise: the changing face of slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300 », *Viator*, 1994, 25, p. 63-93.

puissance de plus en plus grande de l'État central<sup>50</sup>. En ce qui concerne l'idéologie de l'esclavage, les *Siete Partidas* ajoutèrent un vernis d'autorité centrale à un style paternaliste plus ancien de contrôle privé sur les esclaves acquis. Contrairement aux conquérants arabes confrontés à des problèmes analogues soulevés par la nécessité d'imposer un ordre séculier aux fruits de conquêtes inspirées par la religion six siècles auparavant, Alphonse trouvait dans le droit romain des précédents séculiers pour gérer le compromis entre les intérêts de l'État central et les intérêts privés des familles. Le problème politique inhérent à l'intégration d'étrangers dans l'État moderne en voie de formation faisait de l'esclavage, qui était resté une affaire privée dans l'Europe médiévale, une question d'intérêt public.

Les *Siete Partidas* devinrent le cadre légal dans lequel les Ibériques faisaient entrer aussi la présence croissante de Slaves de l'Europe de l'Est, que des marchands italiens vendaient dans les villes portuaires de la péninsule dès le XIV<sup>e</sup> siècle, puis d'Africains que des marchands portugais introduisaient, à Lisbonne et à Séville en particulier, dans des proportions qui attestaient la richesse et l'assurance croissantes des intérêts commerciaux, plus récents encore, représentés là. La traite amenait ces esclaves en nombre suffisant pour qu'ils pussent se réunir et se forger des identités étrangères distinctes, attirant l'attention des chrétiens espagnols et portugais autochtones sur eux en tant qu'*esclavos* ethniques et que *negros*, terme qui désignait alors une origine géographique plus qu'une caractéristique personnelle. Ainsi, les maîtres renonçaient à les assimiler individuellement en les faisant entrer dans la catégorie professionnelle des « domestiques » fournie par le droit romain et précédemment employée pour les domestiques d'origine servile. Néanmoins, bien que le nombre et la visibilité de ces nouveaux esclaves aient suscité un début de conceptualisation populaire extrajuridique de la différence, les intérêts aristocratiques et ecclésiastiques en avaient intégré suffisamment dans les institutions existantes en rapport avec l'esclavage, notamment fraternités laïques et parrainages catholiques, personne — et moins que quiconque les marchands d'origine étrangère — ne tirait d'eux suffisamment d'avantages pour défendre publiquement la nouveauté en faisant intervenir l'idéologie. Les lois en vigueur concernaient surtout le comportement que les esclaves pouvaient avoir dans la rue, mais ne définissaient pas pour eux un statut légal particulier en des termes positifs ni ne les

50. William D. Phillips, Jr., *Historia de la esclavitud en España*, Madrid, Editorial Playor, 1990; A. C. de C. M. Saunders, *A social history of black slaves and freedmen in Portugal, 1441-1555*, New York, Cambridge University Press, 1982.

excluaient comme des étrangers inassimilables génériquement et moins encore génétiquement.

Le développement simultané des échanges transatlantiques déplaça davantage encore l'expansion commerciale, et la création d'un esclavage susceptible de donner lieu à des définitions idéologiques, jusqu'aux frontières économiques en Afrique et dans les Amériques<sup>51</sup>. Sur le continent africain, des princes de la famille royale et des aristocrates portugais participèrent à la recherche de l'or africain entreprise par l'Europe de la Renaissance en explorant la région méridionale de l'océan Atlantique et en constituant des alliances euro-africaines avec des rois et autres autorités politiques. Ils entamèrent une collaboration diplomatique et militaire qui, entre autres avantages, limitait l'acquisition d'esclaves aux captifs faits prisonniers dans des guerres qu'ils déclaraient légalement « justes » selon des critères qu'ils fixaient. Ils confortèrent, dans un sens commercial, leurs avancées militaires et diplomatiques sur le continent en autorisant des marchands italiens à investir dans le sucre et dans d'autres entreprises commerciales moins que respectables dans les îles au large des côtes africaines. Des Portugais moins bien placés dans l'échelle sociale, et souvent même d'origine très modeste, trouvèrent des rôles encore plus humbles dans la grande entreprise qui se déployait sur le continent en s'associant à des sources indépendantes de captifs qu'ils transportaient comme esclaves vers l'Europe et vers les îles sucrières, complétant ainsi l'action des colons et des autres Européens dépendant d'aristocrates portugais restés chez eux<sup>52</sup>. Ceux qui faisaient profession d'esclavagisme sur les côtes africaines avaient souvent quitté la péninsule Ibérique soit parce que leurs pratiques religieuses y étaient inacceptables, soit parce qu'ils s'étaient trouvés du mauvais côté lors

51. Pour une étude récente et complète portant notamment sur les lois et les idéologies dans le Portugal du xv<sup>e</sup> siècle (mais n'insistant pas sur le changement comme le fait le présent article), voir A. J. R. Russell-Wood, « Before Columbus: Portugal's African Prelude to the middle passage and contribution to discourse on race and slavery », dans Vera Lawrence Hyatt et Rex Nettleford (dir. publ.), *Race, discourse and the origin of the Americas: a new world view*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1995, p. 134-168. Les principales codifications du droit portugais (*ordenações Afonsinas* [1446], *ordenações Manoelinas* [1521] et *ordenações Filipinas* [1603, pendant la double monarchie avec un souverain espagnol]) semblent avoir un rapport moins direct avec les implications politiques de l'esclavage.

52. La combinaison complémentaire de stratégies aristocratiques et commerciales était générale, mais elle fut relevée avant tout par la fameuse protestation contre ces intrus dans l'alliance aristocratique due à don Afonso I, *mani Kongo* (roi du Kongo) en 1526. Pour l'étude la plus récente sur cette période, voir Ilídio do Amaral, *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino de Ngola (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisbonne, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.



de conflits politiques, soit encore parce qu'ils avaient été déportés en Afrique après avoir été condamnés au Portugal en tant que criminels. C'étaient donc des exilés formellement exclus pour avoir transgressé les principes idéologiques religieux et juridiques chrétiens dominants dans leur pays d'origine. La pratique de l'esclavagisme en Afrique offrait ainsi à ces individus marginalisés, qui étaient presque tous des hommes, la perspective d'échapper à la dépendance économique de la noblesse chrétienne qui les avait chassés de la communauté idéologique de leur pays.

La situation périphérique de ces participants à la source principale de la richesse — capital européen et or africain — de l'économie atlantique naissante faisait qu'ils avaient tout intérêt à promouvoir l'esclavage à partir des sources commerciales africaines sur lesquelles ils exerçaient un contrôle. Une génération après que les hommes exilés du Portugal se furent établis sur les côtes africaines, les enfants que des mères africaines leur avaient donnés, ainsi même qu'à des pères liés à des intérêts établis en Europe, formaient des communautés stables de courtiers qui gagnaient leur vie en fournissant des esclaves à des acheteurs portugais. Ces communautés se constituèrent d'abord au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle dans les îles du Cap Vert et le long des fleuves de la haute Guinée, puis au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle à Sao Tomé, dès le <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle à Luanda en Angola et enfin, au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, sur la Côte des esclaves (Mina) à Ouidah<sup>53</sup>. Bien que méprisées comme des colons mal dégrossis par la minorité affectée qui était venue de la métropole en Afrique au service du gouvernement et bien que dénigrées aussi plus tard pour des raisons raciales, ces communautés afro-portugaises (ou « luso-africaines ») revendiquaient des places respectées dans l'empire en tant que catholiques déclarés, loyaux à la Couronne de Lisbonne. Les aspects commerciaux de l'esclavagisme et de la propriété d'esclaves, encore que ceux-ci fussent employés selon des modali-

53. Le travail le plus récent et le plus détaillé sur les débuts de la traite est celui d'Ivana Elbl, « The volume of the early Atlantic slave trade, 1450-1521 », *Journal of African History*, 1997, 38, 1, p. 31-75. Parmi les études récentes sur les Luso-Africains en Afrique de l'Ouest, il convient de signaler celle de George E. Brooks, Jr., *Landlords and strangers: ecology, society and trade in western Africa, 1000-1630*, Boulder, Westview Press, 1994, chapitres 7-9, et celle de Robin Law et Kristin Mann, « West Africa in the Atlantic community: the case of the Slave Coast », *William and Mary Quarterly*, 1999, 55, 2, p. 307-334. Pour l'Afrique centrale, j'ai présenté mes vues en détail dans *Way of death (op. cit.)*. En ce qui concerne les communautés africaines du même genre ayant des liens avec la France et l'Angleterre au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle et leurs identités afro-européennes profondément ambivalentes, voir James F. Searing, *West African slavery and Atlantic commerce: the Senegal river valley, 1700-1860*, New York, Cambridge University Press, 1993 ; Paul E. Lovejoy et David Richardson, « Trust, pawnship and Atlantic history: the institutional foundations of the old Calabar slave trade », *American Historical Review*, 1999, 104, 2, p. 333-355.

tés plus proches de l'Afrique que de l'Atlantique, conféraient à ces Luso-Africains une respectabilité capitaliste dont l'exemple était donné par leurs créanciers commerciaux métropolitains qui les laissaient endettés dans les actifs financiers qui propulsaient alors le reste du monde atlantique vers les idéologies modernes de liberté. Il n'était pas sans signification que les actifs en main-d'œuvre et en terres en quoi consistait la richesse des Afro-Portugais ne présentassent pas de menace financière pour les créanciers qui les dédaignaient. La respectabilité douteuse que les propriétaires tiraient de leurs esclaves ne suscitait à leur encontre au Portugal que les sentiments abolitionnistes les plus ténus, et même lorsque les Lumières européennes trouvèrent chez les intellectuels portugais du XVIII<sup>e</sup> siècle quelques échos, ceux-ci n'eurent jamais d'effet politique contre l'esclavage<sup>54</sup>.

Les marchands italiens du XVI<sup>e</sup> siècle, étrangers eux aussi au Portugal, n'avaient aucun droit en vertu de leur naissance et peu de droits légaux sur la majeure partie de la main-d'œuvre du pays, mais leurs ressources commerciales leur permettaient d'acquérir d'autres étrangers, les Africains, auprès des renégats portugais sur le continent. Dans une économie médiévale tardive, où la monnaie circulait encore essentiellement entre professionnels pratiquant le commerce et ne filtrait jusqu'aux travailleurs ordinaires sous forme de salaire qu'exceptionnellement, l'asservissement d'esclaves que les marchands instaurèrent en exerçant un droit de propriété créa une forme capitaliste de contrôle de la main-d'œuvre équivalente aux liens féodaux qui attachaient les Maures et autres paysans aux propriétaires terriens chrétiens sur les terres conquises au Portugal. À une époque où la monnaie métallique était généralement rare, la dépenser sous forme de salaires pour attirer des travailleurs qui faisaient partie de la population métropolitaine offrait nettement moins de perspectives de favoriser la croissance économique que de l'utiliser dans le commerce ou d'en faire usage pour acheter des Africains comme esclaves<sup>55</sup>. Compte tenu de la structure idéologique de l'époque, le choix stratégique était donc entre la méthode domestique et la méthode capitaliste d'asservissement.

54. João Pedro Marques, *Os sons do silêncio: o Portugal de oitocentos e a abolição do tráfico de escravos*, Lisbonne, Instituto de Ciências Sociais, 1999.

55. Le langage formel de l'économie libérale parlerait de niveaux (implicites) de salaires prohibitivement élevés, de coûts de déplacement et de transport, et ainsi de suite, mais cette abstraction va à l'encontre du contexte historique. Bien que l'« économie institutionnelle » ait été créée pour prendre en compte des considérations de ce genre, ce type de raisonnement allant à l'encontre des perceptions des acteurs part de prémisses contraires aux faits qui portent fondamentalement atteinte à la logique contextualisée de l'histoire.

En raison de la disponibilité récurrente de captifs en Afrique<sup>56</sup> et de la présence sur la côte de Portugais marginaux qui, en tant que courtiers, permettaient de se procurer des esclaves, les amples ressources commerciales dont disposaient les marchands italiens multiplièrent le nombre de travailleurs réduits en esclavage qu'ils pouvaient acheter, permirent de développer la culture de la canne à sucre — on sait comment cette culture lucrative se répandit d'île en île dans l'Atlantique en passant par les Canaries et de Madère à Sao Tomé<sup>57</sup> — ainsi que les marchés et la capacité de raffinage en Europe à un rythme qui dépassait de beaucoup celui de la croissance stimulée par l'or africain qui se trouvait entre les mains des aristocrates dans la métropole et qu'ils avaient tendance à thésauriser, à exhiber dans une splendeur ostentatoire ou à consommer d'autres manières pour réexporter vers l'Asie ou le nord de l'Europe des marchandises. C'est ainsi que les Italiens firent des esclaves les facteurs premiers d'une stimulation de la croissance de la production des denrées de base dans les secteurs capitalistes de l'économie atlantique, bien que cette croissance — qui n'en était qu'à ses débuts — fût encore subalterne par rapport à l'accumulation d'espèces qui demeurait l'objectif principal. L'avantage compétitif que les esclaves procuraient aux marchands, désireux d'affirmer leur contrôle sur eux en tant qu'actifs capitalistes, favorisait les deux éléments les plus importants et les plus caractéristiques de ce qui allait devenir l'idéologie moderne de l'esclavage, à savoir la transformation du statut des esclaves en loi pour passer du domaine privé à la « propriété » dans le domaine public et la conservation du droit de propriété obtenu lors de l'acquisition par une perpétuation du statut personnel des esclaves considéré comme « héréditaire » et donc imprescriptible.

56. Pour de nombreuses raisons, qui font l'objet d'un vif débat entre historiens de l'Afrique, dues à l'évolution de la situation politique, économique et environnementale sur le continent, mais sans rapport direct avec les questions étudiées ici ; nous n'envisagerons dans le présent article que les réactions idéologiques à cette évolution. Pour des aperçus récents, voir Manning, *Slavery and African life* (*op. cit.*), et Lovejoy, *Transformations in slavery* (*op. cit.*).

57. Ce récit a été fait de la façon la plus frappante par John Galloway, *The sugar cane industry: an historical geography from its origins to 1914* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989) et a été présenté sous un autre angle par Joseph C. Miller, « O Atlântico escravista: açúcar, escravos, e engenhos », *Afro-Asia* (Centro de Estudos afro-orientais, FFCH-UFBA, Bahia, Brésil), 1997, 19-20, p. 9-36. Une version antérieure de cette étude a paru dans une traduction différente sous le titre « A dimensão histórica da África no Atlântico: açúcar, escravos e plantações », dans *A dimensão atlântica da África* (II Reunião Internacional de História de África, Rio de Janeiro, 30 octobre-1<sup>er</sup> novembre 1996), São Paulo, CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1997, p. 21-40.

À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, parti d'Espagne, Christophe Colomb conduisit une expédition vers l'ouest à travers ce qui allait être appelé l'océan Atlantique, dans l'espoir d'accéder aux sources asiatiques de la richesse commerciale du monde islamique. Pendant près d'un demi-siècle dans le Nouveau Monde qu'il avait découvert à la place, des émissaires espagnols du royaume capturèrent et réduisirent en esclavage des Américains autochtones pour les faire travailler dans de petites mines d'or et dans des plantations de canne à sucre dans les îles des Antilles. En tant qu'aristocrates ou que gentilshommes aux prétentions aristocratiques provocantes, leur légitimité représentait une menace potentielle pour la monarchie espagnole, ce qui n'était pas le cas des marchands étrangers et des Portugais renégats en Afrique. Les quelques Africains qu'ils avaient emmenés en Amérique comme esclaves étaient surtout des artisans spécialisés et des domestiques qualifiés du genre qui était devenu très répandu dans toute la péninsule Ibérique d'après la *reconquista*. La présence occasionnelle de ces esclaves qui accompagnaient des représentants reconnus de la noblesse et du gouvernement n'appelait guère d'innovations idéologiques par rapport aux dispositions en vigueur des *Siete Partidas*.

La Couronne espagnole avait toléré la capture des Karib et des Arawak dans les îles des Antilles et leur emploi comme esclaves dans de petites mines ou pour des expériences de production de sucre organisées par des étrangers, mais les succès militaires remportés sur le continent après 1520 exposaient des communautés autochtones beaucoup plus nombreuses à la réduction en esclavage. Avec ce changement d'échelle et à une distance aussi grande de l'Espagne, les lois en vigueur qui régissaient un esclavage privé et assimilateur faisaient surgir le spectre d'une situation où des *conquistadores* nobles auraient été autorisés à s'installer comme des seigneurs terriens espagnols, pratiquement indépendants de toute contrainte royale sur l'usage privé qu'ils pourraient faire des personnes vivant sur les domaines dont ils s'étaient emparés. La perspective d'une exploitation de mines d'argent sur le continent plaçait la monarchie espagnole dans la nécessité urgente de s'assurer pour elle-même le contrôle des survivants de la conquête, non seulement pour faciliter l'intégration d'une monarchie puissante en Espagne mais aussi pour les employer comme producteurs d'un métal précieux sous la surveillance étroite de sa propre bureaucratie. Leur valeur en tant que sujets de la monarchie espagnole amena le roi à les placer sous la protection directe et donc, également, sous l'autorité de la Couronne dans les Nouvelles Lois de 1542, avec des arguments idéologiques qui revenaient à la théologie chrétienne d'assimilation des païens par une propagation de la foi sous patronage royal.

En revendiquant pour la Couronne et pour l'Église les Américains autochtones conquis, le roi limitait l'esclavage dans les domaines espagnols du Nouveau Monde aux Africains qu'on employait à des tâches non productives, qui posaient moins de problèmes politiques (limités au prolongement de pratiques urbaines et domestiques du Vieux Monde) ou qu'on faisait travailler sous la surveillance directe des autorités sur les rares gisements d'or alluvial dans les basses terres<sup>58</sup>. Il soumettait l'esclavagisme privé à la surveillance stricte de fonctionnaires royaux. En outre, la monarchie limita les arrivages d'Africains susceptibles d'être réduits en esclavage et marginalisa les marchands qui les faisaient venir d'Afrique en accordant la fameuse série de contrats *asiento* pour la livraison d'Africains à des intérêts étrangers dans ses territoires d'Amérique. Face au défi consistant à maintenir l'autorité centrale dans un « empire » si éloigné et par ailleurs intégré de façon aussi lâche, le monarque chrétien remporta la lutte pour le contrôle de la main-d'œuvre américaine en tirant parti de son statut idéologique qui faisait de lui l'autorité séculière ayant la charge des âmes de ses sujets et jouissant du soutien de la puissante Église catholique. Les Espagnols loyaux et dévots qui étaient propriétaires d'esclaves africains justifiaient leur rôle en des termes empruntés à l'idéologie du Vieux Monde et se considéraient comme des patrons chrétiens. L'exception notable à la politique espagnole de recherche des métaux précieux prouvait le règne du patronage chrétien comme idéologie de l'esclavage dans les domaines coloniaux de l'Espagne ; en effet, les principales concentrations d'Africains à des fins de production commerciale étaient les domaines sucriers appartenant à l'ordre irréfutablement chrétien, mais très doué pour les affaires, des jésuites, qui bénéficiait de la puissante protection extra-impériale de Rome.

C'est seulement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que, pour tenir compte de priorités commerciales, l'Espagne remania complètement sa législation sur l'esclavage avec le *Código negro* (1789) dans le cadre d'importantes réformes juridiques (« réformes Bourbon ») visant à stimuler l'initiative capitaliste dans tout l'empire. Les importations d'esclaves augmentèrent en conséquence, mais l'esclavage disparut peu après des colonies continentales de l'Espagne dans le tumulte des mouvements d'indépendance nationale où les gouvernements indépendants des républiques d'Amérique latine offraient la « liberté » comme une idéologie civile capable d'unir les communautés nom-

58. James Lockhart et Stuart B. Schwartz, *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil*, New York, Cambridge University Press, 1983, chapitres 1-4 ; voir aussi Herbert S. Klein, *African slavery in Latin America and the Caribbean*, New York, Oxford University Press, 1986, et *The Atlantic slave trade*, du même auteur (*op. cit.*).

breuses et variées qu'ils héritaient de leur passé espagnol. La « liberté » contre l'ingérence de cette autorité civile mal assurée fit de la nécessité une vertu idéologique, les nouveaux gouvernements étant dans leur faiblesse incapables d'offrir beaucoup plus.

Les colonies insulaires que l'Espagne conservait dans les Antilles, Cuba et Porto Rico, réalisèrent un potentiel de croissance longtemps différé grâce à des investissements capitalistes, en grande partie étrangers, dans l'esclavage et prirent place parmi les principaux importateurs d'esclaves africains du XIX<sup>e</sup> siècle pour la main-d'œuvre de leurs plantations<sup>59</sup>. Dans ces îles, les propriétaires jouèrent tant bien que mal de leur héritage esclavagiste ibérique, qui devait leur être apparu un peu comme un moyen de conserver leur identité d'Espagnols face à l'influence anglophone croissante des États-Unis et de l'Angleterre, tout en étant contraints dans l'urgence de faire régner la discipline et de gérer des communautés nouvelles et nombreuses d'Africains réduits en esclavage pour la production commerciale du sucre. Au même moment, les Britanniques exerçaient au nom de la « liberté » des pressions abolitionnistes, si bien qu'il devenait à peu près impossible de prendre publiquement la défense de l'esclavage pratiqué dans les plantations. Les conflits entre les planteurs et les élites commerciales, d'une part, et les intérêts bureaucratiques à Madrid, d'autre part, firent qu'aucune synthèse idéologique cohérente ne se dégagait de cette situation contestée et éphémère avant l'entrée en scène des travailleurs sous contrat et de la politique libérale, puis la guerre rendit sans objet la question de l'esclavage dans les Antilles espagnoles.

Au Portugal, dont les vaisseaux avaient transporté dans le Nouveau Monde la plupart des Africains réduits en esclavage par des Européens chrétiens au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, la monarchie et l'Église s'attachèrent d'abord à l'acquisition de captifs en Afrique pour contenir les sujets qui auraient voulu utiliser des esclaves pour réduire leur dépendance envers leur roi. Mais la limitation de l'esclavage aux individus capturés dans des guerres que le pape et le roi avaient autorisées comme destinées à protéger des chrétiens ou à propager le christianisme imposait beaucoup moins de restrictions aux usages que les Portugais pourraient faire des esclaves dans un continent où ils n'exerçaient pas une autorité comparable à celle que la bureaucratie espagnole était à même de faire peser sur les *conquistadores* en Amérique. Les Afro-Portugais en cause se rendirent fonctionnellement indépendants des

59. David Eltis, *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*, New York, Oxford University Press, 1987.

justifications idéologiques chrétiennes de l'esclavage en transférant le processus de réduction en esclavage à leurs partenaires commerciaux africains, en particulier après que l'alliance militaro-diplomatique initiale du Portugal eut fait place à des négociations commerciales locales pour l'obtention d'esclaves. Derrière les professions de foi de leur dévotion chrétienne et les affirmations patriotiques de leur loyauté envers leur roi, les Afro-Portugais recouraient aux mariages et à leur crédit commercial pour s'intégrer dans les communautés de leurs partenaires en affaires locales, qui pensaient en termes idéologiques africains de parenté et de patronage, lesquels laissaient la plupart de ceux qui étaient qualifiés d'étrangers susceptibles d'être réduits en esclavage par tous les moyens disponibles.

Dans le Brésil portugais où la prospérité du XVII<sup>e</sup> siècle fondée sur le sucre avait abouti à la constitution de communautés très nombreuses et potentiellement menaçantes d'Africains réduits en esclavage, la Couronne élargit son alliance avec l'Église catholique afin d'avoir accès à ces Africains par l'administration des sacrements chrétiens, depuis le baptême sur le lieu d'achat en Afrique en passant ensuite par les rituels de la vie et de la mort dans les Amériques<sup>60</sup>. Ces stratégies d'intimité et d'assimilation reposaient sur les idées du Vieux Monde en matière d'esclavage domestique. Mais l'effectif considérable des esclaves, alimenté par la commercialisation de la traite africaine qui les fournissait par l'intermédiaire de marchands hollandais et anglais et de trafiquants portugais ayant des correspondants étrangers en Europe et en Afrique, et par le recours à des multitudes d'esclaves sans nom dans les mines d'or et de diamants de Minas Gerais au XVIII<sup>e</sup> siècle, remettait en cause ces idées d'esclavage domestique. Comme les institutions de la famille patriarcale continuaient à être vigoureuses chez les riches qui, du point de vue du gouvernement, détenaient la majeure partie des esclaves en tant que membres de maisonnées extrêmement élargies, il n'était guère besoin de loi ou d'idéologie pour renforcer les responsabilités patriarcales présumées qu'impliquait la possession d'esclaves, tout au plus d'ordonnances locales de police pour le maintien de la discipline chez les esclaves et pour dissuader ceux-ci de s'enfuir et de se rebeller. À la place, les maîtres élargirent le cadre sacramental catholique de l'idéologie brésilienne de l'esclavage à des liens de patronage par la pratique non sacramen-

60. Principe qui, au Brésil, fut remis au goût du jour comme une base historique supposée de l'assimilation nationaliste d'une population du XX<sup>e</sup> siècle divisée par les tensions interraciales; exposé exemplairement, bien sûr, par Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro, Olympio, 1933; traduit par Roger Bastide sous le titre *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1952.

telle du parrainage religieux. Le catholicisme de l'idéologie religieuse de l'esclavage au Brésil intégrait les divers peuples de la colonie dans une dévotion collective cohérente hiérarchisée, donnée par Dieu.

Malgré l'arrière-plan commercialisé des plantations brésiliennes du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'esclavage domestique élargi par ces moyens comportait une intimité suffisante qui favorisait les femmes, quelques hommes de confiance dûment choisis et un nombre non négligeable d'enfants des maîtres nés esclaves, et donnait à l'idéologie de paternalisme bienveillant du Vieux Monde un semblant de plausibilité dans l'Amérique portugaise considérée comme l'exception à la règle. Derrière un esclavage fondé sur ces certitudes traditionnelles confortablement manifestes, la grande majorité des Africains peinaient dans l'obscurité commerciale, vulnérables aux corruptions capricieuses du pouvoir personnel que leur invisibilité publique rendait absolu. L'accent mis sélectivement sur la bienveillance honorable des maîtres rendait l'exploitation brutale du reste des esclaves extrêmement profitable et continuait à rendre le Brésil tributaire des importations africaines pour remplacer à la fois la minorité d'esclaves libérés du fait de la piété et de l'affection de leurs maîtres et la grande majorité de ceux qui mouraient de surmenage et de mauvais traitements. En même temps, les modèles domestiques élargis de société qui marquaient le début de la modernité au Brésil préservaient la monarchie portugaise derrière la façade idéologique de continuité qu'elle offrait, intégraient les esclaves dans l'économie capitaliste de l'Atlantique et coupaient l'herbe sous le pied à la réaction abolitionniste que les réalités commerciales de l'esclavage au Brésil auraient pu faire naître au Portugal<sup>61</sup>.

En France, le Code noir de 1685 regroupait plus explicitement les principes commerciaux et les règlements locaux de police dans l'héritage des lois européennes paternalistes régissant l'esclavage sous un « ancien régime » analogue aux monarchies espagnole et portugaise<sup>62</sup>. Le document présentait en conséquence un caractère ambivalent puisqu'il adaptait une tradition juridique qui rendait les maîtres responsables en tant que patriarches bienveillants, soutenus par l'Église catholique incarnant les responsabilités de

61. Manolo Garcia Florentino, *Em costas negras : uma história do tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995 ; Miller, *Way of death (op. cit.)*. Pour un aperçu des travaux actuels sur la démographie de l'esclavage et de l'affranchissement au Brésil, voir Klein, *The Atlantic slave trade (op. cit.)*.

62. Dans un article intitulé « The origins and authors of the *Code Noir* », *Louisiana Law Review*, 1995, 56, p. 363-390, Vernon V. Palmer fait le point sur les diverses influences qui ont trouvé leur place dans la version finale du Code noir.



prosélytisme du monarque, afin de répondre aux dilemmes croissants que posait le maintien de la discipline parmi les masses d'Africains qu'on rassemblait alors comme esclaves dans les plantations de canne à sucre de la Martinique et des autres îles françaises des Antilles. Comme au Brésil, la présomption de bienveillance sauvait idéologiquement la face en France, mais le patronage accordé par le gouvernement français à l'entreprise capitaliste de ses ressortissants laissait les propriétaires français de plantations aux Antilles libres de pratiquer un mode inflexible de gestion qui faisait de Saint-Domingue, principal producteur de sucre français au XVIII<sup>e</sup> siècle, le plus grand importateur d'esclaves et le producteur de sucre le plus efficace des Antilles. La terrible productivité de l'esclavage capitaliste contribua à la violence et à la brutalité de la révolte qui ravagea l'île après que la Révolution française de 1789 eut fait craquer le vernis discipliné de l'idéologie paternaliste<sup>63</sup>.

Le procédé subreptice consistant à utiliser les esclaves pour se dérober à des autorités plus puissantes au sein de sa propre communauté réussit parfaitement dans les colonies d'esclaves de l'Amérique du Nord, où il revêtit son caractère idéologique le plus explicite. Les planteurs bourgeois anglais poussèrent les philosophies politiques libérales écossaises et anglaises de leur patrie à une extrémité que n'avaient jamais envisagée les *conquistadores* espagnols ou les patriarches brésiliens. L'idéologie du mouvement d'indépendance dans les colonies anglaises de l'Amérique du Nord puisait naturellement à toutes les sources disponibles, mais elle acquit une vigueur particulière en Virginie et en Caroline du Sud, les deux colonies où l'esclavage durait depuis le plus longtemps, qui avaient le plus grand nombre d'esclaves et où les propriétaires tiraient de ceux-ci le sens le plus aigu de leur autonomie. L'aristocratie des plantations vivant de l'esclavage prenait en mauvaise part les contraintes politiques et fiscales que l'autorité britannique voulut leur imposer dans les années 1760 et elle avait en même temps assez d'autonomie pour s'insurger contre cette autorité, contribuant ainsi au conflit qui devait aboutir à l'indépendance nord-américaine. Plus tard aux États-Unis, le même état d'esprit autarcique des plantations alimenta en Caroline du Sud les feux de l'indépendance qui déclenchèrent, en 1861, la guerre de Sécession.

63. À quoi s'ajoutaient naturellement la proportion élevée de nouveaux Africains importés au cours des années 1780, l'hostilité entre castes raciales dans la population libre et l'affaiblissement de l'autorité gouvernementale française à la suite de la Révolution.

Les propriétaires d'esclaves d'Amérique du Nord qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, conduisirent la violente transition vers la modernité, entrèrent dans le domaine de la politique publique, et même le définirent, quittant l'éthos domestique personnalisé de l'époque qu'ils combattaient pour mieux la laisser derrière eux. Ils revendiquaient des libertés contre l'intrusion de l'État dans la sphère publique en partie pour protéger la vie privée de leur famille; quant à leur attachement aux droits civils, il n'impliquait pas de privilège personnel pour les membres de leur maisonnée en dehors du respect dû aux chefs d'une économie morale domestique. Ayant élargi leurs affaires au-delà du cercle familial, ils subordonnèrent leur bien-être personnel aux pouvoirs réglementaires du gouvernement qu'ils étaient en train de créer. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les planteurs anglais des Antilles utilisaient les profits tirés des esclaves qu'ils possédaient pour affecter le style des *gentlemen* et faisaient l'acquisition des domaines ruraux voulus en Angleterre. Dans les plantations du Sud des États-Unis, les grandes propriétés et les manières de ceux qui les habitaient présentaient les mêmes airs affectés d'honorabilité traditionnelle. Chez ces planteurs, le sens de leurs responsabilités domestiques devint le noyau même de leur défense paternaliste de l'esclavage, idéologie que les attaques des abolitionnistes dans les années 1840 et 1850 ne firent que renforcer. Au sein de ces foyers qui affichaient avec confiance cette respectabilité bienveillante, la faille principale était masquée par les épouses des propriétaires d'esclaves et par leurs héritiers légitimes qui rendaient socialement invisibles les rejetons ambigus d'une familiarité incestueuse où se mêlaient Blancs et Noirs, esclaves et hommes libres<sup>64</sup>.

Les esclaves d'autrui — ces masses anonymes et inquiétantes que ceux qui n'étaient pas eux-mêmes propriétaires observaient dans les rues et dont ils se méfiaient la nuit — soulevaient une question de caractère nettement

64. D'où le caractère délicat des controverses qui continuent de faire rage aux États-Unis quant à la paternité de descendants « noirs » aussi bien que « blancs » de familles de propriétaires d'esclaves du XIX<sup>e</sup> siècle. Le cas le plus connu est celui de Thomas Jefferson et de son esclave Sally Hemings, comme l'attestent des publications récentes : Annette Gordon-Reed, *Thomas Jefferson and Sally Hemings: an American controversy*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1996 ; Jan Ellen Lewis et Peter S. Onuf (dir. publ.), *Sally Hemings and Thomas Jefferson*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999. Parmi d'autres efforts récents de réconciliation domestique, on citera Edward Ball, *Slaves in the family*, New York, Hill and Wang, 1998 ; et Henry Wienczek, *The Hairstons: an American family in black and white*, New York, St. Martin's Press, 1999. Du côté de la communauté afro-américaine, à l'affirmation d'une filiation blanche vient maintenant s'ajouter la recherche obstinée des racines africaines qu'avait oblitérées l'esclavage, recherche qui, depuis l'émancipation, a dominé une conscience communautaire souffrant davantage de l'exclusion.

plus public et d'aspect menaçant. Lorsque ces esclaves, ou quelques-uns d'entre eux, se réunissaient pour protester ouvertement contre leur esclavage, ils incitaient les autorités à régler strictement leur comportement en public et à autoriser des punitions draconiennes. Ces préoccupations de la collectivité s'opposaient au pouvoir absolu et aux droits de propriété des maîtres, illustrant le dilemme fondamental de l'équilibre à établir entre l'autonomie des individus et les responsabilités de la collectivité, dilemme auquel l'esclavage avait donné une acuité accrue en Afrique dans les groupes lignagers, dans l'Italie romaine et dans les Amériques espagnoles.

Dans les colonies britanniques des Antilles et de l'Amérique du Nord entièrement régies par le commerce, le caractère public du marché et la volonté qui lui était liée de reconstruire la gestion de la société sur les bases d'une participation au gouvernement avaient conféré une dimension politique et idéologique aux réactions en Angleterre et aux États-Unis, presque dès leur arrivée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, d'Africains en nombre menaçant. Les propriétaires d'esclaves d'Amérique du Nord, dont l'importance était marginale par rapport aux aristocrates anglais qui revendiquaient des privilèges contre leur roi, interprétaient les « droits politiques des Anglais » comme des protections civiles contre l'État, révolutionnaires dans leur caractère absolu. Les « libertés » dont cette minorité se réclamait devinrent des justifications idéologiques et un moyen juridique pour soumettre les Africains à un esclavage à peu près sans limite en excluant les esclaves de la sphère civile qu'ils étaient en train de créer pour eux-mêmes. Les planteurs d'Amérique du Nord définirent et saisirent ainsi ces droits civils dans une conjoncture d'autonomie propre à leur histoire, à une époque où les « libertés » civiles qu'ils refusaient à leurs esclaves avaient une importance moins immédiate ailleurs dans les Amériques et n'en avaient que fort peu dans le reste du monde, où d'autres types d'incapacités, procédant chacune des valeurs légitimées à leurs époques historiques respectives, définissaient l'esclavage.

Le « paradoxe américain », par lequel les pères fondateurs des États-Unis, défenseurs sans équivoque des « droits inaliénables des hommes » sur le plan public et des libertés individuelles dans leurs rapports avec le gouvernement, utilisaient ces droits sur le plan privé pour maintenir les Africains et les Américains africains dans une servitude personnelle abjecte, était ainsi en réalité une incongruité idéologique très répandue, sinon universelle, de l'esclavage : les innovateurs défendaient les idéaux locaux de prestige et de pouvoir avec la passion la plus vive aux moments mêmes de l'histoire où ils imposaient les obstacles les plus infranchissables aux esclaves

pour les atteindre. C'est seulement quand on a tenté de résoudre la contradiction logique de l'esclavage en faisant abstraction de l'histoire et en ne tenant pas compte des contextes historiques où des intérêts spécifiques ont détourné l'attention de l'utilisation des esclaves à des fins de profit privé qu'on a pu interpréter l'antinomie fondamentale entre idéologie et pratique comme le paradoxe qu'on a voulu y voir.

Dans l'Afrique du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, l'intensification des interactions commerciales avec l'économie atlantique accrut les possibilités de profit personnel grâce à l'acquisition d'esclaves en violation des idéologies communautaires de l'esclavage<sup>65</sup>. L'idéologie sous-jacente opposait les rois aux familles et associait les esclaves aux gouvernants considérés comme extérieurs aux communautés locales de parents et alliés, mais l'expansion du commerce laissa de nombreux captifs entre les mains des nouveaux marchands qui gagnaient de l'argent en vendant comme esclaves les captifs dont la vie constituait leur fonds de commerce. Beaucoup de communautés de marchands qui pratiquaient cette traite firent leurs débuts dans des mondes où les agriculteurs et éleveurs et les classes politiques qui faisaient valoir leur loyauté et leurs services appréciaient encore la productivité naturelle et le potentiel reproductif de la fécondité humaine, et ils exerçaient leur influence personnelle par des liens de parenté fictive complétés par des clientèles bénévoles composées de personnes de bonne réputation<sup>66</sup>. Les Africains qui accumulaient des suites personnelles d'esclaves provenant de la traite se proposaient ainsi de renforcer leur position au sein de leurs communautés, si bien qu'ils ne pouvaient pas se tenir à l'écart de la vie politique

65. Rares sont les chercheurs qui ont envisagé l'expérience de la traite des esclaves en Afrique dans ces termes depuis que les abolitionnistes ont souligné que le continent sombrerait dans la violence et le despotisme sous l'effet des armes à feu et de l'alcool vendus par les négriers européens et qu'il s'était même dépeuplé. De nos jours, Walter Rodney a repris cette thèse de la destruction dans « African slavery and other forms of social oppression on the Upper Guinea coast in the context of the Atlantic slave trade », *Journal of African History*, 1966, 7, 3, p. 431-443, thèse à l'appui de laquelle Joseph E. Inikori a présenté des arguments économiques et démographiques élaborés; pour un aperçu récent, voir « Ideology versus the tyranny of paradigm: historians and the impact of the Atlantic slave trade on African societies », *African Economic History*, 1994, 22, p. 59-92. Dans « Slavery and the slave trade in the context of West African history », *Journal of African History*, 10, 3 (1969), p. 393-404, John D. Fage a mis l'accent sur les avantages commerciaux et politiques que les Africains tiraient de l'esclavagisme. Les historiens ayant étudié l'époque ont omis généralement de se pencher sur les changements économiques, politiques et démographiques sous un angle plus local; voir note 69.

66. Dans *Way of death*, chapitres 2-4, Miller insiste sur les filiations en tant qu'idéologie structurant de nombreux autres moyens d'attirer et de contrôler les dépendants.

de celles-ci en tant qu'«étrangers» ou «hôtes» pour réduire la menace inhérente à l'avantage manifeste que leur procuraient leurs esclaves. Faisant donc usage des étrangers «nouveaux» et hautement problématiques pour affronter la compétition dans un monde caractérisé par l'estime des autres pour les valeurs traditionnelles et imprescriptibles et pour les origines endogènes, ils se trouvaient confrontés à des dilemmes idéologiques de l'esclavage analogues à ceux que connaissaient les planteurs américains, depuis le Brésil jusqu'au Chesapeake.

Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les pouvoirs croissants des États africains militaires fondés sur les esclaves, d'une part, et des communautés agressives de marchands appuyés par leurs esclaves, d'autre part, constituèrent une grave menace pour les solidarités communautaires dans une partie de plus en plus étendue de l'Afrique; aussi les dirigeants des communautés en vinrent-ils à tolérer des suites de plus en plus nombreuses d'esclaves, antithèse même de la parenté, si des ambitieux — jeunes, femmes<sup>67</sup> et autres personnes se situant en marge par rapport au prestige de la filiation — les présentaient comme des «parents». De la sorte, ils ne mettaient pas seulement une sourdine au défi qu'ils lançaient à leurs aînés, mais ils soutenaient aussi l'autonomie locale contre les intrusions d'une centralisation étatique. L'idéologie de la parenté prospéra ainsi dans les mains mêmes de ceux qui s'attachaient le plus systématiquement à la violer<sup>68</sup>. Cette dynamique historique complexe des idéologies de l'esclavage en Afrique montre l'utilité particulière que les esclaves présentaient pour des contestataires plus faibles qui pouvaient ainsi accomplir des changements qu'ils faisaient passer pour de la continuité et pour la réalisation des idéaux représentés par les rivaux auxquels ils voulaient s'attaquer avec l'aide de leurs esclaves.

L'esclavagisme qui prospéra dans l'Afrique du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle portait atteinte aux loyautés communautaires de la façon la plus profonde qu'on puisse imaginer, non seulement en raison des pertes humaines qu'il provoquait par la violence, mais encore par l'avidité personnelle qu'il met-

67. Des femmes gagnèrent sur des «héritiers» esclaves un pouvoir qu'elles n'auraient pas pu revendiquer dans un environnement dominé par l'idée de patriarcat. Voir Claire C. Roberston et Martin A. Klein (dir. publ.), «Women's importance in African slave systems», dans Klein et Roberston (dir. publ.), *Women and slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983, en particulier p. 12-17 et, pour plus de détails sur cette application du principe de marginalité des stratégies esclavagistes au sexe et au patriarcat, Martin A. Klein, *Slavery and colonial rule in French West Africa*, New York, Cambridge University Press, 1998.

68. Dans *The ideology of slavery in Africa* (Beverly Hills, Sage, 1981), Paul E. Lovejoy (dir. publ.) a réuni des travaux sur une série d'idéologies de l'esclavage en Afrique.

tait en évidence et récompensait si généreusement. Étant donné que presque toutes les sociétés d'Afrique continuèrent de professer le culte de la parenté et d'autres formes rurales de solidarité communautaire et morale<sup>69</sup> pendant toute la durée de la traite commerciale des esclaves, sauf dans le milieu beaucoup plus commercial de l'islam, elles expliquaient ces gains personnels par la métaphore omniprésente d'une idéologie communautaire de l'esclavagisme considéré comme « sorcellerie » : excessif, dangereux et déshonorant, consommateur et non producteur, stérile et non fécond, terminal et non continuateur, subreptice, secret et manquant tant de netteté que d'honnêteté — les sorciers « mangeaient les enfants » la nuit. Les Africains vécurent donc l'esclavagisme commercial moderne comme une affliction communautaire, comme un fléau dû à l'ambition pure, comme une malédiction stérilisante du capitalisme, comme une dépravation pandémique<sup>70</sup>. Le mal caché attribué à la sorcellerie constituait le pendant de l'invisibilité idéologique des esclaves dissimulés sous une parenté artificielle.

69. Pour d'autres idéologies exposées dans la littérature relative aux paysans africains, voir Allen Isaacman, « Peasants and rural social protest in Africa », *African Studies Review*, 1990, 33, p. 1-120 (réimprimé dans Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry et Steve J. Stern, *Confronting historical paradigms: peasants, labor, and the capitalist world system in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, p. 205-317).

70. Rosalind Shaw, « The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone », *American Ethnologist*, 1997, 24, 4, p. 856-867 et *The Dangers of Temne divination: ritual memories of the slave trade in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press (1997). On trouvera des observations sur le succès personnel des entreprises liées à l'esclavage considéré comme un mal social dans Robert W. Harms, *River of wealth, river of sorrow: the central Zaïre Basin in the era of the slave and ivory trade, 1500-1891* (New Haven, Yale University Press, 1981), et John Janzen, *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World* (New York, Garland, 1982). Plusieurs communications présentées à la conférence intitulée « The Atlantic slave trade and African/African-American memory » (Université de Chicago, 23-25 mai 1997), rassemblées par Ralph A. Austen and Kenneth Warren (dir. publ.), *The Atlantic slave trade in African and African-American memory* (Durham, Duke University Press, 2001), ont fait état d'une insistance analogue sur la sorcellerie. On peut en outre prévoir que ce thème fera l'objet d'un développement important chez Elizabeth Isichei, *The angry imagination: a history and ethnography* (Rochester, University of Rochester Press). Pour des souvenirs afro-américains de l'esclavage en des termes comparables, voir Michael A. Gomez, *Exchanging our country marks: the transformation of African identities in the colonial and antebellum South*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1998. Cette transgression idéologique provoqua en Afrique un sentiment d'offense morale comparable en intensité à celui qu'ont éprouvé de plus en plus les esclaves américains pour la violation de libertés politiques qui leur étaient refusées. C'est cette fureur à motivation idéologique qui explique les comparaisons rhétoriques avec l'holocauste des juifs au XX<sup>e</sup> siècle dans le discours politique contemporain.

Bien que des esclaves fussent partout présents dans les maisons et dans les palais des pays islamiques, les musulmans, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, ont rarement importé des esclaves à des fins de production commerciale en Afrique. Les propriétaires terriens islamiques du Soudan ouest-africain et de l'île de Zanzibar, au large de la côte de l'Afrique orientale, importaient des captifs pour travailler dans des domaines consacrés à la production agricole<sup>71</sup>. En même temps, d'autres victimes potentielles se défendaient contre les esclavagistes en cherchant une protection sous les bannières unificatrices de l'islam, et la dynamique de l'expansion commerciale stimulée par le marché capitaliste mondial en voie de regroupement donna aux musulmans africains l'occasion de réduire systématiquement en esclavage les populations infidèles qui vivaient au-delà du *dar al islam*<sup>72</sup>. Dans les deux cas, les esclavagistes justifiaient des pratiques qui n'étaient pas sans évoquer l'anonymat de masse de l'esclavage américain en se réclamant du droit paternaliste traditionnel de l'islam — ce qui n'était pas sans ressembler non plus à la façon d'envisager l'esclavage et l'abolition dans les Amériques — et des juristes musulmans discutaient de la légitimité de réduire en esclavage, en tant que païens, les individus capturés<sup>73</sup>. Les autorités religieuses établies du monde islamique rejoignaient ainsi les rois chrétiens de la péninsule Ibérique en s'efforçant d'exercer leur autorité sur les ambitieux militaristes et les marchands qui, avec l'esclavagisme, menaçaient à la fois leur pouvoir et leur

71. Frederick Cooper, *Plantation slavery on the East Coast of Africa*, New Haven, Yale University Press, 1977; Jan S. Hogendorn, «The economics of slave use on two "plantations" in the Zaria Emirate of the Sokoto caliphate», *International Journal of African Historical Studies*, 1977, 10, 3, p. 369-383; Paul E. Lovejoy, «Problems of slave control in the Sokoto caliphate», dans *Africans in bondage: studies in slavery and the slave trade (essays in honor of Philip D. Curtin)*, Madison, African Studies Program, University of Wisconsin/University of Wisconsin Press, 1986, p. 235-272.

72. Pour ces exceptions, en ce qui concerne Zanzibar, voir Frederick Cooper, «Islam and cultural hegemony: the ideology of slaveowners on the East African Coast», dans Paul E. Lovejoy (dir. publ.), *Ideology of slavery in Africa (op. cit.)*, p. 271-308, et Jonathan Glassman, «The bondsman's new clothes: the contradictory consciousness of slave resistance on the Swahili Coast», *Journal of African History*, 1991, 32, 2, p. 277-312. Pour le pays Hawsa, voir Paul E. Lovejoy, «Slavery in the Sokoto caliphate», dans *Ideology of slavery in Africa (op. cit.)*, p. 201-244. Les réflexions de Meillassoux dans son *Anthropologie de l'esclavage* reposent en partie sur des situations observées dans l'économie de plantation dans d'autres parties de la région agricole soudanaise d'Afrique occidentale.

73. Pour l'Afrique soudanaise, voir Hunwick, «Islamic law and polemics» et Paul E. Lovejoy «Partial perspectives and abolition: The Sokoto *Jihad* and the trans-Atlantic slave trade, 1804-1837» (communication, non publiée, à la conférence intitulée «Rethinking the African diaspora: the making of a black Atlantic world in the bight of Bénin and Brazil», Atlanta, Emory University, 17-18 avril 1998). Voir également E. R. Toledano (*op. cit.*).

légitimité en fixant des limites légales aux moyens par lesquels les esclavagistes acquéraient des captifs. Les autorités musulmanes réagissaient clairement au caractère sensible du rapport entre l'esclavagisme et l'expansion, en en tirant parti parce qu'elles y voyaient le moyen le plus efficace de détourner la menace que faisaient courir à leur pouvoir fondé sur la théologie les nombres écrasants d'esclaves — convertis à l'islam ou non — qui entraient dans l'*umma* musulmane par le truchement du commerce, au service de maîtres bourgeois.

Tous les esclavagistes modernes — africains et islamiques aussi bien qu'américains — ont ainsi avancé mensongèrement des justifications idéologiques fondées sur la tradition, le paternalisme et la famille en présence des menaces au capitalisme que les masses d'esclaves représentaient pour les intérêts établis dont ils contestaient la légitimité. Dans les territoires espagnols, le déplacement des demandes de main-d'œuvre vers les communautés amérindiennes placées nominalement sous la protection des autorités préserva une continuité substantielle dans les institutions établies dans ces territoires pour l'esclavage des Africains. Au Brésil et dans les îles françaises des Antilles, la domination des propriétaires de plantations sur des majorités d'Africains réduits en esclavage qu'il était difficile de discipliner fit de l'idéologie du paternalisme la couverture trompeuse et tragique d'une discipline capitaliste extrême et d'une mortalité élevée parmi les esclaves, tout en maintenant un ordre politique monarchique fondé sur des rapports entre patrons et clients comme couverture idéologique de leurs excès. Dans les territoires anglais des Amériques, l'esclavage devint un sujet de discours public et une pomme de discorde politique. C'est là que ses idéologies, pour et contre, devinrent explicites et exacerbèrent les conflits qui allaient mettre fin à l'esclavage, en vertu d'une décision prise par la métropole dans les colonies reculées de la Grande-Bretagne, mais seulement sous l'effet de la guerre civile dans la vie politique participative des États-Unis. En Afrique, où la communauté de parenté fournissait une motivation idéologique équivalente à celle du paternalisme dans les situations dominées par l'individualisme euro-américain, les adultes réduits en esclavage (plus que les enfants gardés comme esclaves) tentèrent d'exorciser le mal de la vie politique avec des mouvements d'éradication de la sorcellerie et de rétablissement de la vie communautaire qui, dans leur engagement collectif contre l'esclavage de masse, étaient l'équivalent de l'agitation politique populiste pour l'émancipation dans les cultures fondées sur la « liberté » individuelle. Partout où les esclaves étaient rassemblés en communautés durables, ils créèrent des idéologies de rechange qui leur étaient propres, d'abord à par-



tir d'éléments provenant de leurs terres natales puis, et de plus en plus, ils y ajoutèrent des inspirations séculières et spirituelles empruntées à leurs maîtres.

### **Au-delà de l'idéologie, vers l'intensité émotionnelle de la domination humaine**

L'omniprésence de l'esclavagisme tout au long de l'histoire humaine a son origine dans la profondeur des processus psychologiques d'une satisfaction avide des désirs aux dépens des autres à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté et dans l'efficacité d'un processus consistant, malgré cette exploitation, à définir des identités collectives en détournant les penchants antisociaux d'individus ambitieux vers des ennemis barbares susceptibles d'être réduits en esclavage, à l'extérieur, et vers les barbares déjà asservis, à l'intérieur. Ces tendances sont si humaines et nous sommes aujourd'hui si semblables à nos ancêtres que l'historien est obligé de se demander quels sont les types d'agressivités qui, dans un monde émancipé censé respecter les libertés individuelles, l'autonomie des personnes et les droits de l'homme, expriment à présent ces pulsions fondamentales. Les idéologies de l'esclavage par lesquelles les communautés rationalisaient ces conflits étaient distinctes des passions sous-jacentes qu'elles exprimaient parce qu'elles étaient des rationalisations faites par les esclavagistes dans la situation particulière où ils vivaient, fondées sur des aspects du passé hors de propos choisis pour détourner l'attention des luttes du présent.

Dans le Vieux Monde, où les esclaves atteignaient rarement un nombre menaçant et où ils étaient efficacement isolés et domestiqués dans des foyers privés, l'éthique insistait sur la responsabilité personnelle de maîtres paternalistes et sur le fait que les esclaves pouvaient être rachetés des fautes qui les avaient conduits à leur asservissement. Certains de ces esclaves, pour la plupart des femmes et des enfants, trouvaient une identité subordonnée en respectant les figures dominantes des familles dans les vies desquelles leurs propres vies s'enveloppaient ; un petit nombre découvrait la dignité personnelle en acceptant de donner le jour à des héritiers. Le caractère privé de l'esclavage dans ces circonstances historiques signifiait que la conscience culturelle des esclaves prenait la forme de la moralité plutôt que de l'idéologie, encore que les prétentions universalistes de l'État ou de la religion aient remis en cause son caractère exclusivement intime dans la Rome antique, tout au cours de l'histoire de l'islam et dans de nombreuses parties de l'Afrique. Ceux qui défendaient l'autorité politique ou théologique utilisaient eux aussi des esclaves pour édifier les institutions de l'État et du

culte qu'ils régissaient, si bien que les mauvais traitements qui étaient la conséquence inévitable du pouvoir sans limite des maîtres provoquaient des condamnations personnelles discrètes sans mettre publiquement en cause la pratique elle-même. Ceux qui souffraient de n'avoir pas d'esclaves à eux ne s'exprimaient pas politiquement, et les esclaves luttèrent pour être respectés comme individus dans les camps, les foyers, les palais et les harems où ils vivaient.

Le nombre considérable des esclaves que le capitalisme moderne introduisit en Afrique et dans les Amériques, après des débuts dans la péninsule Ibérique, puis dans les Amériques et, finalement aussi, en Afrique, fit de l'esclavage un problème essentiellement public, et par conséquent idéologique, qu'il ait été formulé en termes capitalistes de droits de propriété ou, plus graduellement et plus localement, en Angleterre et en Amérique du Nord, en termes aussi de libertés civiques qui facilitaient l'accumulation capitaliste, ou encore qu'il ait pris, en Afrique, la forme d'une crainte de la sorcellerie. Des deux côtés de l'Atlantique, les propriétaires faisaient état de leur héritage culturel de responsabilité paternelle et d'intimité familiale, intensifiant leurs revendications de cet honorable passé dans les Amériques au moment même où ils condamnaient leurs esclaves à une servitude perpétuelle dans les camps de travail, les plantations et les mines où ils faisaient régner la discipline typique de l'esclavage du Nouveau Monde. Là, des bandes d'hommes adultes pouvaient s'élever ouvertement contre l'esclavagisme alors que les femmes et les enfants séquestrés du Vieux Monde n'en avaient pas la possibilité; par ailleurs, les femmes faisant partie des esclaves américains créèrent des communautés qui rétablirent la dignité personnelle et élevèrent des générations de jeunes qui donnèrent ensuite naissance aux cultures spécifiques de l'Amérique africaine. Alors que la participation des citoyens devenait une valeur essentielle pour les communautés nationales qui s'étaient constituées au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'autres membres de ces communautés protestaient contre les propriétaires d'esclaves qui violaient les idéaux naissants, en particulier lorsque les profits tirés de l'esclavage servaient à soutenir une contestation éventuelle des intérêts établis ou d'autres intérêts politiques concurrents. Dans le Sud des États-Unis, les défenses idéologiques devinrent aiguës et violentes au moment même où les règlements de police barbares que l'élite des planteurs avait adoptés pour maîtriser l'agitation des Africains asservis qui les entouraient contredisaient les prétentions de leur descendance américaine à un sens civilisé des responsabilités. En Afrique, un sens communautaire très fort de la santé sociale, se confondant avec la moralité publique, conférait un caractère largement anti-autoritaire

à l'horreur populaire d'un esclavagisme généralisé par le truchement d'idéologies locales de sorcellerie largement répandues.

Les contradictions universelles et inhérentes à l'esclavage pouvaient se maintenir tant qu'elles n'étaient pas contestées publiquement — entre les maîtres et les membres de leur communauté qui ne possédaient pas d'esclaves — et résolues en privé — par des arrangements et une assimilation entre les maîtres et leurs esclaves. Toutefois, quand la barbarie de l'esclavage fut mise en œuvre aux yeux de tous par une législation publique, quand les libertés civiles furent proclamées au vu et au su des esclaves et quand furent mises en place des institutions publiques efficaces auxquelles ceux qui étaient offensés ou menacés pouvaient recourir, les idéologies publiques étouffèrent des contradictions qu'il n'était plus possible de contenir dans le cadre d'une communauté. En Afrique, la violence avec laquelle les faibles maniaient leurs armes politiques ne mit pas fin pareillement à l'esclavage ou à la sorcellerie. Le fait qu'ailleurs les gouvernements aient pu faire prévaloir leur autorité par décret et par la force mettait en lumière la puissance, et le problème, de l'État à l'époque moderne.

Toutes les idéologies ont pour effet que des intérêts marginaux revendiquent une domination qui ne va pas de soi. Or, les idéologies de l'esclavage revendiquaient la forme la plus extrême de domination humaine pour des personnes qui occupaient en fait une place tout à fait marginale par rapport au pouvoir et à la respectabilité qu'elles recherchaient. Aux époques où l'interdépendance humaine ne posait pas de problèmes, les idéologies de l'esclavage consolidaient à l'extrême la morale de la dépendance dans des communautés hiérarchisées. Pour la majorité des peuples dans l'histoire du monde, des individus utilisaient des esclaves avec lesquels ils entretenaient des rapports étroits pour réussir personnellement dans le cadre de valeurs communautaires traditionnelles; dans ces contextes historiques, les idéologies de l'esclavage adoptaient les métaphores de la bienveillance paternelle pour dissimuler les objectifs privés des maîtres. En tant que stratégie sociale, l'esclavage était neutre, affaire privée entre le maître et l'esclave mais occupant dans la communauté une situation d'équilibre politique face à des contestations axées idéologiquement sur des sources différentes et plus sensibles de légitimité sacrée et spirituelle: reproduction et propriété terrienne, ancêtres, honneur et clientélisme<sup>74</sup>.

74. Mais non le bétail, par-delà les métaphores de bestialité fréquemment utilisées pour dire que les esclaves étaient sauvages à l'origine mais avaient été domestiqués par l'esclavage, ces métaphores devant faire place ensuite à celle du cheptel vivant qui mettait l'accent sur les

Lorsque l'esclavage de masse moderne a transformé la position des esclaves qui, d'objets de domination personnelle, sont devenus des moyens dépersonnalisés de dominer des rivaux plus puissants, l'esclavage est devenu une question publique et a ajouté un conflit idéologique intellectualisé aux contradictions d'une attitude qui consistait à sortir de la communauté pour s'y faire accepter et y exercer un pouvoir. Ces défenses idéologiques se sont

[suite de la note 74] droits de propriété des esclavagistes. Le bétail, qui comprenait d'ordinaire des bovins mais aussi d'autres animaux qu'on faisait paître et qui fournissait la viande et le lait, est une autre des ressources principales autour desquelles les gens ont organisé leur vie et pour lesquelles des membres de communautés se sont battus. Les esclaves étaient rares dans ces sociétés pastorales, en grande partie parce que, avec le bétail, les gens étaient moins incités à capturer et à réduire en esclavage directement des humains et parce que les animaux se multipliaient par la reproduction, étaient mobiles et donc transférables, qu'ils avaient des formes et des valeurs relativement standardisées et qu'ils pouvaient donc être échangés (ou volés) au service d'une ambition et d'une domination personnelles — idéologiquement rationalisées comme des « droits » — sur des épouses, des clients et de jeunes parents du sexe masculin. L'idéalisation du bétail dans ces contextes et les idéologies fortes de domination qui en découlent, jadis présentées dans la littérature ethnographique sous une forme simpliste et exotique comme un « complexe du bétail », sont maintenant interprétées de façon beaucoup plus sophistiquée. Le cas négatif des sociétés pastorales, c'est-à-dire de celles où les esclaves étaient rares, paraît ainsi confirmer la règle générale qui veut que les sociétés construisent des idéologies autour des ressources qui ont le plus d'efficacité pour permettre à ceux qui dominent d'exercer leur autorité. Bien que l'équivalence fonctionnelle entre bétail et esclaves fasse penser à l'analogie récurrente qu'on trouve dans les idéologies modernes de propriété des esclaves entre la possession de ceux-ci et la propriété du bétail, les animaux ne sont préférés aux esclaves que lorsqu'ils servent aux pasteurs de source primaire d'aliments de base. Les bêtes de somme utilisées pour le transport — surtout les chameaux, mais également les ânes — ou les chevaux utilisés à des fins militaires procurent aux groupes dominants improductifs un accès aux étrangers et permettent à leurs maîtres d'utiliser des esclaves pour échapper aux corvées des activités de subsistance et des tâches ménagères et se consacrer ainsi à la gestion des techniques qui confortent leurs avantages. Les marchands et les guerriers qui utilisaient ainsi les animaux ont été ceux qui ont le plus capturé et utilisé d'esclaves tout au long de l'histoire du monde, en particulier dans les déserts d'Asie et d'Afrique dominés par des musulmans. Pour certains aspects de la dynamique de la capture, voir Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage* (*op. cit.*). Les bœufs ou les chevaux employés comme moyen de traction pour la culture des céréales de subsistance sont en général au service d'une domination patriarcale des hommes sur les femmes et les enfants dans des cadres sociaux axés sur la parenté; les esclaves étaient moins répandus dans ces sociétés que dans celles qui étaient fondées sur la filiation et utilisaient la houe pour la culture, et ils étaient en général concentrés dans les secteurs non agricoles de la politique et du négoce. L'esclavage islamique s'est en grande partie développé dans les villes et dans les cours dans un contexte d'agriculture « paysanne » fondée sur l'usage de la charrue tirée par un animal. Dans les circonstances analogues qui prévalaient dans l'Europe médiévale, l'esclavage a été pratiqué le plus souvent dans le même contexte. En ce sens, la production commerciale de canne à sucre (et d'autres cultures du Nouveau Monde) a introduit le capitalisme urbain et l'esclavage dans les campagnes.

intensifiées lorsque l'anonymat de l'esclavage de masse moderne en Amérique a rendu impossible une domination psychologique des esclaves. Les maîtres toléraient la menace cachée de leurs esclaves en adaptant la vieille idéologie de domesticité pour s'imaginer comme les tuteurs paternels et bienveillants de pupilles qui les aimaient, mais ceux qui « bénéficiaient » de cette sécurité paternaliste privée à laquelle ils ne pouvaient se fier en étaient réduits à imaginer le pire. La peur de ces gens étranges avec qui ils étaient tous les jours en contact, mais en qui ils voyaient des êtres incompréhensibles et dangereux, nourrissait la haine raciale, plaçait en bloc tous les esclaves dans une catégorie monochrome unique sans visage, interdisait tout lien familial entre les maîtres blancs et les esclaves noirs, expulsait les Noirs libérés de leur esclavage et considérait tous les affranchis qui restaient comme non qualifiés, et même comme ne manifestant aucun intérêt, pour appartenir à une société civile que ces exclusions rendaient « blanche ». Dans l'obscurité, ceux qui avaient leur place assurée dans la société regardaient sans nul doute avec anxiété autour d'eux dans la peur de ces intimes qu'ils rejetaient ainsi, quand ils ne couchaient pas avec eux, mais la terreur privée des « Blancs pauvres » qu'ils marginalisaient explosait en paniques publiques, même en l'absence de toute agitation avérée chez ceux qui étaient asservis et, aux plus infimes velléités d'indépendance parmi les esclaves, ces Blancs réagissaient avec la brutalité même qu'ils attribuaient à ceux que leur idéologie raciste déshumanisait pour en faire des brutes.

Loin de toutes les peurs que les maîtres dans les Amériques exploitaient chez ceux qui vivaient dans leur voisinage immédiat et qui prenaient ombrage du pouvoir que la propriété d'êtres humains donnait à ses détenteurs, des autorités, en Europe comme dans le nord des États-Unis, se méfiaient des ambitions séparatistes que les esclaves permettaient aux maîtres de nourrir<sup>75</sup>. L'interdépendance des marchés capitalistes et l'ouverture des politiques participatives élargissaient les idées d'identité civique qu'ils entretenaient autour des libertés qu'ils refusaient à leurs esclaves, même loin de l'expérience personnelle de l'esclavage. Malgré leur intensité, la discipline et l'exclusion imposées aux esclaves dans les Amériques ne les infantilisèrent pas car leur nombre leur donnait aussi la possibilité de constituer les identités sociales et personnelles que leur esclavage individuel leur refusait, en créant leurs propres communautés, et ce de plus en plus, à

75. Les formulations idéologiques de ces rêves d'autonomie revêtirent la forme politique des mouvements d'indépendance républicains en Amérique et, plus tard, aux États-Unis, des « droits des États ».

mesure que les esclaves dans les Amériques devenaient des Américains maintenus en esclavage, phénomène dont l'ampleur devint écrasante au XIX<sup>e</sup> siècle. À l'issue du voyage long et tourmenté à travers l'esclavage moderne, des maîtres profondément racistes et des esclaves spirituellement plus forts abandonnèrent leurs luttes idéologiques à leurs héritiers respectifs, dans les contestations politiques et juridiques sur les bénéfices des libertés conquises qui ont depuis lors déchiré le monde atlantique.

# L'idéologie de la supériorité raciale comme fondement de la déportation d'Africains par les Européens

par Molefi Kete Asante\*

Ce n'est pas la différence raciale qui a été problématique dans la découverte des fondements idéologiques de l'esclavage des Africains mais, plutôt, l'idée de supériorité raciale construite, affinée et propagée par les Européens qui ont pratiqué le commerce et la déportation d'Africains durant trois siècles. Nous savons tous ici que l'ampleur de la migration forcée des Africains réduits en esclavage par les Européens n'a pas d'équivalent dans l'histoire<sup>1</sup>. Par son extraordinaire extension à un autre continent, par le franchissement tout aussi considérable de terribles obstacles terrestres et maritimes, l'entreprise européenne a éclipsé tous les autres exemples de constructions sociales et économiques similaires. La mer, plus intimidante à certains égards que le désert, rendait le voyage beaucoup plus périlleux que toute autre migration forcée de populations. Mais il est vrai aussi que l'ampleur de ce prétendu « commerce » doit se mesurer à l'aune de la diversité des héritages, historiques et contemporains, qu'il a générés. Dans le sillage du plus colossal mouvement forcé de population pendant plusieurs siècles, nous voyons le tout début du monde moderne et on peut même dire que le monde post-moderne est en fait une création de ces mêmes héritages<sup>2</sup>.

Tout d'abord, le déploiement des Africains et des Européens sur des continents autres que l'Europe et l'Afrique a contribué à créer un ordre mondial qui a totalement dominé les domaines de la technique, de la

\* Temple University (États-Unis d'Amérique).

1. Jack Haywood (dir. publ.), *Out of slavery: abolition and after*, Londres, Cass, 1985.

2. James Tracy (dir. publ.), *The rise of the merchant empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

science, de l'économie, du droit et de la sociologie pendant cinq cents ans. C'était, cependant, une construction raciste, mais quels furent ses fondements? Des terres spoliées, des traités rompus, du travail servile et des dos cassés. Dans toute interprétation des visions postmodernes du monde actuel, il ne faut pas oublier que l'ensemble du discours sur la fluidité des cultures, la notion d'identités subjectives, l'instabilité de l'espace social et culturel ainsi que l'interaction et l'interpénétration des peuples sont le résultat direct du mouvement de population le plus massif que le monde ait jamais connu<sup>3</sup>. Il devient impossible de parler des Amériques ou des Caraïbes sans les Africains ou même de l'Europe sans l'Afrique. On ne peut parler intelligemment du Portugal et de son histoire sans évoquer le Brésil, l'Angola et le Mozambique; l'histoire actuelle est incroyablement interrelationnelle.

Je suis frappé par deux phénomènes à la fin de ce XX<sup>e</sup> siècle: la survie de l'Africain en Occident et le déclin de la doctrine de la supériorité de la race blanche. Cependant, ni l'un ni l'autre ne représente une victoire totale parce que les Africains n'ont pas survécu aussi bien en tous lieux, comme l'a démontré le projet de l'UNESCO, « La route de l'esclave », et parce que la doctrine de la supériorité blanche s'exprime tous les jours sur l'Internet et dans des cercles privés d'Europe et d'Amérique. Néanmoins, finalement, la réussite de l'Africain en tant qu'Africain en Occident et le déclin et l'élimination de toute trace de hiérarchie raciale figureront parmi les grandes réalisations de l'humanité contemporaine. C'est, bien sûr, l'une des idées maîtresses du mouvement afrocentrique auquel je m'identifie.

L'afrocentriste, en tant que représentant du peuple africain, réaffirme l'humanité africaine face à toutes les réifications. Nous ne sommes pas à la périphérie de l'Europe; nous sommes nous-mêmes des êtres historiques et notre relation à l'Europe ou la rencontre de l'Europe avec nous doit être vue à la lumière de l'Afrique avant celle de l'Europe<sup>4</sup>. C'est pourquoi nous ne pouvons pas avoir de débat fructueux tant que nous n'aurons pas compris qu'il n'y a pas eu d'esclaves africains déportés d'Afrique mais que ce sont des Africains, tout simplement, qui ont été déportés. Ils étaient forgerons, cultivateurs, pêcheurs, prêtres, membres de familles royales, musiciens, soldats ou marchands. Ils ont été capturés contre leur volonté, puis réduits en esclavage dans les Caraïbes et dans les Amériques.

3. William B. Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs (1530-1880)*, Paris, Gallimard, 1982.

4. Molefi Asante, *Kemet, afrocentricity and knowledge*, Trenton, Africa World Press, 1990.



Une question lancinante demeure cependant posée: pourquoi les Africains ont-ils été les victimes de l'asservissement le plus massif de l'histoire? C'est une question qui ne doit pas être prise à la légère lorsqu'on étudie l'histoire de l'humanité. C'est sur le continent africain que les humains sont apparus et sur ce même continent que les civilisations les plus majestueuses de l'Antiquité ont émergé dans la vallée du Nil<sup>5</sup>. C'est aussi en Afrique que le phénomène religieux s'est épanoui en premier et même la désignation des dieux par un nom a été considérée comme un événement africain<sup>6</sup>. Les puissants royaumes de l'Ouest et du Sud se sont développés et maintenus durant des siècles sans la présence des Arabes ou des Européens. La question à poser est donc: pourquoi les Africains ont-ils été victimes de la déportation européenne?

Une fois cette question posée, on se trouve devant une variété de réponses dont chacune a des défenseurs. En fait, la question a été si complexifiée qu'il est difficile de trouver une réponse satisfaisante pour tous. Il y a même une réponse dominante, s'exprimant surtout en Amérique, qui rejette toute la responsabilité sur les victimes elles-mêmes: ce seraient les Africains qui auraient créé les conditions de l'esclavage. Voilà une vision qui consiste à blâmer la victime, comme peut le faire celui qui bat sa femme puis affirme que c'est elle qui a provoqué la violence. Bien sûr, certaines épouses ne sont pas irréprochables; de même, tous les Africains ne l'ont peut-être pas été au cours de la longue relation avec la déportation européenne. Cependant, il n'est pas correct de reprocher aux opprimés les actions des oppresseurs. Je ne trouve nulle part dans l'histoire africaine d'exemple dans lequel l'esclavage aurait été le mode de production principal d'une société africaine. Aucune société esclavagiste de ce type n'a été créée sur le continent et il n'y avait certainement aucune société dans laquelle de la main-d'œuvre étrangère aurait été importée dans un but d'esclavage et donc de production. Les Africains n'avaient aucun intérêt dans le déplacement des populations africaines et n'y trouvaient aucun avantage de nature stratégique.

Je crois qu'il est plus judicieux de rechercher en Europe même les réponses aux fondements idéologiques de l'esclavage. C'est tout au moins en Europe que nous découvrons les premières initiatives de capture et d'utilisation des Africains dans les Amériques et dans les Caraïbes. Et ici, au Portugal, nous sommes près du début de l'énigme même. Dans leur tentative d'expli-

5. Cheikh Anta Diop, *Civilization or barbarism*, New York, Lawrence Hill, 1991.

6. Hérodote, *Histoires*, livre II.

cation de la relation du racisme et de l'économie à la motivation génératrice de l'esclavage des Africains, des universitaires d'expression anglaise se sont focalisés sur deux arguments qui pourraient être développés à mesure que nous voyons se réaliser le projet de « La route de l'esclave ». J'ai le sentiment que les documents en portugais, en espagnol et en hollandais peuvent nous aider à mieux comprendre l'histoire de l'esclavage.

### Une première thèse

Éric Williams, dans son ouvrage *Capitalisme et esclavage*, écrit en 1944<sup>7</sup>, a affirmé que l'esclavage n'émane pas du racisme mais, plutôt, que le racisme est la conséquence de l'esclavage africain. Ce courant de pensée est devenu l'une des explications dominantes des causes de l'esclavage. Il pose de nombreux problèmes, mais je crois devoir expliquer les caractéristiques principales de cette thèse avant d'avancer mes critiques. Pour Williams, la réponse à la question de savoir pourquoi les Africains ont été réduits en esclavage est à rechercher dans les conditions économiques plutôt que dans les conditions raciales. En partant de la prémisse selon laquelle la couleur de la main-d'œuvre servile avait été successivement le brun, le blanc, puis le noir dans les Caraïbes, ce que j'appelle l'argument économique consiste à soutenir que le premier cas de commerce des Africains et de travail servile a concerné l'Indien, c'est-à-dire l'Amérindien. Selon cette idée, les Indiens, donc les Amérindiens, ont vite succombé en raison du labeur excessif qui était exigé d'eux, d'un régime alimentaire déficient, des maladies transmises par l'homme blanc et de leur incapacité à s'adapter au mode de vie de l'homme blanc. Cette idée est confortée par la prise de position souvent citée du prêtre Bartholomé de Las Casas dans sa pétition de 1518 demandant l'autorisation d'amener à Hispaniola des Africains, « une race robuste à la tâche, plutôt que les Indiens d'Amérique, si faibles qu'ils ne peuvent être affectés qu'à des tâches ne nécessitant que peu d'endurance, telles que l'entretien des champs de maïs ou des fermes ». Alors que l'Espagne essayait de limiter l'esclavage à ceux des Indiens qui rejetaient le christianisme ou aux Caraïbes qui étaient considérés comme des cannibales, elle finit par découvrir qu'un Africain valait quatre Indiens. L'opinion de Williams est que le Nouveau Monde, comme il l'appelle — mais nous savons que cette désignation n'est pas appropriée puisqu'il n'était pas nouveau, pas plus que les idées amenées aux Amériques —, exigeait une main-d'œuvre robuste qui pouvait travailler dans les champs de coton, de tabac et de canne à sucre.

7. Éric Williams, *Capitalisme et esclavage*, Paris, Présence africaine, 1998.

L'argument économique soutient que les successeurs immédiats des Indiens dans l'esclavage ont été des serviteurs blancs sous contrat, au moins dans les Caraïbes. Il cite d'assez nombreux témoignages qui donnent à penser que ceux qui signaient des contrats avant leur départ pour les Amériques étaient liés par la loi qui leur assignait une durée de service déterminée en paiement de leur traversée pour les Caraïbes ou les Amériques. En effet, cette thèse se fonde sur une approche économique de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle l'identifie à une tentative mercantile par laquelle les grands économistes cherchaient à réduire par l'émigration le nombre de pauvres en Europe tout en fournissant de la main-d'œuvre aux nouvelles colonies. Rien que de Bristol, en Angleterre, dix mille serviteurs sous contrat ont pris la mer à destination des Antilles et de la Virginie entre 1654 et 1685. On affirme qu'un sixième de la population de la Virginie en 1683 était constitué de serviteurs blancs sous contrat. En outre, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les deux tiers des immigrants en Pennsylvanie étaient des serviteurs blancs : à une période, en quatre ans, vingt-cinq mille serviteurs blancs sous contrat ont quitté l'Angleterre pour Philadelphie. On estime qu'à l'apogée de l'époque coloniale en Amérique du Nord, près de deux cent cinquante mille Blancs ainsi que la moitié des immigrants anglais appartenaient à la classe des serviteurs<sup>8</sup>.

En présentant des arguments en faveur du fondement économique de l'esclavage des Africains, les partisans de cette thèse montrent que la classe des serviteurs blancs était grossie par les criminels et les pauvres. Pour satisfaire la demande croissante de main-d'œuvre dans les Caraïbes et dans les Amériques, on kidnappait les gens dans les rues de Bristol et de Londres. On offrait du whisky aux adultes et des bonbons aux enfants pour les inciter à monter à bord de bateaux en partance pour les nouvelles colonies. Nombre de criminels ont trouvé dans les bateaux de transport des refuges contre l'action de la justice qui étaient de ce fait plus sûrs que les rues de l'Angleterre ou de l'Irlande. Les forçats ont constitué une source régulière de main-d'œuvre blanche pour les colonies et les lois sévères de l'Angleterre instituant la peine capitale ont incité de nombreux criminels ayant commis l'un des trois cents délits passibles d'une condamnation à mort à faire le voyage vers de nouvelles terres. On pouvait être pendu ou déporté pour avoir dérobé une bourse contenant plus d'un shilling, pour avoir volé des biens d'une valeur marchande supérieure à cinq shillings, pour avoir volé un cheval ou un mouton, ou pour avoir brûlé des gerbes de blé. On a même

8. *Ibid.*

proposé, en 1664, de bannir aux colonies tous les brigands, voleurs, romanchels et vagabonds. En 1745, la déportation était la peine encourue pour le vol d'une cuiller en argent ou d'une montre en or.

Il y avait, pour le moins en Angleterre, une propension à déporter les gens chaque fois que la société cherchait à se débarrasser de ses forçats et de ses criminels. Sans de tels personnages, ni l'Australie ni l'Amérique du Nord n'auraient reçu un afflux aussi régulier de Blancs et, sans eux, peut-être que notre propre histoire en tant qu'Africains aurait été différente. Toutefois, il est impossible de spéculer sur ce qui aurait pu arriver puisque ceux qui ont envoyé les forçats sont les mêmes que ceux qui amorcèrent la déportation d'Africains.

Néanmoins, Éric Williams pensait que la déportation de ces forçats, criminels et serviteurs blancs était non pas une pratique particulièrement cruelle ou inhumaine mais simplement une caractéristique de l'époque. En fait, tout le monde y avait recours et tout le monde pensait que c'était souhaitable. Bien sûr, les émigrants étaient entassés dans les bateaux comme des sardines, disposaient d'un mètre et demi de large et de cinq mètres de long pour dormir et étaient traités comme de vulgaires criminels pendant la traversée qui était longue, souvent agitée, sans distribution de nourriture correcte et au cours de laquelle les maladies pullulaient. En 1639, des parlementaires ont décrit dans une pétition comment soixante-douze serviteurs avaient été détenus à fond de cale dans un bateau pendant cinq semaines et demie, au milieu de chevaux. Vous pouvez imaginer l'état des serviteurs et des chevaux après un tel voyage...

Bien que Williams mette en place le scénario débouchant sur la thèse du fondement économique de l'esclavage des Africains, il se refuse à aller aussi loin que certains auteurs qui ont établi un parallèle entre les serviteurs blancs et les Africains réduits en esclavage. En effet, on pourrait raisonnablement affirmer que dans certaines colonies américaines, telles que le Maryland et la Pennsylvanie, les serviteurs blancs étaient presque du bétail. Mais être presque du bétail ne signifie pas être du bétail. Pour les Blancs, le fait que leur condition ait été souvent horrible, ou même innommable, ne permet pas de conclure qu'ils étaient du bétail. Sur les îles et en Amérique du Nord, ils passaient leur temps à moudre le grain, à s'occuper des fours ou à creuser la terre, nourris de peu comme ils y étaient habitués, à être achetés, vendus et négociés entre les planteurs blancs, à être fouettés à loisir et à dormir en des lieux pires que des porcheries. Cependant, ils n'étaient pas des esclaves et leur condition n'a jamais été proche de la déshumanisation, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle ils n'étaient pas des humains.

Williams a conclu que les serviteurs blancs ont servi de fondement à l'esclavage des Noirs car les planteurs ont appris avec eux comment agir envers les Africains. Selon cette théorie, sans la crise économique qui a résulté de la déportation des serviteurs blancs, ce processus se serait poursuivi indéfiniment. S'il en a été autrement, c'est seulement parce que les serviteurs blancs coûtaient plus que les Africains, en particulier parce que les premiers ne pouvaient travailler au-delà de l'expiration de leur contrat alors que les seconds pouvaient le faire toute leur vie. Acheter un Africain pour la vie coûtait le même prix qu'acheter un serviteur blanc pour dix ans. Selon cette thèse, les Africains ont été des arrivants tardifs dans un système déjà bien établi<sup>9</sup>.

### Une seconde thèse

À côté de cette thèse, il existe une autre théorie qui a été avancée comme un argument possible. Son principal défenseur, de langue anglaise, est peut-être Winthrop Jordan dont l'ouvrage a exprimé de manière approfondie la double explication des origines de l'esclavage des Africains<sup>10</sup>. Je l'appellerai la thèse socio-économique parce qu'elle consiste à soutenir qu'une théorie économique sous-tendait l'idéologie esclavagiste mais que les sociétés qui ont donné l'impulsion à l'esclavage des Africains étaient imprégnées d'idées racistes qui ont pu trouver un aboutissement idéologique par la pratique de l'esclavage. L'idée principale de la thèse socio-économique, en quelque sorte pour échapper à la question de savoir qui de la poule ou de l'œuf est venu en premier, est que le racisme et l'esclavage se sont mutuellement engendrés. Alors que Williams a maintenu que l'esclavage n'était pas né du racisme mais plutôt que le racisme était la conséquence de l'esclavage, Jordan soutient qu'on devrait non pas débattre pour savoir si l'esclavage a provoqué le racisme ou vice versa mais plutôt reconnaître qu'ils semblent s'être mutuellement générés, poussant l'Africain vers la déchéance la plus extrême.

En défendant la thèse d'une invention simultanée de l'esclavage et du racisme, Jordan, comme Williams, se focalise sur les Anglais, affirmant qu'ils ne sont arrivés sur la côte ouest de l'Afrique qu'un siècle environ après les Portugais. Tandis que les Portugais semblent avoir tôt succombé aux péchés jumeaux de l'esclavage et de la conversion forcée au christianisme,

9. Patrick Manning, *Slavery and African life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

10. Winthrop Jordan, *White over black: American attitudes toward the Negro*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.

Jordan affirme que les Anglais étaient des marchands audacieux dans les années 1550 sans aucune autre préoccupation que le commerce ordinaire. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que les marins anglais s'investirent pleinement dans la traite négrière. La première colonie anglaise permanente sera établie à Kormantin en 1631, mais la première Compagnie royale d'Afrique ne recevra d'agrément qu'en 1670. En conséquence, Jordan pense qu'initialement les Anglais ont regardé les Africains comme d'autres hommes et non pas comme des hommes à réduire en esclavage. Il est vrai que les Africains étaient noirs, que leur religion n'était pas le christianisme et que leur mode de vie était différent de celui des Anglais, mais ils n'en étaient pas moins humains. En effet, l'idée selon laquelle les Africains étaient des Maures était commune dans la littérature anglaise. Pour différencier les Maures non musulmans des autres Maures d'Afrique de l'Ouest, l'expression « Maures noirs » était souvent employée, mais il n'y avait rien de particulièrement étrange dans cette forme de contact avec les Africains. Toutefois, le mot noir avait bien une connotation péjorative, particulière en anglais, en opposition au mot blanc et il existait, à l'état latent chez les Anglais, tout un ensemble de perceptions du noir et de la noirceur qui a dû colorer leur attitude à l'égard des Africains<sup>11</sup>.

L'autre facteur que Jordan considère comme ayant eu un impact sur l'interaction entre les Anglais et les Africains est la religion chrétienne car, si les Anglais ne semblaient pas déployer un prosélytisme aussi appuyé que les Portugais et les Espagnols pour convertir les Africains au christianisme, cette religion a joué un rôle dans leur réaction envers les Africains au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils étaient déchirés, selon Jordan, entre l'idée chrétienne de l'unité de l'humanité et la croyance anglaise selon laquelle les Africains étaient différents, païens, barbares et souffraient d'une déficience essentielle impossible à surmonter. Les observateurs anglais ont trouvé l'Africain si différent par ses coutumes, ses mœurs, sa tenue vestimentaire, sa religion et sa couleur qu'il est devenu progressivement possible de le considérer comme une espèce différente d'être humain, en fait sous-humaine.

Jordan soutient que les Anglais ne savaient pas quoi faire de l'Africain dans la mesure où ils pensaient parfois que celui-ci était ridicule par ses habits et ses convenances mais parfaitement capable de se gouverner avec des rois, des conseillers, des généraux et d'autres fonctionnaires, tout comme les Anglais. Jordan écrit : « Ils savaient parfaitement que les Noirs

11. Richard Hakluyt, *The principal navigations, voyages, traffiques, and discoveries of the English nation*, Ed. Dutton, New York, 1928.

étaient des hommes, cependant ils décrivaient souvent les Africains comme “brutaux” ou “bestiaux” ou encore “sauvages”<sup>12</sup>. » Les tortures horribles, le cannibalisme, les razzias féroces, le régime alimentaire révoltant semblaient en quelque sorte ranger le Noir parmi les animaux. Les circonstances de la confrontation de l'Anglais et du Noir ont permis de renforcer ce sentiment. Les marchands d'esclaves en Afrique traitaient les Noirs de la même façon que les animaux étaient traités en Angleterre, rassemblés en troupeau, examinés et achetés.

Jordan en conclut que l'esclavage des Africains et d'autres formes d'avilissement ont coïncidé dans les colonies anglaises de la Virginie et du Maryland avec ces appréciations négatives sur la nature des Africains : la servitude perpétuelle, le cœur de l'esclavage. Cette convergence a trouvé sa pleine expression au cours des années 1640 dans les colonies américaines. En conséquence, devant l'avilissement général de l'Africain, sa servitude permanente et les préjugés à l'encontre de sa religion, de ses mœurs et de sa morale, il était relativement facile pour les Blancs de le considérer comme un esclave naturel. En revanche, la condition des serviteurs blancs s'est améliorée. Dans les années 1660, il y eut des protestations contre la servitude des Blancs. On ne s'élevait pas contre l'esclavage ou la servitude mais contre l'idée que des Blancs y soient soumis.

Jordan semble indiquer que, malgré son identification de la gémellité du racisme et de l'esclavage des Africains, il n'est pas satisfait de l'argumentation qu'il a élaborée. Par conséquent, il essaie encore de détecter des éléments spécifiques pour répondre à la question de savoir pourquoi l'Africain a été réduit en esclavage. Il dit que l'économie est un facteur évident et que, s'il n'y avait pas eu de nécessité économique, pas de demande persistante de main-d'œuvre, les Africains n'auraient pas été amenés dans les Amériques. De plus, l'Afrique était relativement sans défense face à l'agression et à la technique de guerre des Européens. Mais, à la différence de Williams, Jordan sait que ces deux seuls facteurs ne suffisent pas à expliquer pourquoi l'esclavage s'est polarisé sur les Africains.

Parvenu à ce point, Jordan comprend qu'il y a sûrement eu quelque chose dans l'attitude des Anglais vis-à-vis des Africains et même vis-à-vis des Indiens qui a provoqué leur réaction envers ces deux peuples et, par conséquent, il anticipe à cet égard de nombreux désaccords avec l'affirmation d'Éric Williams. Mais la thèse socio-économique pose-t-elle aussi un problème ?

12. W. Jordan, *op. cit.*

## Analyse de la thèse économique

Le facteur à l'origine de l'asservissement de l'Indien, du serviteur blanc et de l'Africain était entièrement le racisme. Ce qui a poussé à capturer, asservir et maltraiter les peuples à peau brune ou blanche avant l'esclavage des Africains était « la » différence, principalement celle de classe mais aussi celle de la race et de la couleur dans le cas des Indiens. L'esclavage ultérieur des Africains a eu pour fondement la couleur et la hiérarchie raciale. La différence avait déjà été affirmée sur la base des traits physiques.

Éric Williams affirme que l'esclavage n'est pas né du racisme mais il est fondamentalement dans l'erreur à cause de sa compréhension du racisme de l'époque. Les Anglais ont considéré les Indiens et les Irlandais comme une race différente d'eux bien longtemps avant d'exprimer les mêmes sentiments à l'égard des Africains. L'idée selon laquelle les Anglais étaient distincts et meilleurs que les Indiens et les Irlandais était profondément ancrée dans leur comportement envers la race, la classe et la couleur à l'époque où ils se sont rendus dans les Amériques et dans les îles Caraïbes. C'était le racisme qui amenait les Anglais à considérer les Indiens et les serviteurs irlandais comme des êtres différents et, par conséquent, propres à être asservis. Je dois cependant reconnaître que la capture et le piège tendu aux Blancs pauvres de Bristol et de Londres étaient largement dus à des facteurs de classe ainsi qu'à des facteurs économiques. Cependant, c'est le racisme, la conscience de classe et de couleur qui exigeaient que les Blancs soient libérés de ce type d'asservissement et que les Noirs y soient maintenus.

Williams admet que l'opinion populaire exigeait l'esclavage des Africains mais pas celui des Blancs. Je soutiens que c'est parce que l'esclavage avait un fondement racial. Lorsque Williams parle de l'opinion populaire, il parle de la vision qu'avaient les Blancs de l'asservissement des Blancs. Ils n'ont jamais accepté cet asservissement mais ils étaient prêts à accepter l'esclavage des Noirs car la question était de nature raciale. Les Africains n'étaient pas considérés comme les égaux des Blancs et, même s'il y avait des serviteurs blancs, les populations blanches n'avaient jamais été favorables à leur esclavage.

L'idéologie de la supériorité raciale des Blancs avait été introduite par de nombreux Européens comme un moyen d'expliquer la différence, y compris celle qui existait entre les Européens, avant l'apogée de la déportation d'Africains. Après le XVIII<sup>e</sup> siècle, ces arguments ont été utilisés pour expliquer et justifier l'esclavage des Africains mais ils étaient déjà implantés dans la conscience européenne et allaient de soi.



À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'Université de Göttingen, Wilhelm et Alexander von Humboldt ont commencé à élaborer les théories de hiérarchisation raciale qui propulseraient la pensée européenne au cours des siècles suivants vers une corruption de la vérité. L'intention des Humboldt et des autres auteurs et idéologues européens était de créer un monde dans lequel les schémas de pensée et d'action dominants refléteraient l'univers européen. Un peu à la manière de la conquête de territoires qui avait commencé au XV<sup>e</sup> siècle, cette conquête de l'information s'est révélée tout aussi importante dans la construction de l'Occident.

Ces premiers magnats de la propagande ont promu leur idéologie de manière si agressive qu'ils l'ont non seulement associée à l'esclavage des Africains, au capitalisme et à l'impérialisme mais aussi propagée dans d'autres parties du monde et ont même convaincu de nombreux Africains et Asiatiques que les Européens et leur culture étaient non seulement supérieurs mais aussi destinés à être supérieurs par une sorte de providence divine. Aucune explication de l'esclavage massif des Africains ne peut être avancée sans faire référence au projet de supériorité raciale blanche et à la doctrine de la suprématie blanche.

Les scientifiques, les universitaires, les hommes et les femmes érudits d'Europe allaient propager les absurdités les plus odieuses au sujet de la race. De prétendus biologistes, anthropologues, physiologistes et docteurs en médecine avançaient des théories sur la taille du cerveau, des organes génitaux et des os crâniens pour démontrer leurs idées en matière de supériorité blanche. Tout cela devint le soubassement idéologique de la plupart des théories occidentales sur le monde. Des carrosses aux tasses, des ustensiles aux lampes, des pièces de théâtre aux essais critiques, une culture populaire allait être créée pour refléter la suprématie blanche et l'infériorité de l'Africain. En outre, les sermons lus en chaire proclamaient en quelque sorte la destinée manifeste de la race blanche ; prêtres et prédicateurs devenaient les bras puissants de Dieu dans la conquête des prétendues races inférieures.

Ne vous méprenez pas, ce que nous avons aujourd'hui dans tous les domaines, qu'il s'agisse d'art, d'éducation, d'économie, de droit ou de médecine, est l'héritage de cette promotion occidentale de l'idéologie de la supériorité raciale européenne qui s'est poursuivie pendant cinq cents ans. Cette idéologie structure tout ce que nous savons de la déportation d'Africains par les Européens et ce fait ne doit pas être ignoré des universitaires du monde africain, même si l'Europe continue de pratiquer la politique de l'autruche.

Les Allemands n'étaient pas les seuls à proclamer la suprématie

blanche. Tandis que les von Humboldt suggéraient que les Aryens, les Alpains et les Méditerranéens se classaient dans cet ordre, d'autres s'évertuaient à faire des comparaisons qui soulignaient la nécessité de la traite négrière européenne. Aux Pays-Bas, durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, Peter Campler (1722-1789) a comparé les mesures de la face et des crânes d'Africains à celles des singes et a construit une hiérarchie raciale dans laquelle il affirmait la supériorité de la forme européenne. Dans un tel monde, il était possible aux Européens d'affirmer que tout asservissement des Africains, et même le viol des femmes africaines, était non seulement profitable aux Africains mais nécessaire à l'amélioration de la race!

Je m'empresse de dire que la pensée raciste n'était pas celle de tous les auteurs blancs. En fait, l'idéologie raciste a été élaborée par un petit groupe d'ecclésiastiques, de philosophes, de conservateurs, de médecins et de scientifiques qui vivaient des salaires payés par les églises, les musées et les universités. Lorsqu'ils sont entrés en contact avec les Africains, ils sont devenus les propagateurs, les évangélistes de la supériorité blanche.

La plupart de ces auteurs n'avaient probablement jamais vu d'Africain ni n'étaient allés en Afrique, et ils s'étaient souvent forgé leurs opinions avant même d'avoir connu l'Afrique. D'ailleurs, fréquemment, les voyageurs blancs qui ont visité le continent ont fait des récits très différents sur les Africains. Par exemple un Français, le comte Constantin de Volney (1757-1820) qui s'est rendu en Égypte au XVIII<sup>e</sup> siècle avant l'invasion de l'armée française, a affirmé, dans son ouvrage *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, que l'Europe devait ses arts, sa civilisation et ses sciences aux Africains. Imaginez, écrit-il, que cette race d'hommes noirs, aujourd'hui notre esclave et l'objet de notre mépris, est la race même à laquelle nous devons nos arts, nos sciences et même l'usage de la parole. Mais Volney était l'exception de tout un courant de penseurs racistes. Ainsi, auparavant, David Hume avait écrit en 1748: « Je suis enclin à penser que les Nègres en général sont par nature inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu de nation civilisée qui n'ait eu la peau blanche. » Voilà ce que Georges Cuvier, l'Aristote de son époque, fondateur de la géologie, de la paléontologie et de l'anatomie comparée, a écrit en 1812 dans son ouvrage majeur en seize volumes, *Le règne animal*: l'Africain, dit-il, est la race humaine la plus vile, dont la forme se rapproche de l'animal et dont l'intelligence n'est, en rien, assez grande pour parvenir à gouverner correctement. L'implication de ce type de raisonnement est que les Africains sont faits pour être asservis. Hegel, le plus grand penseur européen de son siècle, a écrit en 1828: « Oublions l'Afrique, n'y retournons jamais car elle ne fait pas partie de

l'histoire du globe, elle est en dehors de l'histoire<sup>13</sup>. » Louis Agassiz, le Suisse, universitaire de Harvard, a dit qu'il n'y a jamais eu une forme ordonnée de gouvernement en Afrique. Thomas Jefferson, second président des États-Unis et propriétaire d'esclaves, a écrit dans *Notes on Virginia* (1790) : « J'affirme par conséquent, seulement à titre de présomption, que les Noirs, qu'ils aient été à l'origine une race distincte ou le soient devenus par l'action du temps et des circonstances, ont des capacités tant physiques qu'intellectuelles inférieures à celles des Blancs. » Il serait faux de nier la puissance de propagation de ce raisonnement raciste. Il a été imité et a servi d'argument rhétorique pour justifier la hiérarchisation raciale et l'assujettissement des Africains. Il s'est renforcé à l'occasion de chaque entreprise voulue par les Européens contre l'Afrique. On pourrait prolonger cette liste par des citations d'Arnold Toynbee, de Voltaire et d'autres, mais le point important est que pendant des siècles les penseurs les plus influents ont cru à la supériorité catégorique de la race blanche par rapport à la race noire. Il importe d'étudier sous tous ses aspects ce courant de pensée, si pénible que ce soit à notre époque, pour identifier les fondements de l'inhumanité des humains envers d'autres êtres humains.

J'aimerais faire une troisième remarque au sujet de la thèse économique. Si brutalement qu'aient été traités les serviteurs blancs, ils ne l'ont jamais été de la même manière que les Africains. Ils n'ont jamais été assimilés à des biens meubles au sens où ils n'auraient plus été maîtres de leur propre personne et de leur temps. Ils n'étaient pas non plus assimilés à des biens immobiliers et pouvaient espérer recouvrer plus tard leur liberté. Contrairement aux serviteurs blancs, les Africains en Amérique et dans les Caraïbes ne pouvaient envisager que l'esclavage perpétuel. Le traitement de l'Indien ou du serviteur blanc n'a jamais été, en quoi que ce soit, du même ordre que celui infligé à l'Africain.

Je crois qu'il n'a jamais été démontré que le coût d'achat des Africains ait été moins élevé que le coût de la capture des Blancs des villes d'Angleterre et d'Irlande. La capture des Africains était un acte raciste. L'argument selon lequel l'ouverture des terres d'Amérique et des Caraïbes aux intérêts européens nécessitait de la main-d'œuvre et que le besoin de main-d'œuvre était la cause de l'esclavage des Africains n'est qu'à moitié vrai. Il est exact que le besoin de main-d'œuvre existait, mais il n'était pas nécessaire d'instaurer le travail servile ou le travail forcé. La main-d'œuvre n'est pas par définition servile. En outre, elle n'avait pas besoin d'être

13. Georg W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire*, Berlin, Tannemann, 1828.

africaine. Dans les colonies espagnoles, le système de caste a constamment et invariablement placé les Africains au plus bas de l'échelle des droits et des privilèges. Au Portugal, on capturait les Africains et on les amenait à Lisbonne avant les voyages de Christophe Colomb.

Enfin, l'idée communément admise selon laquelle les Amérindiens ont succombé au travail forcé, victimes du soleil, de la sous-alimentation, des maladies des Blancs et d'une incapacité à s'adapter au régime alimentaire européen, est une promotion excessive, caricaturale et inexcusable du racisme à l'égard des peuples amérindien et africain. En premier lieu, cette conception part de l'hypothèse que ni l'Indien ni l'Africain ne sont humains. L'Indien est plus faible, en quelque sorte, que les autres humains, et l'Africain est plus robuste, en quelque sorte, que les autres humains. Ces autres humains qui jugent les Africains et les Indiens sont blancs. Le soleil dans certaines parties de l'Amérique du Nord pouvait être plus violent que dans de nombreuses régions d'Afrique, et conclure que les Indiens d'Amérique du Nord ou des Caraïbes ne pouvaient pas s'adapter à la chaleur revient à courir après une chimère, un mythe. En outre, le régime alimentaire des Amérindiens était solidement établi avant l'arrivée des Européens et ce n'est pas comme si ces gens devaient dépendre de la nourriture préparée par les Blancs. Il n'y a, dans aucun des ouvrages que j'ai lus, de preuves suffisantes pour étayer cet argument légendaire. La notion de la robustesse des Africains a servi à justifier l'importation massive d'Africains dans les colonies des Amériques et des Caraïbes.

### **Analyse de la thèse socio-économique**

J'ai quelques remarques à faire au sujet de la thèse socio-économique.

Premièrement, le préjugé à l'égard des Africains a existé longtemps avant le début de l'asservissement effectif des Africains par les Anglais. Et ceux qui utilisent les dates de cet asservissement comme point de départ de leur analyse laissent de côté toute la période des actions antérieures des Portugais, des Espagnols et des Hollandais à l'encontre de l'Afrique. Nous savons maintenant, grâce à des universitaires tels que Martin Bernal, auteur de *Black Athena*<sup>14</sup>, que la prétendue thèse aryenne de l'histoire est née pendant la Renaissance européenne et peut-être même avant. Selon cette thèse aryenne, les Européens étaient la catégorie d'hommes la plus élevée et les plus grandes traditions de l'histoire du monde étaient celles de l'Europe, à

14. Martin Bernal, *Black Athena*, Paris, PUF, 1996, vol. 1.

partir des Grecs. Cette idée est un mythe mais cela n'a pas dissuadé les propagateurs de cette thèse d'en faire un argument. On peut en effet observer que la noirceur a posé un problème aux Blancs dès l'époque d'Aristote qui a écrit, dans *Physiognomonica*, que «les Égyptiens et les Éthiopiens étaient des lâches parce qu'ils étaient trop noirs».

Deuxièmement, Jordan semble suggérer que la participation anglaise à la traite négrière était totalement différente de celle des autres nations européennes du fait qu'ils n'avaient pas la même vision des Africains. Toutefois, les Anglais ne peuvent pas clamer leur innocence puisqu'ils avaient été précédés en la matière par les Portugais, les Hollandais et les Espagnols. Les Portugais avaient commencé dans les années 1400 à naviguer vers la côte ouest de l'Afrique, quittant Ceuta, prise en 1415, pour longer la côte; les premiers Africains amenés à Lisbonne en tant que captifs sont arrivés vers 1444. Les Africains n'étaient nullement nécessaires comme main-d'œuvre dans les Amériques à cette époque, l'Europe n'avait pas encore fait la traversée de l'Atlantique. L'Afrique était en effet plus familière aux Européens que les Amériques. Depuis que le Portugal d'Afonso Henriques avait reconquis en 1139 des terres à Beja au détriment des Africains islamisés, ce pays avait été la première nation européenne à explorer l'Afrique. Les Anglais avaient appris des Portugais et des Hollandais suffisamment de choses sur l'Afrique pour que l'image de l'Africain soit bien ancrée dans leur esprit avant leur engagement massif dans le commerce négrier au cours du «Siècle sans pitié», ce XVIII<sup>e</sup> siècle durant lequel plus de six millions d'Africains furent déportés et les vies de millions d'autres brisées sur le continent. Nous savons bien sûr que les premiers Africains amenés dans une colonie anglaise d'Amérique du Nord sont arrivés à bord d'un bateau hollandais. En 1568 déjà, un demi-siècle avant la présence d'Africains à Jamestown, dans la colonie de Virginie, John Hawkins avait quitté Plymouth, en Angleterre, avec cent cinquante marins-soldats en vue de capturer des Africains sur la côte occidentale de l'Afrique. Hawkins et ses hommes rencontrèrent des difficultés lorsque des soldats africains les combattirent le long des côtes; nombre d'entre eux furent blessés et d'autres moururent dix jours après avoir été atteints par les flèches des Africains. Hawkins relate, cependant, qu'il s'allia à un roi local pour vaincre un roi voisin dans le but d'obtenir des captifs et que quarante-cinq autres de ses hommes furent blessés ou tués.

Je crois que les arguments en faveur de l'esclavage des Africains ont été affinés au cours du processus brutal par des chrétiens qui avaient besoin d'une justification mais que les attitudes derrière les arguments étaient

préexistantes<sup>15</sup>. J'insiste sur le fait que celles qui ont rendu possible l'asservissement des Africains ont existé avant la déportation effective des Africains du continent et que l'affinement des arguments contre les Africains et pour leur asservissement a eu lieu au cours de la longue période d'esclavage dans les Amériques et dans les Caraïbes. Les sentiments chrétiens des colons ont été de plus en plus perturbés par la pratique de l'esclavage et la nécessité de trouver de nouveaux arguments plus élaborés pour justifier une pratique contraire au christianisme.

Il convient aujourd'hui, tout en étant peut-être scientifiquement exact, de parler de la race comme d'une construction sociale, mais cela n'a pas toujours été le cas. Pendant près de cinq cents ans, les penseurs européens ont élaboré et parfait en Europe même, puis propagé dans le reste du monde, la notion de race et de hiérarchie raciale naturelle qui a abouti à l'esclavage de millions d'Africains. Le « commerce des esclaves » n'a jamais été un commerce ou une activité commencés par les victimes. Ce n'était pas simplement un mécanisme visant à répondre aux besoins de main-d'œuvre dans les Amériques et dans les Caraïbes, c'est la preuve d'une profonde faillite morale et éthique reposant sur la croyance en la supériorité de la race blanche. Je ne connais à ce jour aucune nation européenne qui ait suffisamment réagi à cette crise psychologique de l'Europe. C'est le grand défaut de tout le discours sur l'Europe et l'Afrique.

Fondé sur une idéologie de la supériorité raciale selon laquelle l'Africain était considéré comme inférieur au Blanc, l'esclavage des Africains a été alimenté par l'économie et le racisme. En quelque sorte, j'adhère davantage à la thèse de Jordan qu'à celle de Williams. Toutefois, l'idéologie de la supériorité raciale et de la suprématie raciale blanche, contaminée ou influencée par l'idée chrétienne de lutte contre le paganisme, impliquait que les Africains étaient une proie qu'il était facile de faire travailler jusqu'à la mort.

Il est clair que la perte de main-d'œuvre des économies locales africaines a correspondu, pour les économies européennes, à de la valeur ajoutée qui a bouleversé le processus de l'histoire et du développement pour des siècles. L'idéologie de la supériorité raciale a engendré des atrocités du point de vue médical, les Africains ayant prétendument besoin de moins de nourriture que les Blancs, et des atrocités en termes d'habitat, les Africains étant censés être capables de supporter les éléments mieux que les Blancs. En

15. Saint Clair Drake, *Back folk here and there*, Los Angeles, UCLA Center for Afro-American Studies, 1987.

effet, la dépendance vis-à-vis du *Moleque* de l'âge de huit à quinze ans, comme cela a été le cas pour la majorité des habitants de l'Angola au XIX<sup>e</sup> siècle, signifiait que les atrocités à l'encontre des jeunes Africains étaient des atrocités à l'encontre de l'humanité des Africains<sup>16</sup>. Par conséquent, en abordant la question posée au début de ce texte, je soulève le problème de la violence sociale et psychologique et de la déshumanisation exercées à l'encontre des Africains. Ce que certains ont appelé commerce, *tráfico negreiro*, *comércio negreiro* ou traite négrière et ce que Walter Rodney a appelé violence sociale<sup>17</sup>, je l'appelle guerre raciale menée contre des êtres prétendument inférieurs pour établir l'idée de la suprématie blanche sur le plan de l'économie, de la culture, de la religion, de l'éducation, de l'industrie, de la politique et du pouvoir culturel. L'esclavage des Africains doit donc être envisagé dans le contexte plus large de la domination européenne : rien ne devait empêcher l'usage de la violence collective, de l'esclavage, contre les Africains afin que l'Europe puisse atteindre ses objectifs. Cependant, en définitive, nous devons proclamer la victoire sur le racisme, sur la hiérarchie raciale et sur les histoires racistes qui cherchent à protéger même aujourd'hui le projet raciste en niant qu'il ait été à l'origine de l'esclavage des Africains. Puissent les ancêtres africains vivre éternellement et l'essence historique de ceux qui ont péri et qui gisent sous l'Atlantique se joindre à nous dans notre détermination à faire que leur histoire et la nôtre ne soient jamais oubliées.

16. Voir Joseph Miller dans David Northrup (dir. publ.), *The Atlantic slave trade*, Lexington, D.C. Heath, 1994.

17. Walter Rodney, *How Europe underdeveloped Africa*, Washington, Howard University Press, 1972.

# L'esclavage est-il un crime contre l'humanité au regard de la jurisprudence du tribunal de Nuremberg ?

par Marcel Manville\*

Marcel Manville, «l'avocat militant», est mort le 2 décembre 1998, quelques jours avant le colloque de Lisbonne des 11 et 12 décembre organisé dans le cadre du projet de l'UNESCO, «La route de l'esclave», auquel il devait y participer. On a retrouvé dans ses papiers, encore à l'état d'ébauche, l'intervention qu'il préparait. Le colloque a rendu hommage à son œuvre et à sa vie, et son intervention a été lue intégralement, dans son état encore imparfait. Voici le texte désormais corrigé — notamment en fonction du plan de l'intervention, retrouvé intact — et allégé des répétitions et autres scories de l'ébauche originale.

## Plan de l'intervention de Marcel Manville

« On conviendra qu'il n'arrive point de barrique de sucre, en Europe, qui ne soit teinte de sang humain.

Or, quel homme à la vue des malheurs qu'occasionne la culture, et l'exportation de cette denrée, refuserait de s'en priver et ne renoncerait pas à un plaisir acheté par les larmes de la mort de tant de malheureux.

Détournons nos regards d'un spectacle si funeste et qui fait tant de honte et d'horreur à l'humanité. »

Helvétius

\* Avocat à la cour, président du cercle Frantz Fanon.



L'esclavage est un crime contre l'humanité, puisque c'est un crime commis contre un homme défini par sa naissance, ce qui rejoint la définition de ce crime par l'académicien français André Frossard.

Mais cette tragédie — la plus importante par son ampleur, par sa durée et par ses conséquences tragiques perceptibles encore aujourd'hui — n'a pas été suffisamment dénoncée par la conscience collective des hommes.

Une première observation s'impose : l'histoire a été écrite par ceux qui ont pratiqué la traite négrière, la traite des nègres, par le transport massif de populations, des côtes d'Afrique vers l'Amérique.

Or l'Afrique nous donne ce profond proverbe : « Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les histoires de chasse continueront à glorifier le chasseur. »

L'esclavage a existé depuis très longtemps mais il n'avait pas les caractéristiques ontologiques de la traite négrière. Autrefois, les hommes vaincus étaient réduits à l'état d'esclaves, mais ils appartenaient très souvent à la même communauté ethnique, au même groupe humain que les vainqueurs. Tandis que l'esclavage pratiqué en Afrique avait pour cause le racisme, et son corollaire, l'exclusion.

Comparaison n'est pas raison. Mais le génocide qui a frappé les Juifs victimes de la Shoah était fondé sur le même principe, ce principe racial déjà à l'œuvre dans les théories de Gobineau, qui ont compté dans les sources du racisme hitlérien,

Les Juifs n'étant pas membres de la même famille humaine que la race des Aryens, toutes les cruautés, les misères et surtout la mort par quelque moyen que ce soit, dans les fours crématoires, dans les camps de concentration et selon même, parfois, la fantaisie de ceux qui les gardaient, trouvaient leur justification dans cette théorie de l'infériorisation des hommes.

Il en est en fin de compte de même des Africains razzés dans leur pays, réduits à l'état de meubles, et le Code noir de Colbert a institutionnalisé ce qui était la pratique courante.

Le droit venait sanctionner le fait.

Cependant, nous devons, en tant que juristes, rappeler qu'antérieurement au Tribunal international de Nuremberg, des conventions interdisaient l'esclavage ; pour Hitler, les pactes n'étaient que des morceaux de papier mais, avant lui, l'Europe n'avait pas davantage respecté ces conventions car la nécessité de produire du sucre à bon marché avait pris le pas sur toute considération humaine, et nous devons déplorer que le siècle des Lumières ait été frappé, à cet égard du moins, de cécité.

Le crime contre l'humanité a été défini à l'article 6 des Accords de

Londres et par le travail fait par « La route de l'esclave » ; l'ONU a été saisie d'une résolution dans le même sens, déposée par le Sénégal, Israël et Cuba.

En conclusion, nous demandons que l'esclavage soit considéré comme un crime contre l'humanité et que le monde tire toutes les conclusions, et dans tous les domaines, de cette lèpre qui continue de marquer ceux qui dans le sillage de Christophe Colomb ont prétendument découvert le Nouveau Monde.

### **L'esclavage est-il un crime contre l'humanité ? (texte de Lisbonne, décembre 1998)**

Avant de présenter le sujet qui m'a été attribué — l'esclavage est-il un crime contre l'humanité ? — il me paraît nécessaire, en guise de préambule, de rappeler ce que disait, il y a presque un siècle, un écrivain et un sage africain, sous une forme proverbiale : « Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les histoires de chasse continueront à glorifier les chasseurs. »

L'histoire a en effet été écrite par d'autres que nous, nous, les descendants de ces hommes et de ces femmes arrachés à l'Afrique et disséminés sur ce qu'on appelle le Nouveau Monde... Un nouveau monde prétendument découvert par Christophe Colomb, celui par qui le malheur des Indiens d'abord, des Nègres ensuite a commencé au XV<sup>e</sup> siècle.

Aujourd'hui, les lions n'ont toujours pas d'historiens et ceux qui descendent des conquistadores ou des négriers, ceux qui descendent de la traite négrière et de la vente du bois d'ébène ont pris soin de ne guère laisser de traces du premier génocide qui frappait deux races à la fois. À tel point que la célébration elle-même de l'abolition de l'esclavage en 1998 (cent cinquantième anniversaire) est devenue un enjeu fondamental.

Une étude a paru sur Colbert, célébré comme le premier penseur de l'économie libérale ; mais de l'autre Colbert, du Colbert rédacteur du Code noir, nul n'a parlé.

Deuxième point : c'est le moment d'expliquer aussi pourquoi, si la célébration de l'abolition est désormais acquise, nous préférons pour notre part la centrer sur la révolution anti-esclavagiste du 22 mai 1848 plutôt que sur la date du décret d'abolition, le 27 avril 1848.

Ce n'est pas innocemment que les descendants des esclavagistes et des négriers préfèrent donner le pas à Victor Schœlcher et parler de la générosité de ceux qui eurent le mérite, tel Robespierre, de dire avec toute leur foi : « Périissent les colonies plutôt que la flétrissure de nos principes. » Mais, ce mérite n'étant pas en cause, il faut dire aussi que de cette façon on a relégué

au second plan le fait que, pendant plus de trois siècles et demi, l'histoire des Antilles a été jalonnée par le martyre d'esclaves révoltés, individuellement ou collectivement, révoltes souvent inconnues. D'une part, il y eut de nombreux marronnages, c'est-à-dire des esclaves qui fuyaient leurs maîtres pour se réfugier dans les montagnes et dans les bois ; d'autre part et surtout, même si c'est moins connu, il y eut des insurrections fréquentes, répétées. Ces différentes révoltes furent pour la plupart réprimées par la force et par l'application du Code noir de Colbert, code dont les sanctions pénales glaçaient encore le sang de ses lecteurs d'aujourd'hui.

Mais la tragédie ne s'arrête pas avec Colbert, loin s'en faut. Les martyrs sont encore plus nombreux après la chute de la monarchie : ne manquons pas de mentionner en effet les victimes des horreurs produites par l'envoi des armées françaises chargées de rétablir l'esclavage en Haïti insurgé ; je ne parlerai que du comte de Noailles qui avait participé à la Révolution française de 1789, qui avait voté dans la nuit du 4 août la fin des privilèges et qui, cependant, avait débarqué avec l'armée de Rochambeau accompagné d'une cargaison de chiens qu'il entraînait, en les affamant, à blesser atrocement les Nègres révoltés.

Première remarque à ce sujet : pour quel motif l'Europe et la France n'ont-elles pas célébré le centième anniversaire de l'abolition de l'esclavage en 1948, qui était d'ailleurs l'année de la Déclaration universelle des droits de l'homme ? Il eût été plus logique de célébrer avec faste le centenaire d'un événement aussi important que l'abolition de l'esclavage, plutôt que d'en célébrer le cent cinquantième anniversaire. La raison de cette discrétion est simple : en 1948, le monde était sommairement dominé par les puissances coloniales européennes, déjà ébranlées, affaiblies par l'indépendance de l'Indonésie et de l'Inde. Cette année-là, il ne paraissait pas opportun de réveiller les démons en célébrant de manière fastueuse l'abolition de l'esclavage ; après tout, celle-ci concernait au premier chef une partie de l'humanité qui, ne disposant pas de porte-parole, se trouvait très bien comme elle était, condamnée au silence,

Un monde insignifiant en quelque sorte.

Cinquante ans plus tard, en 1998, c'est l'année du cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, qui condamnait l'esclavage. Le monde a changé quelque peu depuis 1948 : il eût été contradictoire de célébrer l'anniversaire de la Déclaration de 1948 et de ne rien dire sur le décret d'abolition de 1848.

Et cependant...

Certes, il y a eu, cette année, une manière de célébration. Mais cette

célébration, officielle, ne fut même pas pénitentielle. Elle fut aseptisée. Elle ne concerna que de loin les premiers intéressés. Elle évita les vraies questions quant aux responsabilités et aux conséquences. Le quotidien *Le Monde* s'est honoré en regrettant la réticence du gouvernement français à cet égard, tandis qu'on mobilisait, la même année, l'opinion publique autour de la naissance de Clovis ou de la révocation de l'édit de Nantes. Comment ne pas s'écrier, avec Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé / Portrait du colonisateur*, que l'Européen, comme le fruit, pourrit à la chaleur tropicale ?

Je saisis l'occasion pour m'adresser non seulement aux frères, mais encore à nos sœurs que, dans notre contexte antillais, nous n'avons que trop tendance à oublier — je ne manque plus une occasion de le répéter car inconnu est le martyr des esclaves, mais plus ignoré encore est le martyr de leurs femmes, ces femmes noires qui, tout au long de l'ère esclavagiste, si souvent se sont suicidées, qui, lorsqu'elles étaient enceintes, soit par le viol de leur maître, soit par des sentiments partagés avec leur amant, refusaient de mettre au monde des enfants qui seraient nés esclaves. En dépit de tout cela, les autorités de l'État français ont préféré, dans les commémorations organisées par ses soins, mettre l'accent sur la générosité de Victor Schœlcher qui, c'est parfaitement vrai, s'est battu de toutes ses forces pour obtenir, dans le contexte historique favorable de la Révolution de 1848, le décret d'abolition. Encore une fois, il n'est pas question d'oublier l'œuvre de Schœlcher ou celle de l'abbé Grégoire ; mais qu'on nous permette de rappeler également les sacrifices de ces hommes, de ces femmes et de ces enfants réduits à l'état de bêtes ou de meubles, mais qui hurlaient du fond de leur servitude leur humanité d'êtres de chair et de sang.

Et puis il ne faut pas oublier que cette œuvre méritoire des humanistes français n'a pas aboli simultanément le racisme qui a continué sous d'autres formes, notamment en étant l'aliment de la *razzia* coloniale. Celle-ci a permis à l'Europe, celle en particulier de la Conférence de Berlin en 1885, de rattraper de la main droite ce qu'elle avait concédé de la main gauche lors de la Révolution de 1848.

C'est pourquoi, pour notre part, nous ne célébrons pas l'abolition de l'esclavage mais la révolte anti-esclavagiste du 22 mai 1848.

Cette mise au point sur l'histoire ne constitue pas une querelle de date ou une discussion sémantique, mais une analyse approfondie de l'histoire et de la façon de dire l'histoire. Elle introduit le fond de la question. Ce n'est pas pour rien que Gobineau, distingué écrivain et diplomate français du XIX<sup>e</sup> siècle — mais aussi l'un des inspirateurs du théoricien nazi Rosenberg — avait écrit dans son traité sur l'inégalité des races que l'histoire était

blanche. Et cette histoire blanche a une autre façon de jeter un voile de confusion sur la réalité de l'esclavage nègre.

On nous dit que l'esclavage existait avant la traite. On nous parle de l'esclavage antique. Que l'on nous entende bien. Il y avait bien des esclaves avant l'esclavage des Nègres, certes, mais il s'agissait d'hommes, de peuples vaincus par les armes et qui étaient réduits en esclavage par leurs vainqueurs: telle était la pratique des Égyptiens, des Grecs, des Romains, des Perses..., généralement au détriment de leurs voisins immédiats, souvent de même race, du même groupe ethnique. Et nous rendons tous hommage au cher nom de Spartacus, mort glorieusement à la tête des esclaves de cette époque qu'il avait entraînés dans la lutte pour leur libération.

Mais ce que je veux souligner ici, c'est que l'esclavage qui a frappé la communauté indienne d'abord et noire ensuite est d'une autre nature. Celui dont je parle a été imposé et appliqué par des Européens à des hommes décrétés inférieurs par nature.

Même remarque en direction de l'actualité: sans nier l'horreur de ce qu'on appelle par un abus de langage «l'esclavage moderne» dans les pays du Sud, et même en Europe, la différence entre cette oppression imposée par le travail est essentiellement d'une autre nature que l'esclavage que nous dénonçons ici et dans les différentes rencontres internationales consacrées au cent cinquantième anniversaire de l'abolition.

L'esclavage dont je parle ici est ontologique.

La déportation massive des Africains, leur mise en esclavage, est un fait économique, certes: «Le sucre serait trop cher si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.» Mais ce fait brutal de chiffres et de sang s'inscrit aussi dans une démarche culturelle du monde blanc, une démarche au terme de laquelle l'éviction, le bannissement des Nègres de la famille humaine sont pensés, théorisés. Le racisme a été tout au long du génocide africain l'argument de ce drame. C'est aussi le racisme qui soutend le long silence du monde blanc vis-à-vis de ce génocide et qui succède immédiatement à l'abolition. Économie esclavagiste et idéologie raciste sont aussi indissociables que dans ce cri de Césaire, le grand poète luminescent des Antilles: «Et ce pays cria pendant des siècles que nous sommes des bêtes brutes, que les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la nègrerie, que nous sommes un fumier ambulante porteur de cannes tendres et de coton soyeux. Et l'on nous marquait au fer rouge et nous dormions dans nos excréments et l'on nous vendait sur les places et l'aune de drap anglais et la viande salée d'Irlande coûtait plus cher que nous, et ce pays était calme, tranquille, disant que l'esprit de Dieu était dans ces actes.»

Au fond, la propagande nazie n'a pas procédé autrement quand elle s'appliqua à faire du Juif l'autre, l'être différent et dangereux appartenant à une race inférieure, opposée tout au long de l'histoire à la race aryenne et germanique. C'est-à-dire à partir du moment où l'Allemagne hitlérienne a infligé à des Européens et en particulier aux Juifs les méthodes barbares qui, pendant plus de trois siècles, ont été appliquées à des millions d'êtres humains transportés dans des bateaux de négriers.

Comparaison n'est pas raison. Il est bien évident que le génocide des Juifs présente des caractères spécifiques par rapport à la traite négrière. Dans le génocide commis contre les Juifs, on déplace l'accent vers l'assassinat ; la mort est donnée par tous les moyens, ceux de l'industrie (chambres à gaz et fours crématoires) comme ceux de la fantaisie sadique des persécuteurs. Mais il reste que le fondement idéologique des deux crimes est semblable.

Césaire avait donc raison de faire, dans son discours sur le colonialisme, en 1955, cette flamboyante corrélation qui choqua d'aucuns, entre racisme, esclavagisme et colonialisme, d'une part, et nazisme, d'autre part. Je le cite :

« Chaque fois qu'il y a au Viet-nam une tête coupée et un œil crevé

« et qu'en France on accepte,

« Une fillette violée

« et qu'en France on accepte,

« Un Malgache supplicié

« et qu'en France on accepte,

« Il y a un acquis de la civilisation qui pèse de son poids mort, une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe, un foyer d'infection qui s'étend.

« Et alors, un beau jour, la bourgeoisie est réveillée par un formidable choc en retour : les gestapos s'affairent, les prisons s'emplissent, les tortionnaires inventent, raffinent, discutent autour des chevaux.

« On s'étonne, on s'indigne. On dit "Comme c'est curieux ! Mais, bah c'est le nazisme, ça passera !" Et on attend, et on espère...

« Oui, il vaut la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'habite, qu'Hitler est son démon, que s'il le vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué en Europe des procé-

dés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les Nègres d'Afrique. »

### *L'esclavage crime contre l'humanité ?*

Césaire dit ainsi, mieux que tout discours, que le mécanisme à l'œuvre dans l'esclavage des Nègres est bien le même que celui qui est à l'œuvre dans le génocide nazi.

André Frossard, journaliste au *Figaro* et membre de l'Académie française, témoin au procès de Klaus Barbie, formulait une définition philosophique du crime contre l'humanité qui est « le crime que l'on commet contre un être humain, du fait de sa naissance ». Définition nette et claire qui, précisément dans le contexte du dernier des grands procès contre un responsable nazi german, valorise et précise sur un plan intellectuel le concept issu de la jurisprudence internationale dès le premier procès des criminels nazis, celui de Nuremberg.

Revenons à cette origine juridique de la définition du crime contre l'humanité. Le 20 novembre 1945 débutait à Nuremberg le plus grand procès de toute l'histoire humaine, celui des criminels de guerre qui avaient commis un génocide en procédant à l'assassinat systématique et organisé de millions d'êtres humains. C'est notamment face à l'Holocauste que les puissances alliées ont décidé de signer, en 1945, le statut du Tribunal international de Nuremberg, qui avait pour but de juger les criminels de guerre. Dès 1943 à Moscou, devant les atrocités commises en Europe, les États-Unis, l'Angleterre et l'URSS ont mis en garde les forces de l'Axe en leur faisant connaître qu'à la fin de la guerre elles auraient à rendre compte de leurs comportements : « Le Royaume Uni, Les États-Unis d'Amérique et l'URSS ont reçu de nombreuses preuves des atrocités des massacres et des exécutions en masse effectuées de sang-froid par les forces hitlériennes dans un grand nombre de pays qu'elles ont envahis et d'où elles sont actuellement en voie d'être systématiquement chassées. [...] En conséquence, les susdites trois puissances alliées parlant au nom et dans l'intérêt des trente-trois Nations Unies proclament solennellement ce qui suit et donnent avertissement de leur proclamation : lorsqu'un armistice sera accordé à un gouvernement formé en Allemagne, quel qu'il soit, les officiers et soldats allemands et les membres du parti nazi qui ont été responsables ou qui ont donné leur consentement aux atrocités, massacres et exécutions dont il a été question seront renvoyés dans les pays ou ils auront perpétré leurs abominables forfaits, pour y être jugés et châtiés conformément aux lois de ces pays libérés et des gouvernements libres qui s'y sont formés. »

Ainsi, en 1945, fut créé le Tribunal international de Nuremberg qui devait réprimer ces actes qualifiés de crimes contre l'humanité. À l'article 6C du Tribunal de Nuremberg annexé à l'Accord de Londres du 8 août 1945 est défini formellement le crime contre l'humanité: « L'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout acte inhumain commis contre toutes les populations civiles avant et pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques et religieux lorsqu'ils avaient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du tribunal ou en liaison avec ce crime. »

L'esclavage est donc un crime contre l'humanité juridiquement déterminé.

Si nous avons cru bon de rappeler la filiation juridique du crime contre l'humanité, ce n'est pas par hasard. En effet, lorsqu'on compare les raisons politiques et plus particulièrement racistes, qui ont conduit au génocide et à la Shoah, aux raisons qui ont déterminé l'Europe à puiser en Afrique la main-d'œuvre esclavagiste après avoir éliminé les Indiens, on s'aperçoit que les Indiens et les Nègres étaient exclus de la communauté humaine: tout comme les Juifs pour les accusés de Nuremberg. Les uns et les autres n'étaient plus des hommes, c'étaient des bêtes réduites à l'état de choses, de meubles.

Je relève que Goering, dans sa défense, a mis en valeur ce fondement idéologique de la pratique de l'esclavage: interrogé au procès de Nuremberg, et comme le procureur général soviétique l'accusait d'avoir forcé des millions de prisonniers à travailler contre leur gré, « utilisant ainsi les méthodes de l'esclavage », le nazi a répondu, avec une pertinence qui constitue ici une tragique ironie de l'histoire, que l'esclavage était d'une essence différente: il s'agissait plutôt, pour ce qui concernait les prisonniers soviétiques, de « travail forcé ». Il avait sans doute à l'esprit une référence précise, car rappelons-nous qu'avant l'arrivée du nazisme en Allemagne, en novembre 1930, était votée une convention sur le travail forcé qui disposait que: « Tout travail ou service exigé d'un individu sous la menace d'une peine quelconque, et pour lequel l'individu ne s'est pas offert de plein gré, constitue un travail forcé. » L'esclavage, en effet, ce n'est pas cela, pas seulement cela en tout cas: ce n'est pas la menace de peine qui caractérise l'esclavage de la traite mais bien que celui-ci s'attache à un individu qui, aux yeux du maître, est né pour cette condition, y est prédestiné par ses caractéristiques ontologiques.

La définition de Nuremberg est passée telle quelle dans la jurispru-



dence française commandée par les décisions de la Cour de cassation. Nous n'allons pas les étudier pour des raisons de temps et parce que la jurisprudence en question sera examinée au cours des débats. Je signale que nous retrouvons cette définition dans deux décisions récentes : l'affaire Bousquet (Cassation criminelle 31-01-91) et, plus récemment, l'affaire Papon (Cassation criminelle 23-01-97, bulletin 502).

Par ailleurs, point important sur lequel il faudra revenir, ces crimes sont imprescriptibles en vertu d'une convention adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU du 26 décembre 1968 (résolution 2391). En France, tel était déjà le cas auparavant, en vertu d'une loi du 26 décembre 1964.

La jurisprudence de la Cour de cassation dans l'affaire Barbie déclare qu'il ne saurait y avoir confusion des peines et que l'autorité de la chose jugée ne pourrait être utilement invoquée pour paralyser la répression des crimes contre l'humanité. Et, dans une étude intitulée *La Convention européenne des droits de l'homme et le juge français*, il est rappelé que l'article 4 de la Convention des droits de l'homme de 1950, ratifiée par la France — le pays de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen — avec un retard inquiétant, dispose : « L'article 4 de cette Convention européenne des droits de l'homme interdit aux signataires de prévoir l'esclavage dans leur ordre juridique. » En 1945 toujours, l'article des Nations Unies qui prévoyait la création de l'UNESCO précisait que l'esclavage était un crime contre l'humanité parce qu'il niait l'éminente dignité de la personne humaine. Trois ans plus tard, le 9 décembre 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies adopte la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Dans son introduction et sa première partie nous lisons :

« Les parties contractantes,

« Considérant que l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, par sa résolution 96 (1) en date du 11 décembre 1946, a déclaré que le génocide est un crime du droit des gens, en contradiction avec l'esprit et les fins des Nations Unies et que le monde civilisé condamne,

« Reconnaissant qu'à toutes les périodes de l'histoire le génocide a infligé de grandes pertes à l'humanité,

« Convaincues que pour libérer l'humanité d'un fléau aussi odieux la coopération internationale est nécessaire,

« Conviennent de ce qui suit

« Article premier

« Les parties contractantes confirment que le génocide, qu'il soit commis en temps de paix ou en temps de guerre, est un crime du droit des gens qu'elles s'engagent à prévenir et à punir.

« Article II

« Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, ou tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

« a) meurtre de membres du groupe ;

« b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;

« c) soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;

« d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;

« e) transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe. »

Nous constatons avec cet article II un point très important, qui ressort également des débats de la Commission chargée de rédiger le projet de convention contre le génocide : le législateur international n'a pas souhaité adopter ici une rédaction limitant l'emploi du mot génocide au seul fait de mettre à mort les membres d'un groupe particulier, de les éliminer physiquement comme les nazis l'avaient fait pour les Juifs, les Tziganes et d'autres groupes comme celui des malades mentaux. Si le contexte de la rédaction de cette convention est bien le génocide qui venait d'être mis en œuvre par les nazis, le texte adopté délibérément, comme le montrent les débats préparatoires, veut éviter de s'enfermer dans le seul champ de ce passé immédiat et vise un horizon plus large. Comment ne pas songer que l'esclavage et, plus précisément, la traite rentrent dans le champ de la définition de l'article II points *b*, *c* et *e* ?

Souhaitant préciser le texte de 1948, le Code pénal français, qui reprend mot pour mot la définition de l'article II, paraît néanmoins vouloir restreindre ce champ par un double mouvement (livre II, titre premier, article 211 et suivants). D'une part, en effet, le génocide y est englobé dans un chapitre premier dénommé « Des crimes contre l'humanité » mais, d'autre part, ce chapitre est lui-même divisé en deux sous-chapitres intitulés respectivement « Du génocide » et « Des autres crimes contre l'humanité ». Ainsi, ces deux concepts sont-ils à la fois rapprochés et nettement distingués, le caractère de gravité suprême du génocide étant d'ailleurs plus souligné encore que dans la législation internationale. Or, dans la seconde catégorie, celle donc des « autres crimes contre l'humanité », le Code pénal français fait entrer, en compagnie d'autres atrocités comme le fait de commettre « massivement » des exécutions sommaires, la « réduction en esclavage » ce qui, implicitement, exclut l'esclavage de la première catégorie. Mais même si l'on admet cette catégorisation, ce second sous-chapitre ne

dit rien en revanche d'un crime aussi massif que la traite qui, en se surajoutant, apporte une modification qualitative à la nature de l'esclavage des Nègres et semble bien plutôt couvert par les points *b*, *c* et *e* de l'article II de la Convention de 1948.

Enfin, c'est aussi dans le contexte du traumatisme infligé à la conscience universelle par la monstrueuse élimination physique des Juifs que, le 10 décembre de la même année 1948, la Déclaration universelle des droits de l'homme fut adoptée et proclamée. Or, celle-ci ne manque pas non plus de rapprocher dans un même opprobre les différentes catégories de crimes contre l'humanité. Dans le préambule, il est ainsi écrit : « Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité [...] », tandis que l'on trouve la formulation suivante à l'article 4 : « Nul ne sera tenu en esclavage ou en servitude, l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes. »

Nous avons là les éléments fondamentaux du droit des gens qui justifient notre revendication.

### *L'esclavage est un crime contre l'humanité*

Ces crimes commis contre des millions d'hommes, indiens et africains, sont imprescriptibles. L'ONU, dans sa résolution du 26 décembre 1968, le Conseil de l'Europe, par sa convention du 25 janvier 1974, et le droit français, dans la loi du 26 décembre 1964, proclament l'imprescriptibilité de l'action publique. Autrement dit, sauf les hommes qui seraient atteints d'hémiplégie de la mémoire ou de cécité intellectuelle, nul n'a un titre quelconque à venir nous suggérer que l'impunité doit être l'éponge colossale devant passer sur le martyre de trois siècles des hommes soumis à l'esclavage et à la traite.

Je voudrais aborder rapidement quelques questions qui, à mon avis, valent d'être ajoutées ici. Ce n'est pas l'objet de cet exposé que de les développer, mais je tiens à les citer pour mémoire car c'est sur elles, au fond, que s'ouvrent les conclusions de mon intervention.

Nous avons souligné le lien entre la définition de l'esclavage comme crime contre l'humanité et la détermination du racisme comme fondement idéologique de la traite négrière. C'est dire que la reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité ne clôt point le dossier, mais que seule l'extirpation du racisme est susceptible d'y mettre un point final. L'extirpation du racisme, c'est-à-dire de toutes ses manifestations dont nous

avons vu qu'elles sont diverses : il y a l'esclavage, il y a aussi le colonialisme, le néocolonialisme et l'assujettissement politique et économique des pays considérés comme inférieurs.

Il ne serait pas juste, à ce propos, de ne pas rappeler qu'il existe encore actuellement de par le monde des territoires qui, sous prétexte qu'ils sont exigus, restent soumis à la tutelle de ce que l'ONU appelle les nations administrantes.

Pour sa part, l'ONU est cohérente avec elle-même quand, dans une résolution de 1988, son Assemblée générale demande que dans cette dernière décennie le colonialisme et le racisme soient extirpés de toute la surface du globe.

Notre propos final sera de pousser jusqu'au bout la logique de notre raisonnement : nous demandons réparation. Une réparation qui est une extirpation des effets et des conséquences sur le long terme du racisme et de son produit, le système esclavagiste, une réparation qui doit se lire non pas en termes d'argent mais en termes de morale :

- que la dette du Tiers Monde, qui est une dette immonde, soit effacée ;
- que les termes de l'échange entre produits venant du Nord et produits venant du Sud soient réévalués ;
- que les cultures nationales qui ont été dévalorisées par l'esclavage soit dignifiées.

C'est alors, quand ces objectifs auront été atteints, que l'on pourra véritablement dire qu'enfin le racisme n'est plus la plaie qui détériore la fraternité entre les hommes, la plaie qui fait oublier ce que disait il y a longtemps Cicéron : « Les hommes naissent pour tous les hommes. »

## **Partie 2**

### **Évolution et stagnation des légitimations**

# Culture et nature dans les représentations africaines de l'esclavage et de la traite négrière. Cas des sociétés lignagères\*

par Harris Memel-Fotê\*\*

L'intitulé de notre texte comporte au moins quatre indications. La première est la volonté d'élucider la question des fondements du point de vue des sociétés africaines elles-mêmes; la deuxième porte sur le champ particulier des sociétés où la question des sociétés lignagères est à examiner. Nous nommons ainsi les sociétés dans lesquelles dominent, sur tous les autres rapports, ceux de production fondés sur la parenté patrilinéaire ou matrilineaire. Dans la Côte d'Ivoire forestière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'est et à l'ouest du fleuve Bandama, ces sociétés (sociétés patrilinéaires abè, bété, guro, gban, kwadia, néyo et sociétés matrilineaires alladian, essuma, odjukru) permettent d'élucider les fondements de telles représentations. Cette deuxième indication conduit à la troisième, de caractère méthodologique: la comparaison, d'abord, entre les types de sociétés africaines à un niveau ethnologique et, ensuite, entre sociétés africaines et extra-africaines, dans un sens véritablement anthropologique. La quatrième indication se rapporte aux lieux où se manifestent les représentations en cause: la culture d'une part et la nature d'autre part, deux dimensions de la réalité humaine.

Du point de vue théorique, culture et nature, dans leur sens absolu, ressortissent à l'ordre de l'idéologie: elles sont ambiguës, sinon polysémiques. La culture renvoie à la fois aux domaines de la technique, de la science et de la philosophie; la nature désigne à la fois la réalité physique,

\* Harris Memel-Fotê, *L'esclavage dans les sociétés lignagères de l'Afrique noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale, 1700-1920*. Thèse pour le doctorat d'État ès lettres et sciences humaines, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1988.

\*\* Université d'Abidjan (Côte d'Ivoire).

objet des sciences, et la réalité métaphysique, objet de philosophie ou d'idéologie. Toutefois, dans leur acception, ces deux notions ont fait l'objet d'une élaboration conceptuelle. La culture, objet des sciences de l'homme et de la société, relève de l'histoire, de l'anthropologie, de la sociologie, etc. La nature, dans son acception cosmologique, ordre de ce qui est commun soit à tous les êtres humains, soit à tous les êtres vivants, renvoie aux sciences astrophysiques, physico-chimiques et biologiques. Le fondement, quant à lui, désigne, selon la métaphore architecturale, le sol sur lequel une structure idéologique ou conceptuelle est construite; dans le sens de la logique, il renvoie à l'ensemble des principes théoriques sur lesquels repose cette structure et qui l'organisent intellectuellement.

Nous pouvons démontrer ces propositions en trois mouvements. Dans le premier mouvement, qui fait référence à l'ère esclavagiste, nous analysons trois niveaux de faits: en premier lieu, les représentations de la traite et de l'esclavage comme déchéances, en deuxième lieu, les représentations de l'esclavage comme infirmité absolue et, en troisième lieu, les représentations des esclaves comme dangers. Dans le deuxième mouvement, nous analysons les théories d'ordre métaphysique et d'ordre naturaliste qui expliquent et justifient ces représentations, ou plutôt, parce que les théories ne sont pas scientifiques ou expérimentales, leur prétention à la connaissance qui les classe parmi les idéologies théoriques, selon la distinction du philosophe français Louis Althusser<sup>1</sup>. Dans le troisième mouvement, en référence à l'ère postesclavage, l'histoire de la démocratisation est interprétée comme une histoire régressive, une histoire qui, par le fait du métissage des esclaves et de leurs descendants avec les descendants des hommes libres, paraît une histoire de la dégradation des sociétés et de leur culture, une histoire que l'écrivain Amadou Kourouma, dans *Les soleils des indépendances*, stigmatise dans le terme «bâtardise».

## Les faits

### *Les représentations de la traite et de l'esclavage comme déchéance*

Les mentalités des sociétés considérées se représentent la traite et l'esclavage comme deux sortes de déchéances. Par déchéance, il faut entendre, à partir d'une plénitude sociale donnée à laquelle correspond un maximum de statuts sociaux, la chute qui, à différents degrés, fait progressivement perdre

1. Louis Althusser, *Éléments d'auto-critique*, Paris, Librairie Hachette, 1974, p. 44; et dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 127-171.

des statuts sociaux. Dans le processus de déchéance, les métaphores indigènes de chute (*zeme bhli* ou *zo bhili* des Bété, *wus-êi* des Odjukru) permettent de voir le déchu comme un homme tombé (*bhli* ou *bhili*, *êi*) sur le sol (*zeme*, *zo* ou *wus*) et frappé de honte, lui, sa descendance et son lignage ; cette honte d'être est la honte majeure de la condition humaine (*ês* selon les Odjukru, *ahinba* selon les Abê).

Dans les représentations du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, il y a au moins quatre niveaux de déchéance. Le premier niveau comporte deux formes : une forme interne à la société, l'excommunication sociale, et une forme externe, la captivité militaire. Dans le premier cas, le lignage exclut un de ses membres qui le déshonore par ses délits et crimes ou qui épuise ses ressources par les pénalités onéreuses qu'occasionnent ces délits et crimes. L'exclu perd le bénéfice des solidarités économique, politique et religieuse ; il devient un banni. Dans le second cas, en perdant une guerre entre villages, entre fédérations de villages, entre sociétés, les citoyens et les citoyennes sont passibles de captivité. Le captif, sans droit politique sur la terre étrangère, n'a pas de droits fonciers ni religieux.

Le deuxième niveau de la déchéance, c'est la traite, procédure par laquelle les êtres humains, comme l'ivoire, l'or ou le sucre, sont vendus et achetés. Le captif et l'excommunié demeurent encore proches de leur lignage ou de leur ethnie et connaissent une certaine considération. En revanche, la réification marchande non seulement éloigne de la parenté et de l'ethnie mais encore transforme des sujets jusqu'alors simplement dominés en objets de propriété. Devenus objets de propriété, les personnes-marchandises et leurs descendants entrent dans le patrimoine des lignages patrilinéaires ou matrilinéaires qui les ont acquis. Ils subissent l'exploitation. Organes de procréation, ils peuvent être exclus de la reproduction et stérilisés (Kwadia). Dans le meilleur des cas, ils servent, par de multiples formes de métissage, à l'élargissement et à la perpétuation des lignages nobles (Bété, Abê, Odjukru, Alladian). En tant que moyens de production, ils permettent l'enrichissement des lignages, tantôt en fabriquant et en commercialisant le sel sur le littoral (Alladian, Essuma), tantôt en produisant et en commercialisant le cola (Guro, Bété) ou l'or (Abê, Baulé, Anyi). Dans l'ordre idéologique, ils ont servi à la glorification des hommes et des femmes riches (Essuma, Alladian, Abê, Odjukru) soit comme biens accumulés, soit comme objets d'oblation ou comme présents entre amis, du supérieur à l'inférieur ou de l'inférieur au supérieur.

Un dernier niveau de la déchéance est le statut de déchet social et culturel que connaissent les esclaves après la mort. Pour les Guro, les esclaves



correspondent, de tous les déchets naturels, à l'espèce la plus abjecte : les excréments. Leur infériorité sociale extrême se révèle de plusieurs manières ; les uns sont inhumés loin du terroir, dans des îles fluviales ou lagunaires (Avikam, Kwadia, Godié), d'autres sont purement et simplement abandonnés dans la nature (Guro, Bété), d'autres encore sont inhumés dans des fosses superficielles ; les plus chanceux accompagnent les hommes et les femmes riches, soit comme des « nattes » pour les protéger de la corruption du sol, soit comme des « remparts » contre les prédateurs et les ennemis de l'au-delà (Abê, Akyé, Odjukru).

### *Les représentations de l'esclavage comme infirmité absolue*

Biens patrimoniaux ou matrimoniaux, les esclaves sont représentés comme affectés d'une infirmité essentielle. Comme des organismes qui manquent de certains organes essentiels, certaines fonctions nécessaires et indispensables à l'accomplissement de la personne leur font défaut. C'est l'ancêtre, c'est le nom, c'est la parole. Faute d'ancêtres connus, l'esclave est exclu de la relation d'appartenance réciproque qui caractérise l'origine. La terre en effet appartient à l'autochtone comme à son père ou propriétaire et l'autochtone appartient à la terre comme une graine ou un noyau. Sans naissance naturelle, l'esclave ne connaît donc pas la croissance végétale qui assimile le développement de l'autochtone à celui d'une plante nouant une relation de fraternité vitale avec la flore et la faune. Sans ancêtres, l'esclave n'assume aucune fonction ni de propriété ni de succession en matière foncière, il est au contraire possession et héritage. Sans ancêtres, il est également dépourvu de mémoire organique, il n'a pas la généalogie d'un nom propre, son nom d'emprunt est l'ombre portée du nom de son maître, que ce nom soit patronymique, polémique ou identitaire (Alladian, Odjukru). Faute de nom, l'esclave ne peut donc briguer le pouvoir politique, instrument et lieu du contrôle de la propriété, instrument et lieu de la mémoire collective, instrument et lieu de la manifestation des noms.

Faute d'ancêtres, faute de propriété, faute de nom, l'esclave n'a pas de parole et donc de voix délibérative. Parler, ce n'est pas seulement exprimer l'identité de sa propre personne, c'est aussi s'inscrire dans la mémoire de sa communauté et inscrire celle-ci dans la mémoire des hommes. Dépourvu de la parole vraie, celle des adultes libres, l'esclave n'émet que des propos domestiques, semblables à ceux des enfants et des femmes, propos qui délèguent l'esclave pour être juge dans les tribunaux (Kweni, Abê) et pour diriger les classes d'âge (Odjukru, Abê).

### *Les représentations des esclaves comme dangers*

Affectés d'une infirmité essentielle, les esclaves sont représentés en outre comme des dangers de plusieurs types.

Danger d'ordre esthétique: certains ingénus ou nés libres entendent préserver leurs trésors (pagnes, bijoux, or, ivoire, argent) du contact des esclaves, car s'ils ne les volent pas ou ne les abîment pas, ils pourraient les « salir » (Alladian).

Danger d'ordre alimentaire: les esclaves sont-ils malades? Les hommes libres voient en eux souvent des foyers de contamination ou de contagion. Les esclaves sont alors isolés, mangent dans des assiettes de terre et boivent dans des coupes séparées (Odjukru).

Danger d'ordre biologique: les sociétés qui entendent sauvegarder la pureté de leur sang ou l'identité de leur ethnie récusent l'union avec l'esclave. Les Kwadia stérilisent les esclaves hommes à cette fin, d'autres sociétés patrilinéaires récusent les unions entre esclaves et personnes libres pour se protéger soit contre les malformations congénitales (Bété, Gban, Abè), soit contre leur prétendue fécondité envahissante susceptible d'éliminer les lignées nobles.

Danger d'ordre éthique: une méchanceté essentielle est imputée aux esclaves. La haine, la jalousie, la propension à la sorcellerie en forment les composantes. Les dégâts faits aux instruments de travail, les détournements, la dilapidation des biens, les vols, les attentats illustreraient cette haine. Les tentatives de meurtre, les affronts faits aux maîtres, les suicides manifestent les formes de méchanceté et les formes d'opposition au système de l'esclavage.

Danger d'ordre environnemental: si les esclaves morts sont jetés dans des îles, abandonnés dans la nature, inhumés dans des fosses superficielles, c'est pour préserver la terre du contact de l'étranger, pour assurer à la population sa fécondité et sa croissance naturelles.

Comment expliquer et justifier tous ces faits de représentations?

### **Les théories qui expliquent et justifient ces représentations**

Deux théories expliquent et justifient ces représentations, l'une métaphysique et l'autre naturaliste.

#### *La théorie métaphysique du programme divin*

Trois mythes au moins apportent des arguments pour justifier la déchéance et l'infirmité absolue des esclaves.

Le mythe abê<sup>2</sup>, d'essence platonicienne, distingue entre deux vies et deux ordres : une vie antérieure d'ordre invisible et causal, où le destin des individus et des groupes est prédéterminé et programmé. La femme mariée, belle et riche ici-bas, ne jouit pas de la considération due à son sexe, à son statut, à sa richesse et à sa beauté parce que, dans l'au-delà, ses parents sont pauvres et vivent dans une hutte, et parce que sa richesse est un fait, signe de son maître et époux, *a fortiori* dans une société patrilinéaire, mais n'est pas fondée dans le droit d'essence métaphysique. De même que la vraie richesse appartient à celui qui a été prédestiné à être riche et l'accompagne jusque dans la mort, de même le pouvoir échoit au souverain prédestiné et lui reste attaché à sa mort. Ainsi l'« esclavitude » suit-elle celui qui a été voué à l'esclavage et l'accompagne-t-elle au pays des morts. Aussi la richesse de l'esclave, qui n'est pas fondée en réalité dans le droit à la richesse, n'est qu'un instrument et signe du maître, propriétaire de l'esclave.

Le mythe odjukru<sup>3</sup> confirme l'argument de la double vie et y ajoute l'argument de l'inégalité irréductible jusque dans la mort. Alors que dans une première ère de l'histoire du monde, le ciel abrite le cimetière des personnes libres et la terre celui des esclaves, dans la seconde ère, Dieu condamne les uns et les autres à être inhumés tous sur la terre, ce qui justifie, dans la logique de l'inégalité, l'espace dérisoire échu aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles aux esclaves.

Le troisième mythe<sup>4</sup>, qui ratifie l'argument de la double vie, assimile d'une part la déchéance servile à un accident funeste, sanction et rançon d'une vie antérieure de méchanceté, et, d'autre part, le trépas des immolés à un trépas expiatoire.

### *La théorie naturaliste de la substance qui détermine*

Cette théorie explique et justifie les dangers par divers arguments : la saleté corporelle, le sang et la semence maléfiques, l'âme noire et l'impureté.

Parce que la plupart des esclaves proviennent du Sahel ou de la savane, régions plus ou moins arides où l'eau est rare, et parce qu'ils font de longs trajets à pied avant d'atteindre leur destination définitive, les maîtres leur imputent à tort une saleté permanente comme si ces étrangers n'étaient pas

2. Révérend Pasteur Orsot Déci, Agboville, 3 avril 1975, 1988 : 663, chap. X, section I. Abidjan, Archives, 1975.

3. Joseph Adjéi Adu d'Aklodj-Agbaille à Mopoyem (Dabou), 13 février 1975, 1988 : 619, chap. IX, section I. Abidjan, Archives, 1975.

4. Eg Niamba Méléj et Niamba Memel Gbadjin (Dabou), 13 mars 1977, Essoh Gbél, Tiaha (Dabou), 13 juillet 1972, chap. IX, section II. Abidjan, Archives, 1977.

de même race qu'eux et comme si leur épiderme ne retrouvait pas la même propreté sous l'eau des mêmes fleuves qui, du nord, atteignent les lagunes et le littoral.

Si les esclaves malades sont représentés comme contagieux, quelle que soit la maladie qui les affecte, c'est parce que leur sang est considéré *a priori* comme maléfique sans que ce caractère maléfique soit précisément défini en nature.

Or, dans ce sang, deux sortes de semence sont également présumées hostiles à la pureté et à l'identité du sang des hommes libres. Une première semence détermine les malformations, voire les monstruosité des produits de la reproduction. Une autre semence, qui circule par les femmes principalement, est de nature à assurer une fécondité propre à submerger de ses fruits la population des hommes libres. Mais, dangers corporels sous les différentes formes déjà indiquées, les esclaves constituent aussi des dangers spirituels au sens sociobiologique. En effet, parce que ces étrangers dont les maîtres ignorent les langues paraissent insondables, leur âme, dont le siège matériel se confond avec le ventre, le cœur ou le foie, est estimée noire et abrite la méchanceté sous toutes ses formes.

Enfin, l'esclave mort porte dans son corps et dans son esprit une impureté essentielle néfaste à la terre étrangère qui l'a accueilli. Cette impureté explique les divers traitements infligés au cadavre : abandon dans la nature ici, suspension dans les contreforts des grands arbres là, inhumation dans des sépultures superficielles ailleurs.

### **L'histoire postesclavage comme une histoire régressive des sociétés et des cultures**

Du point de vue de la mentalité esclavagiste et négrière, l'après-esclavage, qui ouvre en même temps que l'ère de la démocratie moderne le temps du mélange biologique, sociologique et moral, est un temps de dégradation des sociétés et des cultures. Ce temps de bâtardise viole l'identité du monde, l'unité de l'homme, la hiérarchie traditionnelle des classes sociales. Le poète guro Goré Bi Nangoné décrit les principaux caractères de cette société<sup>5</sup>. D'abord, les descendants d'esclaves sont marqués d'une hérédité psychologique et morale de querelleurs, de procéduriers, de menteurs et de couards. Ensuite, dans la nouvelle société, ils occupent la classe dominante ayant acquis savoir, richesse et pouvoir et ayant épousé les filles des maîtres. Enfin,

5. Goré Bi Nangoné, traduction de A. Deluz, groupe Bron (Bouaflé), 1988, 670-671, chap. X, section II. Abidjan, Archives.

la nouvelle société apparaît comme une société pathogène dont toutes les maladies sont attribuées à une pathologie indéterminée : maladies culturelles liées à la transgression des interdits de la religion africaine, maladies sociales dérivées du métissage, maladies de la civilisation industrielle nées des nouveaux rapports de production, des nouveaux genres de vie et des nouvelles mœurs.

Telles sont les données de l'idéologie que les acteurs sociaux en compétition avec les descendants d'esclaves utilisent comme armes symboliques pour honnir, discréditer et déstabiliser leurs rivaux.

Dans les représentations de l'esclavage et de la traite négrière, culture et nature, deux aspects de la vie humaine, ont joué deux rôles : un rôle positif en tant que les faits s'y constituent en réalité, un rôle idéologique où l'interprétation se déploie comme théorie ou prétention à la théorie. Les sociétés africaines de type lignager, en se représentant l'esclavage et la traite comme des déchéances, en se représentant la déchéance comme infirmité et les esclaves comme des dangers sous plusieurs rapports, ont conféré un contenu psychosociologique à l'histoire ; mais en expliquant et en justifiant ces faits de représentation par une construction non scientifique, elles n'ont quitté le domaine de la représentation qu'en intention, de façon imaginaire, elles n'ont fait que de l'idéologie théorique. Dans cette idéologie, les descendants d'hommes libres trouvent, à tort, une ressource politique pour combattre, mais sans lendemain, la démocratie.

# Regard chrétien sur l'esclavage et la traite négrière : l'action des papes au XIX<sup>e</sup> siècle

par Alphonse Quenum\*

Il paraît toujours important de montrer, dès le début de toute réflexion sur l'esclavage et la traite négrière, la différence qui existe entre les deux phénomènes pour mieux situer leur évolution. En outre, la traite négrière soulève facilement des passions qui en obstruent le champ d'analyse. Ici, nous voulons simplement en aborder un aspect chrétien : l'action pontificale au XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'analyser les raisons morales et spirituelles qui ont joué en faveur de cette action et de son évolution.

Dans cette perspective, il conviendrait d'évoquer la situation antérieure au XIX<sup>e</sup> siècle pour bien situer les données du changement. Car c'est à partir de ce siècle que le phénomène est vraiment dénoncé comme moralement inacceptable. Quatre pontificats sont concernés par notre analyse : Pie VII, Grégoire XVI, Pie IX, qui ne touche d'ailleurs qu'indirectement le problème, et Léon XIII. Nous indiquerons leurs diverses formes d'interventions et leurs motivations.

## La portée des interventions pontificales avant le XIX<sup>e</sup> siècle

L'Église n'a pas pu ou su avoir une position morale claire et constante à l'égard du phénomène social de longue durée que fut l'esclavage. De ce fait, elle fut encore moins à l'aise pour prendre position contre le type d'esclavage particulier que fut la traite négrière. Les décisions pontificales qui sont une expression du magistère de l'Église se nourrissent habituellement aux sources bibliques, terreau moral de la vie de l'Église et des réflexions des penseurs chrétiens.

\* Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO), Abidjan (Côte d'Ivoire).

En ce qui concerne les sources bibliques, on y trouve la pratique de l'esclavage comme un fait social normal contre lequel il n'y a pas de contestation, surtout dans l'Ancien Testament. La morale du Nouveau Testament invite sans cesse l'esclave à une religieuse soumission à son maître. Même la fameuse lettre de saint Paul à Philémon contourne la situation de l'esclave Onésime. Il l'a subvertie indirectement, il est vrai, en demandant à Philémon de le traiter comme un frère.

Les théologiens des temps apostoliques, c'est-à-dire les Pères de l'Église ainsi que les théologiens médiévaux et modernes, n'ont pas su, pour la plupart, se démarquer de la tradition dans ce domaine. Saint Augustin, dont l'influence sur la théologie occidentale latine est grande, considère l'esclavage comme la conséquence du péché. Le grand docteur angélique, saint Thomas d'Acquin, héritier de la tradition aristotélicienne, admet l'esclavage à certaines conditions.

On connaît une lettre de Pie II, du 7 octobre 1462, pendant la traite portugaise en direction de l'Europe, qui dénonce ce trafic comme un grand crime et ordonne aux évêques de frapper de sanctions ecclésiastiques ceux qui la pratiquent<sup>1</sup>. Ce fut une décision sans grande portée.

L'État pontifical possède lui-même des esclaves jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle. De ce fait, apparaissent des attitudes contradictoires. Le pape Paul III, auteur de la bulle *Sublimi Deus* (1537) qui interdit l'esclavage des Indiens d'Amérique et de tous les nouveaux peuples païens découverts, autorise pourtant, par un bref de 1548, la possession et l'achat d'esclaves dans ses États « pour l'utilité publique et le bien de tous ceux qui en achèteront ou en ont acheté<sup>2</sup> ».

En réalité, la possession d'une main-d'œuvre servile ne fut jamais spontanément perçue comme incompatible avec la foi, même si, dans l'Europe chrétienne, le baptême s'accompagnait, en principe, de l'affranchissement de l'esclave. La vraie servitude, héritée en partie de la théologie morale paulinienne, ce n'est pas celle de la condition sociale mais celle du péché.

Il faut convenir, d'une manière générale, que l'esclavage était une chose tolérée, admise par l'Église tantôt comme un moindre mal, tantôt comme le fruit exécrable du péché. Mais presque jamais l'esclavage ne fut ouvertement combattu comme un mal avant les révolutions modernes. Cela pourrait expliquer pourquoi, avant le grand mouvement de conquête et de colo-

1. Philippe Levillan (dir. publ.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, article « Esclavage ».

2. *Ibid.*

nisation lancé par l'Europe et ses navigateurs, il n'y eut que très peu d'actions directes des papes contre l'esclavage. Il en fut également de même jusqu'à la naissance de la philosophie philanthropique des droits de l'homme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Sur ce fond général, le cas particulier du trafic négrier pouvait difficilement connaître un meilleur sort, surtout si la couleur de la peau des Africains, achetés et vendus, devait apporter un surcroît de raisons pour justifier leur condition.

Épisodiquement, il y eut des instructions pontificales ou de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide contre l'esclavage des Indiens. Ainsi donc, Urbain VIII, dans sa lettre du 22 avril 1639 (adressée au représentant du Saint-Siège au Portugal), condamna l'esclavage en menaçant d'excommunication tous ceux qui le pratiquaient<sup>3</sup>. Le 22 décembre 1741, par la constitution apostolique *Immensa*, le pape Benoît XVI condamna l'esclavage.

Mais avant le XIX<sup>e</sup> siècle, en dehors de la prise de position de Pie II, antérieure à la découverte du Nouveau Monde, il n'y eut rien de vraiment explicite contre le tragique destin des Noirs, considérés comme « les enfants maudits de Cham ». Pourtant, pour de multiples raisons, la traite négrière ne pouvait être assimilée au traditionnel esclavage. Ce n'est donc que dans la mouvance anti-esclavagiste militante des philanthropes que les papes ont commencé à assumer leur responsabilité pastorale sans équivoque à l'égard de l'Odyssée noire.

### L'action pontificale au XIX<sup>e</sup> siècle

Les souverains pontifes ont d'abord essayé d'insérer leur action dans le mouvement diplomatique européen où les jeux d'intérêts de divers ordres en discutaient aux raisons morales. Il n'est pas toujours facile de démêler les uns des autres, le pouvoir pontifical lui-même étant alors obligé d'inscrire son action dans la dynamique subtile des rapports de force et des alliances fondées sur des concessions. Les prises de position pontificales, en faveur des Noirs et contre la traite et l'esclavage, sont devenues ascendantes et de plus en plus claires. Mais d'autres facteurs poussaient déjà le phénomène au déclin.

Le premier pape dont l'action marque l'ouverture à cette nouvelle orientation, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, est Pie VII. Celui-ci, dans une lettre

3. L. Conti, « L'Église catholique et la traite négrière », dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1985, p. 274.



adressée le 20 septembre 1814 au roi de France, écrivait en des termes de désaveu ce qui suit : « Pour bien se situer dans le sens des obligations morales [...] la conscience religieuse nous y pousse ; c'est elle, en effet, qui condamne et réproouve ce commerce ignoble par lequel les Noirs, non comme des hommes mais simplement comme des choses vivantes, sont pris, achetés, vendus et pressurés jusqu'à la mort par des travaux très durs pour une vie déjà bien misérable. C'est pourquoi, parmi les biens les plus importants que la conscience religieuse la plus sacrée ait apportés sur Terre, il faut compter le bienfait de l'abrogation par tous, pour une large part, de l'esclavage ou celui de sa pratique adoucie<sup>4</sup>. »

Dans cette même lettre, le pape Pie VII s'adressait aux ecclésiastiques et laïcs en ces termes : « Et nous interdisons à tout ecclésiastique ou laïque d'oser soutenir comme permis, sous quelque prétexte que ce soit, ce commerce des Noirs, ou de prêcher ou d'enseigner en public ou en particulier, de manière ou d'autre, quelque chose de contraire à cette lettre apostolique<sup>5</sup>. »

Pie VII écrivait dans le même sens aux gouvernements d'Espagne, du Portugal et du Brésil. En 1823, dans une lettre au roi du Portugal, il insista sur la nécessité d'abolir l'esclavage dans son empire colonial : « Le pape regrette que ce commerce des Noirs, qu'il croyait avoir cessé, soit encore exercé dans certaines régions et de façon même plus cruelle. Il implore et supplie le roi du Portugal, [...] qu'il mette en œuvre toute son autorité et sa sagesse pour extirper cette honte, impie et abominable<sup>6</sup>. »

Un analyste ecclésiastique a fait remarquer aussi, dans une communication, que par l'intermédiaire de son représentant, le brillant diplomate, le cardinal Consalvi, Pie VII aurait contribué à obtenir, au Congrès de Vienne (1814-1815), l'abolition de l'esclavage. Il n'y a pas de texte justifiant cette affirmation. De plus, certains historiens tentent de limiter les dispositions évoquées plus haut en affirmant qu'elles sont les résultats de concessions faites à la Chancellerie britannique, de plus en plus exigeante, afin d'obtenir son soutien dans la restauration des États pontificaux. Quoi qu'il en soit, on peut constater que le commerce négrier commence de nouveau à être stigmatisé comme une ignominie, comme l'attestent les textes cités.

C'est avec le pape Grégoire XVI que nous avons, à notre avis, la condamnation la plus ferme, dans la forme et dans le fond, du trafic des

4. *Ibid.*

5. *Ibid.* p. 274-275.

6. *Ibid.*

Noirs et de l'esclavage des Indiens. Dans le bref *In supremo apostolatus fastigio*, de décembre 1839, il confirme tout ce qui a été dit par ses prédécesseurs à propos du honteux commerce des Indiens et des Noirs. Grégoire VII fait, pour ainsi dire, le point historique de la question, en citant les interventions pontificales dans l'ordre suivant : Clément I<sup>er</sup>, Paul III, Urbain VIII, Benoît XIV, Pie II — considéré comme un ancêtre en la matière puisque son action, antérieure au commerce triangulaire, concernait l'Empire lusitanien de la Guinée — et Pie VII, dont il reproduit textuellement les dispositions de 1814.

Aucune des prises de position antérieures n'avait abordé aussi clairement et aussi fermement le problème du commerce négrier. La visée est ici bien claire et explicite. Le mot « Nègre » est utilisé neuf fois, parfois à côté des Indiens, mais sept fois il s'agit de *Negritarum commercium*, du commerce des Noirs. Grégoire XVI stigmatise la nature inhumaine du phénomène. Il le qualifie de « commerce inhumain, inique, pernicieux, dégradant, qui doit complètement disparaître entre chrétiens<sup>7</sup> ». Il culpabilise donc ainsi les chrétiens qui l'ont pratiqué et le pratiquaient encore.

Le professeur Serge Daget, de regrettée mémoire et à qui nous devons beaucoup pour nos recherches sur la traite négrière atlantique grâce à son souci de rigueur et à son soutien moral, a développé une thèse à propos de la position de Grégoire XVI. Il affirme, comme pour Pie VII, que son attitude serait due à l'influence de l'abolitionnisme international et à la pression britannique<sup>8</sup>. Nous avons cherché en vain dans diverses archives de quoi confirmer sa thèse. Nous pensons plutôt que c'est l'antimodernisme de Grégoire XVI qui le voue aux gémonies dans l'historiographie européenne et explique cette sévérité et cette partialité de jugement à son endroit, au moins pour ce qui concerne la traite négrière.

Quand on prend en compte les antécédents de ce pape, une tout autre explication s'offre à l'analyse historique. Avant de devenir pape sous le nom de Grégoire XVI, le cardinal Capellari fut préfet de la Congrégation de Propaganda Fide, en 1826. Il fut plutôt novateur à la tête de ce dicastère où il donna une nouvelle impulsion aux missions qui étaient en léthargie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Il poussa son dicastère à contourner les droits du *padroado* qui entravait la mission de l'Église. Il créa de nouvelles circons-

7. *Colección de bullas, breves y otros documentos...* por ELL P. Javier Hernaez, Bruxelles, 1679, tomo I; tratado 2, sección quinta, p. 114-116. Paris, Letouzet, 1956.

8. « Grégoire XVI », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, fascicule 125, col. 1445-1446.

criptions et favorisa leurs contacts directs avec Rome. Grégoire XVI était donc bien informé sur les méfaits de la traite négrière et pouvait prendre une décision tout à fait personnelle sur la question. Le choix de son nom de pontificat indique d'ailleurs son souci de poursuivre l'action de Grégoire XV, fondateur de ce dicastère.

On peut cependant constater que les esclavagistes américains, soutenus par quelques évêques, se félicitèrent du fait que le pape Grégoire XVI ait condamné la traite négrière en 1839 mais non l'institution de l'esclavage domestique telle qu'elle se pratiquait dans les États du Sud des États-Unis<sup>9</sup>.

Par ailleurs, la condamnation de Grégoire XVI, pas plus que celle de ses prédécesseurs, n'a mis fin au trafic négrier qui se poursuivait en direction du Brésil, de Cuba et des États-Unis. C'est sans doute cette persistance du phénomène qui explique la publication des lettres de Léon XIII, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le pape Pie IX n'intervint pas directement dans la question de l'esclavage et de la traite. Mais à l'occasion de la béatification du jésuite catalan Pierre Claver, qui avait ajouté à ses vœux de profès celui de servir Dieu, sa vie durant, dans la personne des esclaves, Pie XI affirma son point de vue pastoral sur la question, en 1851. Il flétrit ces trafiquants «qui, dans leur suprême scélératesse, avaient pour coutume d'échanger contre de l'or la vie des hommes<sup>10</sup>».

La lettre de Léon XIII, *In Plurimis*, du 5 mai 1888, est adressée aux évêques du Brésil. La première remarque à faire à propos de cette lettre, c'est que son existence indique qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré les multiples abolitions, la traite négrière et l'esclavage se pratiquaient encore. Ici, le théâtre majeur est le Brésil. Cette lettre solennelle est le résultat des démarches entreprises par l'empereur et son entourage auprès du souverain pontife, dans le cadre de l'émancipation finale de tous les esclaves au Brésil. Elle se situe aussi dans le cadre du mouvement abolitionniste, organisé avec beaucoup de publicité et l'élan patriotique que l'on sait par le cardinal Lavignerie, fondateur des Missionnaires d'Afrique connus sous le nom des Pères blancs.

C'est pourquoi le document de Léon XIII aborde tous les aspects historiques et géographiques du commerce négrier. Il utilise encore le vieux nom d'Éthiopie pour désigner le continent noir. Il parle de «trafic d'esclaves

9. S. Daget, «Model of the French abolitionist movement and its variations», dans *Anti-Slavery, religion and reform: essays in memory of Roger Anstey*, ed. Christine Prolt and Seymour Drescher, Folkstone, William Dawson, 1980, p. 64-79.

10. Bullarium Soc. Jesu. 1894, p. 369.

amenés d'Éthiopie, ce qui fut, plus tard, désigné sous le nom de traite des Noirs et s'étendit sur une large partie de ces colonies». Le pape estime que «si l'ignoble traite d'êtres humains a réellement cessé sur la mer, elle n'est que trop largement pratiquée sur terre et avec trop de barbarie, notamment dans certaines contrées d'Afrique<sup>11</sup>». Léon XIII rappelle lui aussi tout ce que les papes avaient fait et dit contre la traite des esclaves. Il implore avec insistance tous ceux qui ont des responsabilités politiques, civiles et religieuses de tout mettre en œuvre pour déraciner toutes sortes d'esclavage, anciennes et modernes.

Ce qui caractérise la lettre de Léon XIII, c'est son caractère apparemment conclusif à l'égard de l'esclavage et de la traite qui se poursuivaient encore, mais dans laquelle les pays européens de tradition chrétienne n'étaient plus directement impliqués. La lettre embrasse toutes les routes africaines de l'esclavage et de la traite: le mouvement atlantique, transsaharien et même celui de l'océan Indien dont on parle peu.

### Une clarification

Parler de l'esclavage ce n'est pas forcément parler de la traite qui le suppose en amont et en aval. Mais parler de la traite c'est aborder un type d'esclavage unique dans l'histoire de l'humanité. C'est pourquoi tous ceux qui pensent que «la mémoire est la santé du monde» ne se consolent pas que la conscience collective de ceux qui font l'opinion dans le monde ait eu tendance à occulter ce drame de l'histoire du genre humain. Opter pour le silence, c'est oublier que l'univers en porte les stigmates et que, s'il ne sert à rien de mettre le doigt dans la plaie, il demeure d'actualité d'éveiller les consciences pour conjurer les causes récurrentes de l'esclavage et soigner les effets rémanents de la traite.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique a eu, de toute évidence, du mal à intervenir de façon claire contre la traite parce que sa théologie morale à propos du phénomène social qu'est l'esclavage ne sut pas trouver un fondement autonome. La tutelle philosophique aristotélicienne poussait à maintenir que la servitude n'est autre chose que la condition nécessaire de la nature. La Bible n'offre pas *a priori* d'appuis sans ambiguïté, chacun y puisant ce qui est utile à ses fins. Pour les Pères de l'Église, c'était la rançon du péché et la vraie servitude n'est pas sociale mais morale.

11. A. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique, du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup>*, Paris, Karthala, 1993, p. 240-241.

On comprend alors que toutes les lettres apostoliques évoquées dans ce texte n'aient utilisé que très peu des arguments scripturaires. La Bible n'y est presque pas citée. Il n'y a que des qualificatifs de type moral, comme inhumain, ignominieux, indigne, honteux, ignoble pour stigmatiser le mal et manifester la portée de la réprobation.

La casuistique sophistiquée élaborée à partir de la distinction entre traite légitime et illégitime pouvait difficilement favoriser une vision claire des implications morales qui découlent du trafic négrier. La traite est admise si les Noirs sont vendus aux chrétiens alors qu'ils étaient déjà captifs pour des causes légitimes (guerre juste, condamnation pour un crime grave). Elle est illégitime si elle concerne les Noirs mis en servitude pour alimenter ce commerce. Comment vérifier les circonstances et les motifs de l'asservissement du Nègre vendu à des milliers de kilomètres? Le raisonnement théologico-juridique de la première hypothèse ne pouvait qu'ouvrir la porte à une justification à tout le trafic. Pour le reste, s'il est encore vraiment besoin d'une justification, il suffirait aux négriers d'affirmer qu'ils avaient acheté « de bonne foi » des Noirs déjà esclaves en Afrique, à qui ils offraient la chance d'accéder au baptême et au salut dans les colonies catholiques.

À partir du Congrès de Vienne, c'est-à-dire à partir de 1814-1815, on peut affirmer que la cause de la traite négrière est définitivement du terrain vague du non-dit ou du terrain incertain du dit à moitié. L'Église catholique, par la bouche des souverains pontifes, la combat alors comme un mal social sur la base d'une argumentation morale et chrétienne. Les appels à l'amour de l'Évangile apparaissent ici comme des impératifs catégoriques non aménageables. Les distinctions des casuistes disparaissent du champ des arguments.

Un siècle après la lettre de Léon XIII, la démarche de repentance dont Jean-Paul II s'est fait le héraut lors de ses voyages au Cameroun (1985), au Sénégal en visitant la Maison des esclaves à Gorée, lieu symbolique de la traite (1992), et à Saint-Domingue (1992) pourrait être lue comme un acte de foi qui ne dédouane personne mais réveille la conscience de tous. « Ces hommes et ces femmes ont été victimes d'un honteux commerce, auquel ont pris part des personnes baptisées mais qui n'ont pas vécu leur foi. Comment oublier les énormes souffrances infligées, au mépris des droits humains les plus élémentaires, aux populations déportées du continent africain<sup>12?</sup> »

12. *Documentation catholique*, 1992, n° 2047, p. 325.

Nous sommes de ceux qui pensent qu'il faut sortir de la logique de la seule mémoire accusatrice pour situer à sa juste place la mémoire-aveu qui permet à chacun d'assumer ses responsabilités sans faux-fuyants. C'est à ce niveau que toute l'humanité va reconquérir sa dignité. Les vraies victimes l'attendent plus qu'on ne le pense.

# De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture

par Jean-Claude Girardin\*\*

« Il existe une terre haïtienne, un peuple haïtien, mais pas encore une nation haïtienne. Ensemble nous devons la bâtir, en même temps que l'État de droit. »

Jean-Bertrand Aristide<sup>1</sup>

« Ce n'est qu'à la fin du régime de Jean-Claude Duvalier qu'on assistera de la part des paysans haïtiens à une quête résolue et massive de citoyenneté, de participation effective à la formation de la loi, c'est-à-dire, tout simplement, d'exigence de liberté politique. Comme si, deux siècles après 1789, il s'agissait d'accomplir effectivement la Révolution. »

Jacky Dahomay<sup>2</sup>

Des festivités parisiennes du bicentenaire de la Révolution française à celles, sévillanes, du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, la décennie qui s'achève ne s'est pas montrée avare de commémorations en tous genres. Inaugurée sous le signe de l'exclusion des protestants avec les manifestations discrètes du tricentenaire de la révocation de l'édit de Nantes

\*. Docteur en histoire sociale, a enseigné à l'Université Paris-VIII et collabore à la revue *Les temps modernes*.

1. *Le Monde*, 26 juillet 1995.

2. Philosophe. Intervention au colloque des 3, 4 et 5 février 1994, *Les abolitions de l'esclavage, de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Textes réunis et présentés par Marcel Dorigny, Université de Paris-VIII Saint-Denis, Paris, PUV/Éditions UNESCO, 1995, 415 p.

(1685), elle s'est achevée dans la joie des fêtes du cinquantenaire de la Libération mais aussi dans la nuit des plaies mal refermées de la déportation et de la guerre totale.

En marge de ce champ commémoratif, l'année 1985, plus discrètement encore, nous a remémoré une face beaucoup plus refoulée de notre histoire, celle du tricentenaire de la publication du Code noir, ce codicille colbertien qui devait structurer pour près de deux siècles les rapports sociaux esclavagistes dans les colonies françaises des Amériques. Cela dit, dans le pays où, à juste titre, on célèbre 1848 et l'abolition de l'esclavage dans le souvenir de Schoelcher, relevons qu'on s'était peu inquiété jusqu'ici qu'on eût pu y légiférer sous le règne de Louis XIV sur l'esclavage, en vigueur dans les « îles à sucre », alors qu'à cette époque toutes les personnes étaient franches au royaume de France et que le baptême valait affranchissement pour tout esclave qui posait le pied sur son sol, du moins en principe. Quoi qu'il en soit, le Code noir, si on l'avait oublié, c'est peut-être aussi qu'il appartenait aux secrets de famille qui, comme chacun sait, doivent rester bien gardés<sup>3</sup>. Toujours est-il que, texte charnière inséré entre commerce triangulaire, profits mercantiles et rivalités coloniales françaises et espagnoles, le Code noir, rappelons-le, devait rester la pièce maîtresse, avec l'Exclusif (le monopole du commerce avec les îles), qui allait verrouiller pour près de deux siècles le dispositif colonial français après que l'État colbertien eut pris les choses en main, à la suite des années d'amateurisme de la flibuste, de l'interlope et de l'échec relatif des premières compagnies commerciales à normaliser la vie sociale dans les îles d'Amérique.

### Code noir et abolition de l'esclavage

C'est parce qu'il ne régleme pas seulement le quotidien des seuls esclaves et les obligations des maîtres à leur égard mais qu'il se propose de fonder des sociétés coloniales que le Code noir se présente sous la forme régalienn d'un édit de soixante articles et sous les auspices de la religion, de la famille et de la justice. S'il assigne juridiquement à l'esclave un espace de relégation, c'est pour « humaniser » sa condition d'homme productif, organiser et régler les conditions de reproduction d'une vie tout entière tournée vers le

3. Du côté de l'histoire universitaire, il a fallu attendre la publication, en 1988, des actes du colloque de Nantes (1985) consacré à la traite et à l'esclavage, publié sous la direction de Serge Daget, pour en lire une première analyse, égarée au milieu de cent treize interventions, sous la plume de Philippe Hesse, p. 185 à 191, dans *Esclavage et traite des Noirs*, t. 1, *Du V<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle* et t. 2, *Du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan/Société française d'outremer, 1988.



travail, du baptême à l'enterrement chrétien, en réservant à son maître les prérogatives romaines de son affranchissement. Cela dit, comme si tout le potentiel raciste s'était résorbé dans l'apposition du titre, on ne rencontre dans le Code noir que des hommes libres et des esclaves, les qualificatifs blancs et noirs étant absents du texte et le substantif « Nègre<sup>4</sup> » n'y figurant que seulement six fois en soixante articles. De ce point de vue, le Code noir est un texte conforme à sa destination de législation esclavagiste, mais il est tout autant un texte en trompe l'œil qui organise la servitude en occultant son principe raciste de constitution, sa rédaction ayant mobilisé assurément toutes les ressources de la casuistique et de l'art juridique pour en distraire les rapports de domination absolus qu'il implique en fait et conjurer la violence ainsi imposée à la race noire. Après le laxisme des premières décennies de la colonisation qui ont vu se multiplier toutes les variantes de « Noirs libres » et « d'hommes libres de couleur » (en Guadeloupe et en Martinique surtout), il faut mettre de l'ordre en ce qui concerne les mariages (articles 9 à 13), après les viols, les concubinages qui ont peuplé les îles de métis, mulâtres, quarterons et mamelouks, et autres avatars des unions coloniales qui viennent perturber les représentations simplistes d'un monde colonial en noir et blanc. Pour le reste, n'étaient les articles 33 à 42 qui marquent dans le registre de l'horreur les limites que l'esclave ne doit pas franchir et qui déplacent les prérogatives du *jus vitae necisque* du maître vers les officiers de justice<sup>5</sup>, le Code noir, dans la manière qu'il a de distribuer les droits et obligations de chacun, n'est rien moins que transparent. Il demande à être lu entre les lignes et requiert surtout une analyse contextualisée pour prendre toute sa portée et tout son sens historique. Cette analyse, inexistante jusqu'à une date récente, ne semblait pas manquer pourtant à notre compréhension du phénomène colonial esclavagiste.

En fait, elle ne manquait à personne, d'abord parce que le texte original, n'étant pas accessible au tout-venant, restait méconnu ; aussi sa réédi-

4. Dans le regard occidental raciste des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le mot Nègre désigne de fait une appartenance naturalisante à l'espèce humaine dont l'humanité est problématique parce qu'exclue de fait de l'espace du droit naturel. Dans l'ordre esclavagiste, le Nègre est un « bien meuble » (voir art. 7 et 44 du Code noir) qui, dans l'état de servitude qui est le sien, ne jouit pas de la liberté naturelle et reste en attente d'une « liberté acquise » qui lui viendra du dehors par son affranchissement éventuel.

5. Citons, pour faire bonne mesure, l'article 38 : « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'autre épaule ; et la troisième fois il sera puni de mort. »

tion, inattendue, tardive, en 1987 seulement, dûment commentée et préfacée par le philosophe Louis Sala-Molins, devait briser un tabou. En l'inscrivant dans une réflexion globale, transhistorique sur la traite et l'esclavage, L. Sala-Molins, et ce n'est pas là son moindre mérite, arrachait le texte aux ornières d'une histoire franco-française de l'esclavage, histoire longtemps enfouie, pour le verser à la mémoire résistante des Africains déportés comme l'acte de (re)naissance de leur histoire écrite en termes de servitude<sup>6</sup>.

À côté de cette réédition bienvenue et à l'occasion des manifestations du bicentenaire (retenons ici l'exposition de Nantes en 1993, « Les anneaux de la mémoire »), à l'initiative de l'UNESCO et des Universités Antilles/Guyane et Paris-VIII, des colloques ont été consacrés comme il se doit aux problèmes posés par les abolitions de l'esclavage<sup>7</sup>. Dans ces diverses manifestations universitaires, quand on a fait référence au Code noir, c'est généralement comme à un texte daté et si ses effets à long terme n'ont pas été réexaminés dans la perspective abolitionniste dans laquelle se situaient les auteurs, c'est que la cause était entendue et que le Code noir n'avait plus rien à dire de nouveau ; et ajoutons qu'on n'y a pas précisément rendu hommage au travail pionnier de Sala-Molins. Dans les interventions introductives par contre, on est revenu tout naturellement sur le XVIII<sup>e</sup> siècle, sur l'idéologie des Lumières pour séparer le bon grain de l'ivraie entre anti-esclavagistes et pro-esclavagistes. Brissot, Grégoire, Condorcet et la Société des amis des Noirs luttant pour l'abolition de la traite d'un côté, Barnave, Maury, Lambeth et le Club de Massiac porte-parole du lobby colonial de l'autre. De la relative cohérence des luttes pour les droits civiques des « libres de couleur » à la complexité des rapports de force sur les divers terrains coloniaux, les différents intervenants de ces colloques ont éclairé le processus révolutionnaire lui-même parce qu'il fallait prendre en compte le problème colonial et cette révolution anti-esclavagiste qui lui arrivait des Antilles avec ses exigences propres.

L'approche de cette histoire, inscrite dans un contexte international complexe, s'est renouvelée considérablement et des événements de portée symbolique aussi forte que l'abolition de l'esclavage et longtemps négligés par les historiens ont été réexaminés non seulement dans la phase exaltante

6. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, 292 p.

7. *Esclavage. Colonisation. Libérations nationales de 1789 à nos jours* (colloque tenu les 24, 25 et 26 février 1989, à l'Université Paris-VIII Saint-Denis), Paris, L'Harmattan, 1990, 353 p. Dans le cadre du projet UNESCO, « La route de l'esclave », *Les abolitions de l'esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, op. cit.

des années qui en décidèrent mais aussi dans le cadre des politiques coloniales du Directoire et du Consulat qui suivirent, et qui conduisirent à l'épilogue sordide de cette « farce grandiose » (Césaire), le rétablissement de la servitude par Bonaparte. Dans un esprit d'ouverture pluridisciplinaire, la parole a été donnée à des non-historiens et à des chercheurs engagés à la sensibilité anticolonialiste à vif. Pensons ici tout d'abord à Yves Benot et à ses travaux couvrant toute la période révolutionnaire, avec les deux livres importants qu'il a consacrés aux « vieilles colonies » et à la naissance du premier empire colonial français.

Dans un premier essai au titre annonciateur d'émancipation, *La Révolution française et la fin des colonies*, l'auteur nous conduit au cœur du débat, à partir des libelles anti-esclavagistes et des écrits anticolonialistes jusqu'aux luttes telles qu'elles s'enchaînent aux Antilles avec les revendications autonomistes des planteurs contre le « despotisme ministériel », celles des mulâtres pour leurs droits civiques et, enfin, celles des esclaves pour leur liberté. Naturellement, les antagonismes politiques et idéologiques qui se développent sur place entrent en interaction avec les événements métropolitains, dans un climat de rumeurs et de manipulations de toutes sortes facilitées par l'éloignement et qui entrent en résonance avec les joutes parlementaires des représentants des camps opposés qui s'affairent à Paris. De la Constituante à la Convention, par trois fois, le débat colonial investit les assemblées parisiennes jusqu'à la scène finale du 16 pluviôse an II (4 février 1794), fondatrice de la « liberté générale » qui sonnera pour un temps le glas des aristocraties de l'épiderme.

Avec son second essai, *La démence coloniale sous Napoléon*<sup>8</sup>, s'ouvrant sur le rétablissement de l'esclavage par le Premier consul le 30 floréal an X (20 mai 1802), une page se tourne définitivement et Yves Benot nous rappelle les moyens et la sauvagerie des méthodes mises en œuvre pour rétablir la servitude en Guadeloupe et en Guyane, moyens et méthodes qui se révéleront inefficaces pour reconquérir Saint-Domingue. Après ce gâchis, l'auteur nous dresse, en même temps que le tableau nouveau de l'expansion coloniale sous l'Empire, celui des défaites du mouvement de résistance à l'esclavage pour nous introduire aux prémisses d'un autre débat, fondé sur la science celui-là et opposant cette fois les théories naissantes de la race à celles des tenants de l'unité de l'espèce humaine ; débat encore abstrait avant que les événements de la fin du siècle viennent lui donner une pleine

8. Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1989, 273 p. ; *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris, La Découverte, 1992, 407 p.

efficacité raciste. Dans l'attente d'une lente remontée des luttes anti-esclavagistes sous la Restauration, et dans un dernier adieu à l'infatigable abbé Grégoire poursuivant sa lutte pour l'émancipation des Noirs commencée en 1789, Yves Benot nous conduit au seuil des années 1830 à la rencontre de l'action de Schœlcher dont la pugnacité imposera la sortie définitive de l'esclavage sous la Seconde République, le 27 avril 1848.

Cela dit, au terme de cet accouchement difficile dans lequel il ne faudrait pas sous-estimer la pression des ultimes insurrections d'esclaves en mai 1848 en Guadeloupe et en Martinique avant que la « bonne nouvelle » de l'abolition ne soit connue aux îles, si l'on commence à voir plus clair dans le processus historique de l'abolition désormais finalisé, daté et proclamé à la face du monde, on n'en est pas quitte pour autant avec la compréhension de l'esclavage et du colonialisme qui nous semblent toujours s'inscrire au débit de notre histoire sans pouvoir être portés, sinon de façon formelle, au crédit d'une histoire qui serait celle de l'autre, c'est-à-dire celle des anciens esclaves<sup>9</sup>.

Même quand on salue l'indépendance d'Haïti et sa valeur de symbole pour les peuples afro-américains, c'est pour lui donner congé bientôt en dirigeant le regard vers l'autre abolition, celle de 1848 qui ouvre la voie, elle, à une assimilation citoyenne dans un cadre encore colonial, celui de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane. Cette résolution gallo-centriste de ce qui a échoué avec Haïti, on la portera alors naturellement au crédit de l'idée républicaine retrouvée pour opposer la république émancipatrice à l'empire réactionnaire sans questionner plus avant le sens de cette abolition pour les esclaves. L'histoire ayant tranché, les schémas esclavagistes/colonialistes dans lesquels on l'aura pensée s'accompliront, au décalage chronologique près, dans l'alternative indépendance ou assimilation, c'est-à-dire dans le divorce d'une société et d'un État inventé dans les pires conditions en Haïti d'un côté ou, de l'autre, en Guyane, Guadeloupe, Martinique, dans un statut assumé dans la contradiction d'un contrat colonial émancipateur mais aliénant, proposé en termes de citoyenneté. Devant ce renvoi dos à dos, si l'on ne peut recoller les morceaux d'une histoire déchirée, on peut à tout le moins prendre les risques d'une reprise critique

9. À l'exception notoire de Jacky Dahomay qui développe en termes de « révolution anti-esclavagiste » la perspective esquissée par Aimé Césaire dans son livre sur Toussaint Louverture; voir l'intervention de J. Dahomay, « L'esclave et le droit : les légitimations d'une insurrection », *Les abolitions de l'esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher, 1793, 1794, 1848, op. cit.*, p. 33 à 47.

de la réflexion historique dans la mesure où, derrière l'intérêt marqué pour les abolitions françaises de l'esclavage, certaines questions que nous essaierons de poser dans ce texte ont du mal à rester masquées plus longtemps.

Dans ces chemins divergents d'une même histoire, dans les non-dits d'une bonne conscience abolitionniste, nous voulons voir la trace dans l'historiographie d'un impensé, celui du racisme, non pas parce que celui-ci serait absent de cette histoire coloniale ou qu'il y serait sous-estimé mais parce qu'il n'y fonctionne pas tant pour lui-même que dans une réciprocité objective à l'intérieur des faits. Certes le racisme est présent sous toutes ses formes à chaque pas de l'histoire dont on nous parle, mais comme un état de fait qui n'est nulle part l'objet d'une prise en compte pour lui-même sur le plan de la réflexion, ce qui engendre un déficit de compréhension qui met en question à terme l'intelligibilité même de cette histoire. Puisqu'on peut être raciste et anti-esclavagiste et/ou raciste et anticolonialiste, inversement, la position face au racisme s'installe aux frontières de la dénégation et, même parée des prudences antiracistes des chercheurs, elle devient le point aveugle de la démarche historique. Faute d'intégrer le racisme comme invariant polysémique du rapport de chacun à l'autre, comme le statut différenciant, structurant l'être collectif qu'elle étudie quand elle traite des problèmes coloniaux, cette démarche semble se condamner à des interprétations positivistes qui s'essouffent par manque d'intériorité. Ce n'est pas que l'historien ne veuille pas voir le racisme ou qu'il sous-estime « la force du préjugé », mais plutôt qu'il le rend essentiel afin de se débarrasser de ses « doubles », pour reprendre la terminologie de Pierre-André Taguieff. C'est pourquoi il nous semble important d'essayer de réinterroger sous cet angle l'histoire coloniale non pas dans le vif du racisme ni même dans son idéologie, mais avec un minimum de distance dans le sillon qu'il creuse et la trace qu'il inscrit dans l'histoire politique, comme nous l'avons déjà avancé avec le Code noir, dans des textes qui surdéterminent les stratégies politiques des groupes exprimant la crise des rapports esclavagistes et colonialistes de la période révolutionnaire pour les plier aux intérêts qu'ils représentent.

Il nous faut donc revenir sur le processus d'émancipation/régression, comme on revient sur le métier, quand l'histoire n'est pas encore écrite et qu'il n'est pas certain que l'esclavage soit aboli et rétabli aux Antilles et que l'État indépendant d'Haïti se substitue à la colonie française de Saint-Domingue, le 1<sup>er</sup> janvier 1804. Sans réécrire si peu que ce soit cette histoire, nous voulons y repérer seulement le « travail » du Code noir, son fonctionnement autonome tel qu'il s'oppose au processus de l'abolition, et se fait

l'horizon du retour à l'ordre programmé quelques années plus tard à Saint-Domingue, en Guadeloupe et en Guyane<sup>10</sup>.

Après cette première mise au point *in vitro*, une seconde accommodation devrait nous mettre en situation d'empathie avec une scène *in situ* dont le Code noir tire encore les ficelles en coulisse à un autre niveau, aux deux bouts entre abolition et rétablissement de l'esclavage. Cette scène, c'est celle de Saint-Domingue sur laquelle des acteurs de premier plan agissent, dialoguent, et dont les propos tels qu'ils nous parviennent encore constituent à la fois un échange politique à chaud sur l'avenir de l'île et une réflexion prémonitoire sur le devenir des idéaux de la Révolution française. Toussaint Louverture et Sonthonax sont, dans ce « dialogue », deux de ces jacobins de premier rang dont les destins s'entrecroisent, les personnalités s'apprécient un temps et les caractères se heurtent au service d'une même idéologie jacobine qui se dédouble pour diverger non sans ambiguïté à Saint-Domingue entre 1792 et 1797.

Le premier, figure emblématique de l'émancipation haïtienne, c'est le chef insurgé qui rallie la République le 25 juin 1794 à l'instigation du général Laveaux, nouveau gouverneur républicain, et qui mourra le 7 juin 1803 prisonnier au fort de Joux dans le Jura, après avoir été kidnappé par le général Brunet, à l'instigation du général Leclerc, chef de l'expédition venue sur ordre de Bonaparte en 1802 rétablir l'esclavage à Saint-Domingue. Le second, c'est le commissaire civil, l'avocat et journaliste Léger Félicité Sonthonax, l'envoyé à Saint-Domingue de l'Assemblée législative auquel le Directoire confiera une seconde mission après qu'un procès ourdi en thermidor par le parti colonial lui aura rendu justice pour son action sur place en 1792-1793. Sonthonax, personnage méconnu du grand public, est aussi le personnage oublié de la mémoire collective. C'est à lui qu'on doit pourtant la toute première abolition de l'esclavage au Cap Français, les 29 et 31 août 1793, soit six mois avant l'abolition ratifiée en pluviôse an II par la Convention<sup>11</sup>. C'est pourquoi le bras de fer qui s'instaure un moment entre

10. La Martinique, conquise par les Anglais en mars 1794, est restituée à la France après la paix d'Amiens en 1802; elle reste ainsi extérieure au processus d'abolition/rétablissement de l'esclavage.

11. Serge Barcellini, président de l'association Mémoire de L. F. Sonthonax, demande qu'on s'interroge sur le pourquoi de « la construction de l'oubli » concernant Sonthonax. Il écrit: « En leur décernant le titre de "premiers abolitionnistes", l'histoire a uni L. F. Sonthonax et Victor Schoelcher. Cette union, la mémoire l'a rompue. Si le corps du second repose depuis 1949 au Panthéon, le corps du premier, inhumé en 1813 dans le cimetière de son village d'origine, Oyonnax, a disparu lors de la suppression de ce cimetière, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces sépultures, sépulture de lumière pour Schoelcher, sépulture d'ombre pour

ces deux acteurs, les idées qui sont les leurs et qui vont diverger à partir d'un même terreau abolitionniste nous semblent avoir une valeur non seulement allégorique, compte tenu de la dimension commune d'échec dans la victoire et de victoire dans l'échec qui colle au destin de ces deux personnages, mais aussi méta-historique en tant que l'histoire a tranché sans le résoudre le problème posé par l'émancipation du peuple haïtien, comme nous le rappellent les citations que nous avons mises en exergue de ce texte. Notons qu'en donnant la parole aux acteurs sur le terrain, c'est pour nous l'occasion d'opérer un décentrement de l'action et de la parole révolutionnaires par rapport au pouvoir métropolitain et d'en inverser les effets de perspective.

Ce « dialogue des jacobins », il nous faut donc l'aborder comme un test d'universalité au cœur des valeurs de la Révolution française, non seulement de ce côté-ci de l'histoire mais aussi du côté antillais, c'est-à-dire de l'intérieur de l'histoire de l'autre. Ce dialogue qui ne tourne pas à l'avantage de la France, il est porté par l'histoire de ces soldats qui, pour certains, ont aidé les « insurgents » américains contre l'Angleterre, ces officiers et ces généraux noirs qui se sont rodés à la liberté des peuples avant de se consacrer au triomphe des idéaux de la Révolution. Ces « jacobins noirs », ils sont maintenant les acteurs de leur propre histoire, laquelle deviendrait inintelligible si on ne prenait pas en compte leur autonomisation idéologique et politique, ces dix dernières années du siècle à Saint-Domingue et à la Guadeloupe, les affrontements dans ces îles se réduisant alors aux seuls rapports des forces militaires au sein d'un labyrinthe colonial vénéneux<sup>12</sup>. Dans cette histoire, répétons-le, leur rôle est central parce qu'ils ont non seulement à affronter le Code noir, sa passion raciste et sa déraison esclavagiste mais aussi à inventer la liberté d'un peuple à partir de ses arcanes juridiques. Dans ce code en effet, on a sous-estimé généralement les derniers articles qui ouvrent, des alinéas 55 à 59, une porte étroite à la sortie de la servitude, sortie qui est sans aucun doute d'abord une soupape de sûreté du système, voire un racket à la discrétion des maîtres et de l'administration, mais qui peut aussi donner lieu à tout un système de rachat en chaîne des esclaves

Sonthonax, traduisent de manière symbolique la place de ces mémoires dans le temps présent », dans « Deux mémoires dans le temps présent : Léger Félicité Sonthonax, Victor Schœlcher », *Les abolitions de l'esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, *op. cit.*

12. Voir C. L. R. James, *Les jacobins noirs, Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Londres, 1936 (traduction P. Naville, Paris, Julliard, 1949); Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, la Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 1981, 347 p.

par les affranchis qu'il ne faut pas sous-estimer. Ces possibilités d'affranchissement notamment, comment ne pas voir qu'elles vont modifier le champ idéologique quand, un siècle plus tard, la sortie massive de l'esclavage sera à l'ordre du jour ?

Notons que pour les quatre cent cinquante mille esclaves de Saint-Domingue, c'est à partir du 29 août 1793 que la Révolution française se dévoile à eux dans sa signification profonde alors que le scénario indépendantiste des colons a fait long feu et que celui, offensif, des « libres de couleur » s'est enfin réalisé le 4 avril 1792. La bastille des esclaves, elle, est encore debout ; c'est cette abolition qui est en train d'être arrachée et dont les hérauts sont les commissaires civils Sonthonax et Polverel. Cette abolition qui déchire le rideau de la scène esclavagiste, c'est elle qui clarifie le sens de la République pour les Noirs de Saint-Domingue, de Guadeloupe et d'ailleurs, en dévoilant, avec un retard de quatre ans pour les esclaves, l'espace politique ouvert par la Déclaration du 26 août 1789. Cette abolition vue de Paris, si elle désigne désormais 1685 comme une verrue, vus du Cap Français par les Noirs libres, 1685 et le Code noir désignent nécessairement autre chose, quelque chose probablement qui s'apparente aux Tables de la Loi maintenant brisées de leur soumission à la violence d'une histoire dictée par l'autre — le monde des Blancs.

Adossé à la mémoire encore proche de la déportation et de l'exil de la terre africaine, cette mémoire dont chaque esclave est porteur d'une partie mais dont le tout ne reconstitue pas une mémoire unifiée de la déportation, le Code noir a eu pour effet de la déstructurer plus encore pour en barrer les chemins vers l'histoire. Cette destruction continuée qui est l'inverse d'une acculturation, on comprend qu'elle ait pu rendre erratique le souvenir de la déportation et casser les processus de transmission entre les générations, en brouiller les codes pour en effacer les connexions autres que mythiques avec l'Afrique des origines, cette Afrique qui est aussi celle des razzias, c'est-à-dire l'Afrique d'un impossible retour. À ce propos, il faut rappeler que pour un esclave débarqué en Amérique, les historiens spécialisés évaluent à six ou sept le nombre d'Africains tués ! Ainsi, à travers le processus du génocide, génocide instrumentalisé par la traite, les victimes de ce processus désagrégateur de l'Afrique de l'Ouest sont déportées et s'enfoncent, elles qui étaient déjà en rupture d'histoire propre, dans le tunnel d'une histoire coloniale européenne qui n'est d'abord pas la leur.

Pour revenir maintenant au temps du Code noir, la perspective d'émancipation qui s'esquisse est celle qu'emprunte la résistance quotidienne à l'oppression et qui mène, dans les circonstances favorables que l'on



sait, les masses esclaves à la naissance comme peuple qui s'accouche lui-même par la lutte armée commencée en août 1791. Les insurrections d'esclaves auxquelles nous assistons alors ne sont pas de simples révoltes manipulées, elles construisent, sous la direction d'habiles stratèges idéologues, une révolution anti-esclavagiste dans son ensemble qui fait signe, pour son propre compte, à cette cosmopolitique de la liberté dont Florence Gauthier nous montre qu'elle est le sens profond qui unifie l'action de la Convention montagnarde<sup>13</sup>.

Mais cette réalité épaisse de l'esclavage, au moment même où elle semble se liquider à Saint-Domingue et en Guadeloupe, ne nous informe pas de son passé et de sa géopolitique. C'est elle qui continue de brouiller les cartes de la Caraïbe éclatée en territoires qui changent de main au gré des rivalités entre les puissances coloniales. C'est elle qui a transformé en enfer ce qui n'aurait pu être que de paisibles colonies de rapport, plus proches du sens antique du colonat que du projet moderne de colonialisme, tel que Boissy d'Anglas va le théoriser. C'est ce passé esclavagiste qui, faussant la donne du peuplement, en pervertira pour longtemps les données politiques ultérieures.

Pas d'indigènes en effet dans ces îles, chacun y vient d'ailleurs, depuis plus ou moins longtemps, libre, engagé ou esclave. Ici pas de peuple corse à soumettre après avoir acheté l'île, pas de culture autochtone à détruire, le génocide des peuples caraïbes étant accompli depuis longtemps par d'autres, il n'y a que des esclaves à confiner dans le travail et à intégrer en les privant de toute possibilité de transversalité pour les empêcher de s'unifier dans la révolte. Aussi, quand l'émancipation sera à l'ordre du jour, celle-là ne s'effectuera pas en termes de libération nationale sur le modèle des nationalismes du XIX<sup>e</sup> siècle ou des décolonisations du XX<sup>e</sup> siècle, mais dans un rapport « atavique » avec la liberté, à l'intérieur de l'État tel qu'il est. La révolution anti-esclavagiste dans son essence sera politiquement libertaire, égalitaire et « fraternitaire », c'est-à-dire qu'elle sera civiliste comme celle des « libres » fut citoyenne et civique avant d'être étatiste et politique. Ceci n'est pas sans poser de problèmes. Ici aucune chefferie à manipuler, pas de hiérarchies de remplacement, pas de chefs religieux, seulement des chefs militaires idéologues qui ont l'intelligence des rapports de force et qu'il faut affronter dans une logique biaisée de la reconnaissance réciproque. Puisque l'on n'est pas dans un jeu à somme nulle, cela implique qu'à chaque instant

13. *Triomphe et mort du droit naturel en révolution. 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992, 310 p.

la couleur et les flots de problèmes qu'elle charrie investissent le champ politique, mais pas comme la dimension stratégique de la lutte pour les droits naturels, version coloniale des droits de l'homme pour ceux qui n'y ont pas eu droit jusqu'ici et dans laquelle le chemin de la liberté emprunte à contre-courant celui de la race avec le risque toujours latent que la race retrouvée se mette à ronger les libertés si chèrement conquises.

Mais venons-en au texte du Code noir pour en lire les articles 57, 58 et 59 traitant de l'affranchissement, articles qui forment un tout que l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle va dissocier et dans lesquels Sala-Molins repère « historiquement le glissement de l'esclavagisme au racisme<sup>14</sup> ».

Article 57: « Déclarons leurs affranchissements faits dans nos îles leur tenir lieu de naissance dans nos îles et les esclaves affranchis n'avoir besoin de nos lettres de naturalité pour jouir des avantages de nos sujets naturels dans notre royaume, terres et pays de notre obéissance, encore qu'ils soient nés dans les pays étrangers. »

Article 58: « Commandons aux affranchis de porter un respect singulier à leurs anciens maîtres, à leurs veuves et à leurs enfants; en sorte que l'injure qu'ils leur auront faite soit punie plus grièvement que si elle était faite à une autre personne. Les déclarons toutefois francs et quittes envers eux de toutes autres charges, services et biens utiles que leurs anciens maîtres voudraient prétendre, tant sur les personnes que sur leurs biens et successions en qualité de patrons. »

Article 59: « Octroyons aux affranchis les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres; voulons que le mérite d'une liberté acquise produise en eux, tant pour leurs personnes que pour leurs biens, les mêmes effets que le bonheur de la liberté naturelle cause à nos autres sujets. »

Avec ce que nous savons du contenu du Code noir, ces articles inclinent à un minimum d'optimisme après les réserves qu'impose la lecture de la première partie de l'article 58 qui ouvre la porte à la discrimination raciale des affranchis. De fait, on ne sort pas si facilement de l'esclavage et quand on en sort, au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est pour se heurter à une série de mesures désobligeantes qui culminent avec la fin du règne de Louis XV et qui sont autant d'atteintes à la « liberté acquise » et d'illustrations discriminatoires de l'article 58. Citons-en quelques-unes à la suite: 1724, interdiction des mariages entre Blancs et femmes de couleur libres; 1764-1765, interdiction aux gens de couleur libres d'exercer les professions médicales,

14. L. Sala-Molins, *op. cit.*, p. 201.

chirurgicales, notariales et juridiques, interdiction de s'assembler, de prendre le nom du père illégitime; 1781, pas le droit à l'appellation de sieur, etc.<sup>15</sup>. Ces mesures et d'autres tout aussi vexatoires seront récapitulées dans un texte unique en 1783. Leur sens est clair: discriminer par le racisme pour séparer les Blancs du bloc formé par les libres et les esclaves. On le constate partout, un siècle après la rédaction de l'édit de 1685, la dégradation voulue des «libres de couleur» se reporte sur la condition des esclaves pour l'aggraver. Cependant, avec les années qui précèdent la révolution, cette politique ségrégative s'atténue avec le nouveau secrétaire d'État à la marine et aux colonies, le maréchal de Castries, qui succède à Sartine et entend poursuivre une politique «réformiste» d'amélioration du sort des esclaves rendue nécessaire par les importations massives à Saint-Domingue<sup>16</sup> qui accroissent l'isolement quantitatif des Blancs (seize Noirs pour un Blanc). Face à cette situation potentiellement dangereuse, on envisage à Versailles de mettre fin aux barrières dressées jusque-là contre les mulâtres et on encourage même les contacts entre «libres» et Blancs, qui conduisent à un accord tacite en août 1789 à Paris, entre Julien Raimond, représentant des «libres», et les planteurs «absentéistes» qui se retrouvent à l'hôtel de Massiac. Dans le climat passionné de cet été des droits de l'homme on négocie une limite raciale à l'égalité politique, le niveau choisi étant celui des descendants de mulâtres et de Blancs, c'est-à-dire, comme le note Léo Elisabeth, «une ligne de démarcation qui passe au niveau des Créoles<sup>17</sup>».

On ne rêve pas, le compromis entre planteurs esclavagistes, blancs et mulâtres s'établit à la seconde génération en se rabattant sur les métissages blancs, c'est-à-dire qu'on négocie en deçà de ce «qu'autorise» le Code noir à l'article 57, en l'infléchissant de surcroît dans un sens raciste. C'est pourquoi, dans le combat qui va s'enclencher pour les droits politiques des «libres de couleur», l'article 59 du Code noir continuera de fonctionner jusqu'en avril 1792 comme un fléau «de justice», indicateur du rapport des forces entre le lobby des planteurs siégeant à l'hôtel de Massiac et la mou-

15. Voir Léo Elisabeth, «Gens de couleur et révolution dans les îles du Vent, 1789, janvier 1793», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1989, n° 282, p. 77.

16. Deux cent trente mille esclaves importés entre 1784 et 1791, ce qui ne comble pas pour autant le déficit démographique dû à la surexploitation du travail servile. Saint-Domingue, la «perle des Antilles», fournit plus des quatre cinquièmes des exportations antillaises, soit une production équivalente à environ 1 525 000 euros. Voir Robert Cornevin, *Haïti*, Paris, PUF, 1993, p. 24-25.

17. *Op. cit.*, p. 81.

vance des Amis des Noirs qui se battent pour la suppression de la traite et pour les droits civiques des « libres »<sup>18</sup>.

De 1789 à 1792 en effet, de Condorcet à Bonnemain et à Kersaint, les réformateurs du système esclavagiste dans l'optique d'une vision libérale du rapport aux colonies se multiplient<sup>19</sup>. Leurs écrits, y compris celui de Viefville des Essarts, franchement abolitionniste, s'appuient tous à un moment ou à un autre sur le Code noir non pour l'approuver, on s'en doute, mais pour en rappeler les effets d'affranchissement. Mais c'est avec les écrits et les prises de position de l'abbé Grégoire qu'on repère le mieux le rapport des enjeux politiques de l'esclavage à la fidélité aux principes des droits de l'homme. Engagé avec les Amis des Noirs dans la lutte des sang-mêlé pour leurs droits à la citoyenneté<sup>20</sup>, Grégoire salue les retrouvailles, après le 15 mai 1791, des « libres de couleur » avec « leurs droits reconnus par l'édit de 1685 ». Nous ne croyons pas, dit-il, « que la différence de la peau puisse établir des droits différents entre les membres de la société politique ». S'agissant des esclaves, il ajoute : « L'Assemblée nationale n'a point encore associé ces derniers à votre sort, parce que les droits des citoyens, concédés brusquement à ceux qui n'en connaissent pas les devoirs, seraient peut-être pour eux un présent funeste, mais n'oubliez pas que, comme vous, ils naissent libres et égaux<sup>21</sup>. » Dans sa défense des droits des sang-mêlé, Grégoire revient à plusieurs reprises sur les bienfaits de la loi de 1685 obscurcie depuis un siècle par une foule de décrets enfantés par le despotisme et, dès 1789, dans son *Mémoire en faveur des gens de couleur*, il en exige « l'exécution des articles 57 et 59 et l'abrogation des édits et déclarations

18. Pour mesurer le fossé qui sépare les Blancs des « libres de couleur » à la veille de la Révolution, citons Hilliard d'Auberteuil : « L'intérêt et la sûreté veulent que nous accablions la race des Noirs d'un si grand mépris, que quiconque en descendra jusqu'à la sixième génération, soit couvert d'une tache ineffaçable », dans *Considérations sur l'état présent de la colonie de Saint-Domingue*, Paris, Librairie Jules, 1777, t. 2, p. 350. Plus fort encore avec Moreau de Saint-Méry, juriste à Saint-Domingue, qui pousse l'analyse des métissages jusqu'à la septième génération, soit jusqu'à l'absurde régression à la cent vingt-huitième partie de sang noir, dans *Description de la partie française de Saint-Domingue*, réédition, Paris, Société de l'histoire des Colonies françaises et Librairie Larose, 1958, 3 vol.

19. On lira l'essentiel de ces prises de position dans le tome V des douze volumes de *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, Paris, EDHIS, 1968. Sur la lutte de la Société des amis des Noirs et des girondins pour les droits des « libres de couleur », voir Marcel Dorigny « La Société des amis des Noirs, les girondins et la question coloniale », dans *Esclavage. Colonisation. Libérations nationales de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 69-79.

20. Abbé Grégoire, « Lettre aux philanthropes... » et « Lettre aux citoyens de couleur et Nègres libres de Saint-Domingue... », dans *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, op. cit., t. IV.

21. *Ibid.*, t. IV, n° 14, p. 7 et 12.

ultérieurs contraires au présent décret<sup>22</sup>». Pour les réformateurs parisiens de la situation aux colonies, on le constate, du libéral autorisé à l'humaniste radicalisé, le Code noir reste la norme, la boussole qui indique invariablement ses trois derniers articles en matière de plate-forme programmatique de la lutte pour la reconnaissance des droits des « libres ».

De manière restrictive, les décrets des 13 et 15 mai 1791 jouent sur le même registre. La Constituante abandonne aux assemblées coloniales, c'est-à-dire aux Blancs, le monopole de la représentation politique, avec extension éventuelle de celle-ci, à l'avenir, aux gens de couleur nés de père et mère libres. Dans l'exposé des motifs qui accompagnent cette loi, il est fait référence explicitement au Code noir pour rappeler, ce que nous savons déjà, que l'ancien régime despotique accordait aux affranchis les mêmes droits qu'aux autres « citoyens ». Mais la Constituante, elle, « comme une mère tendre qui non seulement veut le bien de ses enfants, mais se plaît à le faire de la manière qui se rapproche le plus des idées dont ils ont contracté l'habitude, a consenti à former la classe intermédiaire que sollicitaient les colons blancs; elle y a compris les affranchis, et même les personnes libres nées d'un père ou d'une mère qui ne le seraient pas ». Ainsi, par ce monument de tartuferie qui mettra le feu aux poudres entre libres et colons blancs à Saint-Domingue, la Constituante reconnaît à la classe des libres « un droit naturel, social et positif déjà déclaré par elle », mais cela pour lui refuser dans l'immédiat ses droits politiques et lui faire jouer le rôle de « classe » intermédiaire entre les personnes non libres et les citoyens actifs; classe qui, jouissant des droits civils, ne voit encore les droits politiques que comme une expectative honorable et avantageuse assurée à ses descendants<sup>23</sup>. Bref, la distinction entre citoyens actifs et passifs se décline aux colonies en barrière raciale censée s'effacer à la génération suivante. Une fois encore, on a légiféré en deçà du Code noir.

Pour les colons blancs, on l'aura compris, ce compromis minimal que Paris leur impose ne sera jamais accepté sur le terrain. Il ouvre la dernière phase de l'aventure coloniale des « grands Blancs » qui, après l'échec du séparatisme, vont perdre progressivement le contrôle de la situation à Saint-Domingue devant l'insurrection des esclaves d'août 1791 qui servira de tremplin à la « révolte mulâtre ». Cette situation paroxystique achève de

22. *Ibid.*, t. I, p. 46.

23. Loi relative aux colonies, avec l'exposition des motifs qui ont déterminé les dispositions. Donnée à Paris, le 1<sup>er</sup> juin 1791, dans *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage, op. cit.*

constituer les colons blancs en une caste autonomisée projetée au-delà de la défense bien comprise de ses intérêts économiques. L'émancipation politique des libres est un *double-bind*, un coup de pied de l'âne du processus colonial lui-même qui fait retour sur la caste des « grands Blancs » comme une demande qu'elle ne peut pas accepter parce qu'elle touche la clef de voûte de son système de domination. Cette émancipation, les colons blancs ne peuvent pas ne pas en reconnaître à la fois la légitimité, puisque le collectif des « libres de couleur » est le fruit de leur liberté « naturelle », mais en même temps ils ne peuvent pas se reconnaître en elle quand elle leur revient comme liberté « acquise » selon les termes mêmes de l'article 59 du Code noir, c'est-à-dire comme liberté politique conquise contre eux par l'autre, c'est-à-dire encore comme liberté « noire » qui brise le miroir de leur domination. C'est pourquoi aujourd'hui comme hier, contre toute logique d'alliance de classes, ils choisissent la politique du pire et s'ils se battent contre les mulâtres, c'est parce que ceux-ci, en s'inscrivant à égalité avec eux dans le champ pratique, leur révèlent les contradictions de leur *dominium* et les poursuivent de leur altérité interne. Ainsi, dans la défaite historique des planteurs blancs, il faut voir d'abord la victoire inversée du racisme colonial qui les hante et les piège à travers les figures de la liberté qu'incarnent les Noirs libres et les mulâtres qui viennent leur demander de partager l'espace politique. Dans le dispositif esclavagiste en effet, ce ne sont pas les esclaves qui menacent d'abord le système mais ceux qui peuvent jouer de ses contradictions en termes de pouvoir. Quant aux esclaves, s'ils ne sont pas par définition les prolétaires du système colonial, ils sont sa passivité objectivée tant que celle-ci ne se fait pas la contre-violence libératoire de la société par reprise interne de la violence qui leur est faite. Dans les circonstances de la révolution des droits, ils incarnent une définition collective de l'homme qui est l'envers exact de celle construite par la philosophie du droit naturel et, par là même, ils mettent le champ historique sous tension. Politiquement, on augure qu'ils sont l'objectivité implosive du rapport esclavagiste sans incarner pour autant une transcendance du rapport colonial, les « libres de couleur » assurant la dimension subjective du processus.

En résumé, les colons se battent le dos au mur de l'article 58 pour sauver l'esclavage alors que les réformateurs s'appuient sur l'article 59 pour assurer l'émancipation des hommes en visant l'esclavage comme système à détruire. Le droit naturel affronte le droit romain dans l'espace même du texte du Code noir en prenant à la lettre l'universel des droits de l'homme pour l'opposer à l'idéologie raciste qu'il véhicule. Le Code noir, simple structure de médiation de rapports coloniaux lointains, se retrouve alors en

première ligne de l'histoire immédiate même s'il fonctionne encore derrière les enjeux politico-économiques, notamment dans la politique girondine qui vise à dissocier les intérêts des négociants des grands ports maritimes de ceux des planteurs pour briser l'hégémonie des « grands Blancs », dans le contexte d'insurrection à Saint-Domingue et de menace de guerre maritime anglo-espagnole<sup>24</sup>.

La sortie du Code noir pour ce qui concerne les « libres », si elle s'accomplit politiquement sous le ministère girondin de la Législative à partir de mars 1792, dans l'ordre idéologique on la voit éclater soudain au grand jour dans les folles journées de juin 1793 après qu'une *Adresse à la Convention* rédigée par des Noirs libres de Saint-Domingue a demandé officiellement l'abolition de l'esclavage. Ces journées de juin par lesquelles le pouvoir passe de la Gironde à la Montagne sont l'occasion, dans la foulée, d'une mise en scène de la Révolution par elle-même, avec la procession-délégation des représentants précités à la Convention, à la Commune de Paris, au Champ de Mars. Ces journées populaires, marquées entre autres par la naissance de la Société des gens de couleur, faut-il s'étonner qu'elles n'aient pas, jusqu'à Aimé Césaire, retenu l'attention des historiens? Ces journées hautement symboliques, Florence Gauthier nous en décrit le moment fort: « Arrêtons-nous un instant sur le drapeau présenté par la députation des citoyens de couleur. Le tricolore n'a pas ici la même signification que le tricolore de la Révolution en France. Sur le bleu un Noir, sur le blanc un Blanc, sur le rouge un Métis. L'union des trois couleurs est appelée pour renverser l'aristocratie de l'épiderme et fonder un nouveau contrat social sur l'unité du genre humain et l'égalité des droits. L'*Adresse* du 17 mai et le drapeau de l'égalité de l'épiderme furent l'expression, à cette date, du contenu de la Révolution dans les colonies: liberté générale des Noirs, égalité de l'épiderme, destruction de la société coloniale<sup>25</sup>. » Tout est dit, symboliquement, le droit naturel a triomphé du Code noir sur la place publique et pourtant nous sommes encore à six mois de l'abolition de l'esclavage, preuve que cette abolition se réfère à une autre histoire: celle qui, à Saint-Domingue, ouvre un nouveau chapitre qui se refermera en 1804 sur l'indépendance d'Haïti.

24. Voir Yvonne Crebouw, « Les débats sur les droits politiques des hommes de couleur et des Noirs libres devant les assemblées révolutionnaires (juin 1789-pluviôse an II) », dans *Esclavage. Colonisation. Libérations nationales de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 79-87.

25. Voir « Le rôle de la députation de Saint-Domingue dans l'abolition de l'esclavage », dans *Les abolitions de l'esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793, 1794, 1848*, op. cit., p. 202.

### Sonthonax et Toussaint Louverture

De sa réalité là-bas aux mots pour dire son abolition ici, l'esclavage résiste jusqu'au bout. En témoignent les interventions à la Convention des 16 et 17 pluviôse pour gommer de la déclaration d'abolition le mot esclavage afin de ne pas en « souiller le décret de la Convention ». Une dernière fois, l'abbé Grégoire doit mettre les choses au point : « Que voulez-vous faire ? Vous voulez rendre libres les Nègres esclaves ? Vous voulez que votre décret retentisse dans les colonies espagnoles et anglaises : dites donc avec raison, que vous abolissez l'esclavage<sup>26</sup>. »

Auparavant, le 16 pluviôse, la nouvelle députation (noire, métisse, blanche) de Saint-Domingue est enfin à la barre de la Convention après un voyage mouvementé suivi de son arrestation à son arrivée à Paris. Dufay, en son nom, rend compte devant l'Assemblée, informée jusque-là surtout par le lobby colonial et les rumeurs colportées par les colons passés à l'Angleterre, de la situation réelle dans l'île. Le député de Saint-Domingue donne sa version en reprenant l'histoire de l'île à partir du printemps 1793 où le nouveau gouverneur Galbaud, soutenu par les colons esclavagistes, n'a pas tardé à affronter les commissaires civils Sonthonax et Polverel nommés un an auparavant pour faire reconnaître sur le terrain les droits des « citoyens du 4 avril » (les Noirs libres reconnus dans leurs droits politiques en 1792). Rappelons que ces derniers recevront dans leur combat émancipateur contre les planteurs blancs l'aide inespérée et déterminante des esclaves du Nord, en dissidence depuis 1791 et qui trouveront là, par ailleurs, l'occasion de rentrer en grâce aux yeux des autorités civiles.

De cette histoire qui bascule à Saint-Domingue, Dufay rapporte à la Convention le moment décisif, celui où, s'adressant en armes aux commissaires, les insurgés déclarent : « Nous sommes Nègres, français ; nous allons combattre pour la France ; mais pour récompense, nous demandons la liberté. Ils ajoutèrent même, les droits de l'homme<sup>27</sup>. » En ces jours de juin 1793, la liberté accordée aux guerriers qui combattent pour la République contre l'Espagne et l'Angleterre et contre les ennemis intérieurs fait tache d'huile pendant que les partisans de Galbaud mettent le Cap à feu et à sang. Progressivement, les esclaves de la province nord de l'île se rallient, revendiquant la liberté pour leurs femmes et leurs enfants, tandis qu'à quelques lieues de là, dans la partie centrale de l'île, Toussaint Louverture, pour un an encore, se bat aux côtés des Bourbons d'Espagne. Aussi, dans le

26. *Le Moniteur*, 17 pluviôse an II.

27. Archives parlementaires, t. 84, pluviôse an II, p. 389-395.



choix des esclaves de voler au secours des nouveaux citoyens et par là d'appuyer l'autorité républicaine représentée par Sonthonax, il y a pour le pouvoir local affaibli plus qu'une occasion à saisir, il y a urgence pour lui, selon Dufay, à tirer parti politiquement de ce ralliement, quitte à en payer le prix, d'où l'abolition proclamée par Sonthonax le 29 août. À ces esclaves qui sont déjà des hommes libres, Dufay, une dernière fois, donne la parole : « Nous vous observons que la liberté que vous nous avez accordée, nous l'avions déjà ; celle que nous vous demandons aujourd'hui, nous la mériterons par nos services futurs, et nous nous engageons à combattre pour la République tant qu'elle voudra. Pour les femmes qui sont nées sur le territoire français, elles ne devraient pas être esclaves. Quant à nos enfants, c'est notre propriété, c'est notre sang. On n'a jamais pu disposer de notre postérité : les garder dans l'esclavage, c'est nous condamner à un malheur éternel, c'est nous arracher la vie<sup>28</sup>. » Remarquons qu'avec cette demande si évidente de recomposition familiale, c'est toute l'architecture « civile » du Code noir qui vole en éclats. Le droit naturel des hommes et des femmes noirs se pose dans l'affirmation d'un droit au sol qui ne doit plus rien aux lettres de naturalité — ni bien sûr à l'article 57 du Code puisque la phase intermédiaire de l'affranchissement est court-circuitée dans les faits — mais au droit moderne d'appartenance à la nation française. Cette entrée en force dans l'espace du droit naturel ne tarde d'ailleurs pas à s'accompagner d'une entrée en citoyenneté puisque, à l'initiative de Sonthonax, les nouveaux citoyens participeront à l'élection, le 23 septembre, des six députés de la partie nord de l'île, parmi lesquels Dufay, Belley et Mills qui porteront la proclamation du 29 août au Comité de salut public.

À mesure que Dufay, tout en rassurant les milieux d'affaires, explique dans un langage que les conventionnels peuvent comprendre les menées contre-révolutionnaires des colons blancs depuis 1789 et justifie la politique des commissaires, il devient évident que ce sont les insurgés noirs dont il dresse un portrait édifiant qui ont sauvé la colonie, liant indissolublement leur liberté à la France républicaine. Quelques mois plus tôt d'ailleurs, le 29 août 1793, dans sa proclamation, Sonthonax a été on ne peut plus explicite : « N'oubliez jamais, lance-t-il à son auditoire, que c'est pour la République française que vous avez combattu ; que, de tous les Blancs de l'univers, les seuls qui soient vos amis sont les Français d'Europe. La République française veut la liberté et l'égalité entre tous les hommes, sans distinction de couleur. Les rois ne se plaisent qu'au milieu des esclaves.

28. *Ibid.*, p. 191.

Ce sont eux qui sur les côtes d’Afrique vous ont vendus aux Blancs. » Quant à l’arrêté qu’il a pris, il stipule :

Article I. « La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen sera imprimée, publiée et affichée partout où besoin sera, à la diligence des municipalités et bourgs et des commandants militaires dans les camps et postes. »

Article II. « Tous les Nègres et sang-mêlé actuellement dans l’esclavage sont déclarés libres, pour jouir de tous les droits attachés à la qualité de citoyens français<sup>29</sup>. »

La liberté générale enfin décrétée et portée aux îles du Vent deux mois plus tard abolit l’esclavage et le Code noir les 7 et 14 juin en Guadeloupe et en Guyane française, alors que le 8, ironie de l’histoire, les commissaires Sonthonax et Polverel sont arrêtés à Jacmel et embarqués pour Rochefort, où ils débarquent trois jours après la chute de Robespierre, ce qui leur évite peut-être d’être accusés et condamnés comme brissotins par des esclavagistes du type Serres et Gouly, députés de l’île de France qui agissent au nom du lobby colonial, dissimulés sous le masque de jacobins ardents.

Dans les faits, comme le montre Bernard Gainot<sup>30</sup>, thermidor an II n’inscrira pas pour autant une rupture avec la phase précédente. Il associera dans un même éloge « les Noirs et les hommes de couleur (qui) ont bien mérité de la patrie qui, de plus, a une “dette d’humanité” envers eux » et l’action des commissaires, celle du gouverneur général Laveaux et des généraux mulâtres. Ainsi, la Constitution de l’an III enregistrera ce nouvel équilibre en intégrant les colonies sous la loi républicaine (titre III, article 6) dans une problématique du travail libre « régénéré » et de l’égalité de l’épiderme.

Cela dit, c’est la continuation de cette politique que la droite directoriale va prendre pour cible et concrétiser à la suite des élections de 1797 qu’elle gagne avec pour but ultime d’obtenir l’abrogation du décret du 16 pluviôse. Alors que le ministère appuie Laveaux, les commissaires et Toussaint, les députés Vaublanc et Villaret-Joyeuse dénoncent la politique

29. Cité par Aimé Césaire dans son livre sur Toussaint Louverture (*op. cit.*, p. 212). Pour mémoire, rappelons le décret du 16 pluviôse qui élargit à toutes les colonies l’abolition partielle de Sonthonax : « La Convention nationale déclare aboli l’esclavage des Nègres dans toutes les colonies ; en conséquence, elle décrète que tous les hommes, sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français et jouiront de tous les droits assurés par la Constitution. Renvoie au Comité de salut public pour lui faire incessamment un rapport sur les mesures à prendre pour l’exécution de présent décret. »

30. « La constitutionnalisation de la liberté générale sous le Directoire », dans *Les abolitions de l’esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, *op. cit.*, p. 216.

de Truguet (ministre de la marine et des colonies) et soutiennent les généraux mulâtres entrés en dissidence, Vilatte au nord, Rigaud au sud, sans attaquer toutefois Toussaint, « mais comme le laisse entendre B. Gainot, par pur mépris racial<sup>31</sup> ».

Un nouveau compromis s'instaure entre les partisans de la restauration coloniale et ceux de la liberté générale avec le coup d'État républicain du 18 fructidor an V qui proscrit les députés souhaitant le retour à l'ordre aux colonies, tandis que Sonthonax, congédié par Toussaint Louverture, revient de sa seconde mission à Saint-Domingue où le général Hédouville ira le remplacer sans moyens militaires. De ce côté-ci de la France censitaire, Laveaux, Sonthonax et les députés de Saint-Domingue militent pour l'extension maximale de la citoyenneté dans les îles, malgré les divergences qui se font jour entre eux quant à l'appréciation du pouvoir louvertureurien. À l'opposé de ce rêve d'une souveraineté en expansion dans l'universalité des citoyens conforme à la Constitution de l'an III, une « synthèse différentialiste » (B. Gainot) s'avance à peine masquée avec le coup d'État de brumaire et la Constitution de l'an VIII qui fera à nouveau des colonies des territoires séparés soumis à des « lois spéciales ». Certes, on n'en est pas encore à 1802 et au retour au Code noir ; néanmoins, si la « liberté générale » cesse d'être constitutionnalisée, c'est qu'un nouveau pas a été franchi vers moins de liberté aux colonies, sous la pression du parti colonial.

Mais émettons l'hypothèse que si la « liberté générale » se déchire, c'est aussi qu'elle s'est divisée à l'intérieur d'elle-même également de l'autre côté de l'Atlantique, du côté de cette France indivise des îles dans lesquelles la liberté n'a rien de formel puisqu'elle est d'abord celle des anciens esclaves. Emprunter ce chemin, c'est donc retourner à Saint-Domingue après l'abolition de Sonthonax et retrouver le fil rouge de la construction de l'État louvertureurien à ses niveaux divers de complexité. Tout d'abord, Toussaint dans sa marche au pouvoir a dû, on le sait, combattre les Anglais qui occupaient une partie de l'île, les chasser fin 1798 tout en négociant avec eux, non sans ambiguïté, sur le mode de l'autonomisme d'Ancien Régime des colons blancs, des accords commerciaux devant assurer l'approvisionnement en armes et en vivres de l'île coupée de la métropole. En même temps, à la différence de la Guadeloupe où Victor Hugues a arraché l'île aux Anglais (août-septembre 1794), aboli l'esclavage et fait régner un ordre républicain rigoureux avec l'aide des patriotes noirs qui forment les trois quarts de l'armée, Toussaint a eu à affronter à Saint-Domingue le quotidien d'une guerre

31. *Ibid.*, p. 218.

civile larvée entre « pouvoir noir » et « pouvoir mulâtre » qui s'achèvera par la victoire militaire du premier en juillet 1800 et la fuite du général mulâtre Rigaud, maître jusque-là du sud de l'île, qui fera retour avec l'expédition Leclerc.

Pendant toute cette période, Toussaint restera l'homme de la République dont il sait manipuler les attentes et le discours. Promu général de brigade par Laveaux en 1794, général de division par Sonthonax en 1796, le « vieux Toussaint » sera nommé capitaine général de la partie française de Saint-Domingue par Bonaparte en février 1801, juste avant que les rapports avec le Premier consul ne se dégradent subitement en mars avec l'annonce de l'invasion de la zone est de l'île cédée à la France par l'Espagne au traité de Bâle et, bien entendu, domaine réservé de la diplomatie française. La proclamation unilatérale en juillet 1801 de la « Constitution de la colonie française de Saint-Domingue » et l'adresse du 20 décembre<sup>32</sup> par laquelle le Spartacus noir affirme sa volonté de résistance et qui coïncide avec les préliminaires de la paix d'Amiens précipiteront les événements. La France, appuyée par l'Espagne et la Hollande, est décidée à rétablir l'ordre aux Antilles en profitant de la fenêtre ouverte par la paix avec l'Angleterre.

Va-t-on vers le rétablissement de l'esclavage? Répondre affirmativement serait aller un peu vite en besogne et négliger le fait capital que la loi du 30 floréal an X (20 mai 1802), qui clarifie les choses en la matière sans toutefois mentionner ni Saint-Domingue ni la Guadeloupe, n'est connue aux Antilles qu'en juillet alors que Toussaint, qui s'est finalement soumis au général Brunet, vogue vers Brest. Certes, des instructions données à Leclerc aux propos tenus par le ministre Decrès en juin, le projet esclavagiste se dévoile comme fin imminente du processus, à ceci près que Leclerc, qui a pacifié l'île et assuré les Noirs de leur liberté, écrit à Bonaparte pour lui dire qu'il ne sera pas l'homme qui signera de son nom le rétablissement de la servitude. C'est par contre en Guadeloupe, le 16 juillet, que l'esclavage est rétabli cyniquement et que l'écho s'en fait entendre jusqu'à Saint-Domingue où la lutte reprend sous la conduite de Dessalines qui proclamera l'indépendance le 1<sup>er</sup> janvier 1804.

N'insistons pas sur le caractère atroce de ces boucheries coloniales où terre brûlée et fièvre jaune, trahisons et retournements et, bien sûr, racisme tous azimuts tissent le quotidien des combats qui feront quelque cent vingt mille morts selon les estimations les plus raisonnables, à répartir à égalité

32. Voir Pierre Pluchon, « Toussaint Louverture défie Bonaparte, l'adresse inédite du 20 décembre 1801 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1992, n° 296, p. 383-389.

entre Anglais, Français noirs et Français blancs, auxquels il faut ajouter plus de douze mille morts en Guadeloupe, coût de la reconquête de Richépanse qui prend la dimension d'un génocide. Bref, dire que ce fut là le coût du rétablissement de l'esclavage d'un côté et le prix à payer pour la victoire de la liberté noire, incarnée à jamais par l'exemple et la figure symbolique de Toussaint, de l'autre, c'est une fois encore, me semble-t-il, faire la part belle à la « pensée Code noir », c'est-à-dire sacrifier à un réalisme pour lequel il n'est d'une part de bon Noir qu'esclave et de l'autre de liberté pour les Noirs qu'en termes de « pouvoir noir ». Penser dans ces catégories, n'est-ce pas tout simplement desservir la révolution noire en passant à la trappe le moment proprement idéologique de la rencontre entre la Révolution française et la Révolution anti-esclavagiste ? N'est-ce pas implicitement refuser de penser l'histoire en termes de liberté politique et faire bon marché de ces dizaines de milliers de « patriotes », de ces milliers de « jacobins noirs », de ces centaines d'officiers républicains et de la dizaine de députés noirs qui ont occupé en permanence la scène de l'histoire au nom de valeurs qui transcendaient leur condition de Nègre ou de mulâtre ? Certes, si Toussaint, comme l'a montré Pierre Pluchon<sup>33</sup>, n'était sûrement pas un « jacobin », n'empêche qu'il fut l'interlocuteur privilégié de la politique jacobine et il ne saurait se déchiffrer comme héros de la liberté noire totalement en dehors du miroir que lui tendait son idéologie, notamment par l'intermédiaire de Sonthonax<sup>34</sup>.

Disons quelques mots de l'action de Sonthonax au cours de sa seconde mission à Saint-Domingue (11 mai 1796-23 août 1797). Auréolé du souvenir que sa première mission a laissé dans l'île, Sonthonax, dès le mois de juin, fait placarder une proclamation en créole réaffirmant le caractère irrévocable de la liberté acquise par les Noirs, de même qu'il réaffirme le prin-

33. *Toussaint Louverture, un révolutionnaire d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1989, 654 p.

34. Le seul ouvrage disponible sur Sonthonax est celui de Robert Louis Stein, *Léger Félicité Sonthonax, the lost sentinel of the Republic*, Londres/Toronto, Fairleigh Dickinson University Press/Associated University Press. De Serge Barcellini on lira, outre son article déjà cité, « Léger Félicité Sonthonax, Bilan d'un colloque », *Annales historiques de la Révolution française*, 1993, n° 3-4. Voir également Françoise Bléchet « La correspondance de Sonthonax, commissaire délégué par le Directoire à Saint-Domingue, adressée à Toussaint Louverture », *La période révolutionnaire aux Antilles* (Groupe de recherche et d'étude des littératures et civilisations de la Caraïbe et des Amériques noires), novembre 1986. Depuis la parution en octobre-novembre 1996 de mon article, Marcel Dorigny a réuni et présenté un recueil de textes intitulé *Léger Félicité Sonthonax, la première abolition de l'esclavage, la Révolution française et la révolution de Saint-Domingue*, Paris, Société française d'Histoire d'outre-mer et Association pour l'étude de la Colonisation européenne, 1997.

cipe de la liberté du travail alors qu'il importe de rendre les cultivateurs à la production. De même, il s'attache à réorganiser la justice, à développer un enseignement embryonnaire pour les enfants de toutes conditions et à cultiver le sens de la fête révolutionnaire. Bref, c'est là l'action intégratrice d'un idéologue républicain, celle d'un éducateur à un système de valeurs importé, celui d'une citoyenneté sur le mode métropolitain. Comme le note l'historien Jacques Adélaïde-Merlande : « Il y a donc dans l'histoire de la "révolution de Saint-Domingue", une période Sonthonax, sans doute relativement brève, mais essentielle pour la maturation de l'idée de liberté, au-delà de la pure révolte<sup>35</sup>. » Cela dit, le bouillant commissaire incarne l'autorité de la métropole et, comme tel, il est le supérieur de Toussaint.

Alors que les historiens s'accordent à noter les bons rapports qu'entretenaient les deux hommes, rapports que Françoise Bléchet nous donne à revivre à travers leur correspondance au jour le jour, on s'explique mal l'incroyable violence des accusations portées par Toussaint contre Sonthonax dans une adresse au Directoire pour justifier le renvoi du commissaire. Dans ce texte censé rapporter des conversations privées entre les deux hommes, Toussaint y accuse avec une logique implacable Sonthonax rien de moins que de vouloir égorger tous les Européens et de vouloir l'indépendance de Saint-Domingue<sup>36</sup>.

Ce document que nous ne pouvons pas commenter ici, les historiens (Césaire, Adélaïde-Merlande, Pluchon) n'ont pas manqué de l'interpréter et de l'analyser en termes de pouvoir et d'y reconnaître un tournant important de la révolution noire et de sa prise en main par Toussaint. Nous n'avons rien à y ajouter. Cela dit, remarquons qu'on a joué dans ce texte avec l'idée d'indépendance, plus précisément qu'on a brandi la menace séparatiste, que celle-ci soit attribuée à Sonthonax ou qu'elle soit le désir masqué de Toussaint, comme si l'indépendance était le sens de la révolution en cours alors qu'elle fut plus sûrement une réponse anticipée adressée aux tenants de la politique du pire. À Saint-Domingue, nous avons essayé de le montrer, l'indépendance ne peut venir au peuple haïtien que du dehors, comme réaction au rétablissement de l'esclavage doublée de haine antifrançaise, et non de l'intérieur d'un processus prématuré de conscientisation nationale.

Quoi qu'il en soit, ce concept d'indépendance tel qu'il est manipulé par Toussaint s'oppose à l'esprit de la « Constitution de la colonie française

35. « La formation d'un État louvertureurien », dans *L'historial antillais*, Fort-de-France, Société Dajani, vol. III, p. 138.

36. « Toussaint Louverture : extrait du rapport adressé au Directoire... », *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage, op. cit.*, t. XI.

de Saint-Domingue» qu'il part promulguer le 3 juillet 1801 et qui, dans son article 3, stipule: «Il ne peut exister d'esclaves sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres et français» et, dans son article 4, croit bon de préciser: «Tout homme, quelle que soit sa couleur, y est admissible à tous les emplois.» Peut-on être ancien esclave noir et devenir libre et français?, telle est la question posée. À ce formidable défi lancé à la France, si l'histoire répond par la négative c'est d'abord parce que le Premier consul en a décidé ainsi. Toutefois, en renvoyant Sonthonax dans sa stratégie de conquête du pouvoir, Toussaint n'a-t-il pas donné congé lui aussi à la dimension allégorique de la révolution noire? N'a-t-il pas coupé les ailes à la liberté politique en tant qu'elle était le sens explicite de la lutte anti-esclavagiste? Cette dépression de la démocratie courageusement construite à l'aune de l'antiracisme à Saint-Domingue, comment ne pas voir combien elle a pu peser sur deux siècles d'histoire haïtienne et, au-delà d'Haïti, combien elle obère aujourd'hui encore de ses non-dits les stratégies d'émancipation des peuples afro-américains.

## Des non-Blancs aux non-aryens\*

Rosa Amelia Plumelle-Uribe\*\*

À l'occasion du cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les possessions françaises d'outre-mer, il convient de souligner la relation dynamique qui existe entre le génocide afro-américain et la politique nazie d'extermination.

Pendant les trois siècles et demi que durèrent la déportation massive des Africains et leur mise en esclavage, une constante, ou une caractéristique si l'on préfère, va d'abord s'imposer et se développera ensuite jusqu'à devenir un élément culturel : l'éviction, le bannissement des Noirs de la famille humaine, dont la race blanche devient le modèle référentiel à l'échelle planétaire. L'éviction d'un groupe de la famille humaine entraîne l'anéantissement de ce groupe. En effet, cet anéantissement peut alors s'accomplir dans l'indifférence quasi générale puisque les victimes sont censées appartenir à une autre espèce. Cela fut une constante tout au long du génocide afro-américain. Mais cela s'est vérifié bien au-delà puisque cela ouvrait le chemin qui devait conduire à la destruction, à l'anéantissement d'autres groupes humains, telles les victimes de la politique nazie d'extermination.

Toute la propagande nazie s'appliqua à faire du Juif l'autre, l'être différent et dangereux, appartenant à une race inférieure. Cela fut de la théorie. Mais ce discours suffit pour que d'abord les Allemands et par la suite bien des citoyens des pays occupés par l'Allemagne nazie ne s'identifient en rien aux Juifs persécutés, spoliés, dépouillés de tous leurs biens, emprisonnés et

\* Cette analyse est approfondie dans l'ouvrage *La férocité blanche. Des non-Blancs aux non-aryens*, Paris, Albin Michel, 2001.

\*\* Avocate (Colombie).



déportés dans une indifférence quasi générale. Après 1945, beaucoup eurent l'indécence d'expliquer, voire de justifier cette indifférence, sous le prétexte que personne ne pouvait imaginer, et que donc personne ne savait, que ces Juifs, préalablement mis au ban de la société, traqués au vu et au su de tous, dépouillés non seulement de leurs biens mais aussi de leur dignité, puisque abaissés à la condition de bétail, finiraient, du moins ceux qui auraient survécu à ce calvaire effroyable, dans des chambres à gaz. Autant admettre que les chambres à gaz exceptées, toutes les atrocités préalablement infligées aux Juifs étaient acceptables, ou en tout cas supportables!

### **Définition récente pour des pratiques anciennes**

Le 9 décembre 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies adopte la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Dans son introduction nous lisons :

« Les parties contractantes,

« Considérant que l'Assemblée générale des Nations Unies, par sa résolution 96 en date du 11 décembre 1946, a déclaré que le génocide est un crime du droit des gens, en contradiction avec l'esprit et les fins des Nations Unies et que le monde civilisé condamne [...],

« Reconnaisant qu'à toutes les périodes de l'histoire, le génocide a infligé de grandes pertes à l'humanité,

« Convaincues que, pour libérer l'humanité d'un fléau aussi odieux, la coopération internationale est nécessaire,

« Conviennent ce qui suit [...]. »

Ceux qui rédigèrent cette convention avaient compris que les actes pour lesquels on venait de créer cette qualification de génocide étaient fort anciens et qu'il y avait donc un grand nombre de précédents dans l'histoire de l'humanité. C'est ce qu'ils disent en « reconnaissant qu'à toutes les périodes de l'histoire, le génocide a infligé de grandes pertes à l'humanité ». À y réfléchir un peu, on ne voit d'ailleurs pas comment ils auraient pu prétendre que les actes ainsi qualifiés n'avaient aucun précédent, alors que le statut du Tribunal militaire international l'avait déjà dit. Mais il semble convenu (en tout cas convenable) d'oublier que dans l'alinéa C de l'article 6 de ce statut, la réduction en esclavage ainsi que la déportation sont mentionnées, de façon explicite, parmi les actes qualifiés comme « crimes contre l'humanité ». Même si, pendant plus de trois siècles et demi, des millions d'Africains, hommes, femmes et enfants, furent déportés et que, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ces Africains ainsi que leurs descendants en Amérique

furent réduits en esclavage et exclus de tous les avantages réservés aux seuls Blancs parce que (nous apprenait-on) ils étaient racialement inférieurs.

Chaque Noir devrait connaître le statut du Tribunal militaire international et plus particulièrement l'article 6 dont l'alinéa C est ainsi rédigé : « Les crimes contre l'humanité, c'est-à-dire l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre cas inhumain commis contre toutes les populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux, ou religieux lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal ou en liaison avec ce crime. »

Dans un débat, où il fut longuement question de cet alinéa, nous avons rencontré un de ces racistes bon teint, épris de bonne volonté et profondément convaincu qu'un Noir n'est jamais assez « objectif » lorsqu'il s'agit de son histoire. Il crut absolument nécessaire de préciser que nos arguments concernant le génocide afro-américain étaient irrecevables parce que, à son avis, « lorsque les puissances alliées rédigèrent le statut du Tribunal, à aucun moment elles n'ont pu songer à la traite des esclaves ». Il a fallu expliquer que nous partagions son avis en ce sens que les puissances alliées, comme il disait, ou, comme nous dirions, les anciennes puissances négrières ne pouvaient pas penser, en rédigeant ce statut, au génocide afro-américain puisque ce qu'elles avaient condamné n'était ni le principe de la déportation, ni celui de l'esclavage, ni même un système d'anéantissement de l'homme mais, tout simplement, le fait que ces pratiques avaient été appliquées ici, en Europe, et à l'encontre de populations européennes.

Beaucoup ne comprennent pas que c'est justement ce tri sinistre, cette condamnation parcellaire et sélective du crime, que nous, Noirs, nous dénonçons depuis longtemps. Et il est toujours aussi nécessaire de rappeler que les hommes de la Révolution française qui rédigèrent la Déclaration universelle des droits de l'homme et proclamèrent « tous les hommes naissent libres et égaux en droit » n'ont, à aucun moment, pensé que les Noirs, complètement exclus de la notion d'humanité, étaient porteurs de ces droits qu'ils revendiquaient, cependant, « pour tous les hommes ». La preuve étant la façon dont, par la suite, ces mêmes hommes constitutionnalisèrent le maintien des Noirs dans les fers de l'esclavage ainsi que la déportation des Africains.

### Les enjeux d'une qualification juridique

Lorsqu'ils font des recherches sur le phénomène nazi, les historiens occidentaux — les seuls qui, des siècles durant, ont eu le pouvoir d'écrire et leur histoire et la nôtre — font de leur mieux pour ne pas comprendre qu'Hitler ne fut que le révélateur d'une sauvagerie raciste bien installée et remontant bien au-delà du <sup>xx</sup>e siècle. Oui. Le révélateur d'une sauvagerie raciste, d'un système d'anéantissement de l'homme dont, jusqu'alors, seuls les peuples colonisés avaient fait l'expérience.

Quant aux philosophes occidentaux, ils s'appliquèrent, après 1945, à nous convaincre que le nazisme, l'Allemagne hitlérienne et les génocides hitlériens ne pouvaient pas être compris avec les principes ou les critères traditionnels de la philosophie occidentale. Ces messieurs, si cartésiens et épris de logique, ne comprirent pas que, du fait du génocide des indigènes d'Amérique, du fait de la déportation massive des Africains et de leur mise en esclavage, Auschwitz ne peut pas être perçu partout et par tous comme il l'est en Europe et par les Européens. Là où un philosophe européen se pose la question de savoir si après Auschwitz il est « possible de penser », un descendant d'Africains déportés, pas philosophe pour deux sous, peut lui expliquer ceci : la « pensée philosophique », qui ne fut en rien ébranlée après Gorée et, mieux encore, après Saint-Domingue, ne pouvait guère être bouleversée pour des atrocités dont elle s'était bien accommodée aussi longtemps que les victimes appartinrent à d'autres latitudes que celles de la « philosophie ».

Il est temps et il est nécessaire qu'au moins nous, les Noirs, sachions que la différence fondatrice du décalage entre le génocide afro-américain et les génocides hitlériens relève non pas des faits mais de leur qualification juridique. Une fois cela compris, chacun, s'il le veut, pourra comprendre que, dans l'histoire, la définition et la qualification des faits ainsi que leur dimension historique sont une affaire de pouvoir.

La politique de génocide des puissances européennes à l'encontre des Africains et de leur descendance en Amérique dura aussi longtemps que les intérêts métropolitains le réclamèrent. C'est ainsi qu'il a été question d'indemnité, non pas pour les victimes du génocide mais pour les responsables. Une telle aberration devait peser lourdement dans l'interprétation réductrice de cet événement.

En revanche, la politique de génocide de l'Allemagne hitlérienne dura jusqu'au moment de sa défaite, jusqu'au moment où elle fut militairement vaincue. Et c'est parce que le sort des armes ne l'a finalement pas favorisée

que l'Allemagne s'est trouvée sur le banc des accusés. Dès lors, elle a dû rendre compte d'une politique que nous avons endurée pendant des siècles, sans que jamais les coupables n'en soient autrement dérangés. Grâce à cette « circonstance » — la défaite de l'Allemagne nazie —, il sera question d'indemnité, mais cette fois-ci pour les victimes du génocide.

### **De l'exclusion des non-Blancs à l'exclusion des non-aryens**

Il est significatif que parmi les historiens, les juristes ou les chercheurs européens travaillant sur le système juridique du Troisième Reich, aucun n'ait trouvé intéressant de faire une analyse très serrée sur les liens de parenté qu'il y a entre les lois ségrégationnistes de Nuremberg et celles dont se dotèrent autrefois les puissances négrières. Pourtant leur similitude est flagrante.

Dans l'arsenal juridico-racial de l'univers concentrationnaire créé en Amérique par les puissances négrières, à la stricte intention des non-Blancs, chacun peut trouver, pour peu que l'on cherche, des lois ou des décrets dont le but était d'assurer à tout jamais l'avilissement irrémédiable des non-Blancs. Ces lois devaient briser chez le Noir, parce que noir, toute velléité ou tout sentiment d'appartenance à l'espèce humaine. Le Noir avait été évincé de l'humanité et il fallait qu'il en soit maintenu à prudente distance. C'est ainsi que la suprématie blanche et l'idéologie raciste connurent un degré de domination racialement hégémonique comparable seulement à ce que nous trouverons quelques décennies plus tard chez Hitler, et cela sans que les spécialistes y voient de rapport avec l'histoire récente.

L'un des effets les plus pernicieux de la domination racialement hégémonique exercée par les Blancs dans l'univers concentrationnaire d'Amérique pendant une durée si prolongée fut d'avoir réussi à faire partager aux victimes elles-mêmes le mépris qui les accablait. Il devint alors courant que des individus ayant une grand-mère ou une arrière-grand-mère noire affichent haut et fort leur mépris, voire leur haine, à l'encontre de la race noire, en même temps qu'ils revendiquaient leur père blanc et réclamaient les cartes de noblesse que seule l'appartenance reconnue à la race des seigneurs pouvait rendre accessible. Mais ce fut en pure perte. En effet, ceux qui se voyaient devenir officiellement des Blancs au bout de quatre générations dépourvues d'un nouvel apport de sang noir durent déchanter avec la frustration qu'on peut bien imaginer. Car, lorsqu'en 1766 le gouverneur de Cayenne demanda au ministre de la marine à partir de quelle génération un homme de couleur pouvait prétendre appartenir à la race des seigneurs, c'est-à-dire à la race blanche, la réponse — nous dit Cohen — fut catégorique : « Ceux qui en descendent (de la race noire) ne pourront jamais entrer

dans la classe des Blancs. S'il était un temps où ils pouvaient être réputés Blancs, ils pourraient prétendre comme eux à toutes les places et dignités, ce qui serait absolument contraire aux constitutions des colonies<sup>1</sup>. »

### La cause était entendue

L'éviction de la vie publique d'un groupe humain parce qu'il était racialement inférieur fut une constante dans l'arsenal juridico-racial des puissances négrières. Ainsi, dans une ordonnance du roi à l'adresse des îles du Vent en 1733, on peut lire : « L'ordre du Roi est que tout habitant de sang-mêlé ne puisse exercer aucune charge dans la judicature ni dans les milices. Il est aussi sa volonté que tout habitant qui se mariera avec une Nègresse ou mulâtresse ne puisse être officier, ni posséder aucun emploi dans la colonie. » Des années plus tard, l'ordre du roi fut complété par l'arrêt du Conseil supérieur de la Martinique du 9 mai 1765, valable pour toutes les îles du Vent, et qui « défend aux notaires, greffiers, huissiers et procureurs d'employer des gens de couleur dans leurs études : vu que les fonctions de cette espèce ne peuvent être confiées qu'à des personnes dont la probité soit reconnue, ce qu'on ne peut présumer se rencontrer dans une naissance aussi vile que celle d'un mulâtre<sup>2</sup> ». Cet arrêt fut encore renforcé par l'article 3 de l'ordonnance du gouverneur et intendant du 25 novembre 1783 : « Vu que Sa Majesté tient à ne pas détruire la différence que la nature a mise entre les Blancs et les Noirs, et que le préjugé politique a eu soin d'entretenir comme une distance à laquelle les gens de couleur et leurs descendants ne devront jamais atteindre ; qu'enfin, il importe au bon ordre de ne pas affaiblir l'état d'humiliation attaché à l'espèce, dans quelque degré qu'elle se trouve ; préjugé d'autant plus utile qu'il est dans le cœur même des Noirs et qu'il contribue principalement au repos même des colonies. [...] Sa Majesté est déterminée à maintenir le principe qui doit écarter à jamais les gens de couleur et leur postérité de tous les avantages attachés aux Blancs<sup>3</sup>. »

Il n'y a pas grande différence avec les motivations avancées par les juristes du Reich, lorsqu'il fut question d'évincer les Juifs de la vie publique. Ainsi peut-on lire, dans la Loi sur le renouvellement du corps des fonctionnaires professionnels du 7 avril 1933 : « Cette loi règle le statut des fonc-

1. William Cohen, *Français et Africains*, Paris, Gallimard, 1980, p. 153. Lire également Lucien Peytrand, *Lesclavage aux Antilles françaises avant 1789*, Paris, Perina, 1897.

2. Joseph Elzear Morenas, *Précis historique de la traite*, Paris, Firmin Didot, 1828, p. 233. Lire également Victor Schoelcher, *Des colonies françaises*, Paris, Pagnerre, 1842, p. 177 ; Antoine Gisler, *Lesclavage aux Antilles françaises*, Paris, Karthala, 1981, p. 92-93.

3. Morenas, *op. cit.*, p. 235. Lire également Gisler, *op. cit.*, p. 97.

tionnaires. Elle prévoit des révocations, mises à la retraite, déclassement pour certains fonctionnaires n'offrant pas des garanties professionnelles, morales, politiques, suffisantes [...]. Les fonctionnaires qui ne sont pas d'origine aryenne doivent être pensionnés. S'il s'agit de fonctionnaires honorifiques, ils doivent être licenciés.»

Les Juifs n'offraient pas plus de garanties morales aux nazis que les mulâtres n'en avaient offert aux Blancs. Et probablement, pour ne pas affaiblir l'état d'humiliation attaché à l'espèce des non-aryens, ces messieurs du Reich inventèrent la Loi du 30 juin 1933 modifiant le statut des fonctionnaires. Ce fut l'extension des incapacités aux conjoints des Juifs : « Les fonctionnaires d'origine aryenne qui épousent une personne de descendance non aryenne doivent être révoqués. Toute personne devant être nommée fonctionnaire doit prouver que son conjoint est d'ascendance aryenne. »

Dans l'univers concentrationnaire d'Amérique, tous les métiers socialement valorisants ou économiquement intéressants furent interdits aux non-Blancs. Et cela, dans une volonté minutieuse d'exclusion dont nous ne trouverons le pendant que dans les lois nazies qui devaient exclure les Juifs des métiers les plus convoités par beaucoup d'aryens qui voyaient la clef de leur réussite professionnelle dans l'éviction de leurs collègues juifs.

Dans la volonté de renforcer l'état d'humiliation réservé aux non-Blancs, dans l'univers concentrationnaire américain, le pouvoir alla jusqu'à réglementer le nom que les non-Blancs devaient porter. Ainsi, les ordonnances des gouvernements et intendants du 6 janvier 1773 et du 4 mai 1774 pour « interdire aux gens de couleur, libres de naissance ou affranchis, de porter les noms des Blancs, car le nom d'une race blanche usurpé peut mettre le doute dans l'état des personnes, jeter la confusion, et détruire enfin entre les Blancs et les gens de couleur cette barrière insurmontable que l'opinion publique a posée et que la sagesse du gouvernement maintient<sup>4</sup> ». Les nazis auront une démarche semblable en imposant aux Juifs l'obligation d'employer le prénom Sarah pour les femmes et Israël pour les hommes.

Nous savons d'ailleurs avec quel enthousiasme le Führer et son équipe de juristes s'intéressèrent aux lois ségrégationnistes que l'Angleterre appliquait en Afrique du Sud, alors colonie de la Couronne britannique. Parmi les différentes lois ségrégationnistes, les juristes du Reich accordèrent une attention particulière à la Loi pour la protection de la pureté de la race

4. Schoelcher, *op. cit.*, p. 177. Lire également Morenas, *op. cit.*, p. 232 ; Gisler, *op. cit.*, p. 98.

blanche en interdisant les relations sexuelles entre les personnes de race blanche et celles de race noire, l'Immorality Act adopté en 1927. Les racistes nazis, qui cherchaient en Afrique du Sud une confirmation de leurs thèses raciales, trouvèrent dans cette loi une bonne source d'inspiration : l'Immorality Act et la Loi sur la protection du sang et de l'honneur allemands du 15 septembre 1935 se ressemblent comme deux gouttes d'eau. La seconde porte sur l'« interdiction du mariage entre Juifs et nationaux allemands ou de souche allemande ». Le temps passe mais les mœurs restent en sorte que les différences s'estompent entre deux systèmes d'anéantissement de l'homme, dont les buts sont les mêmes, bien que le théâtre en soit différent.

### **Des conséquences opposées pour des actes semblables**

Si l'histoire est une, elle se diversifie selon la géographie et les acteurs. En 1945, l'Allemagne nazie militairement vaincue dans une défaite que les puissances alliées voulurent totale et inconditionnelle n'était pas en mesure de présenter à ses vainqueurs la moindre exigence. Ensuite, et ceci est le corollaire de cela, les Alliés, forts de leur victoire, se trouvèrent en mesure de qualifier juridiquement les atrocités commises par les nazis, d'établir les sanctions et même de juger les principaux responsables. Dès lors, il sera officiellement exclu de faire, impunément, l'apologie des crimes nazis.

C'est à partir de là que va se développer le décalage que nous connaissons entre les génocides hitlériens, qualifiés juridiquement, et le génocide afro-américain qui, lui, ne fut jamais qualifié.

Le travail forcé de leurs victimes fut une aubaine pour les autorités nazies. Des entreprises du secteur privé comme du secteur public bénéficièrent largement de la main-d'œuvre esclave que leur fournissait la SS. Dans les centres de mise à mort, à côté des omniprésentes entreprises d'Hermann Goering, des entreprises comme IG-Farben, Krupp, Siemens-Schukart et autres se partageaient cette main-d'œuvre qu'elles voulaient inépuisable grâce à l'arrivée soutenue de nouveaux prisonniers.

Le client préféré des SS était cependant l'IG-Farben, premier entrepreneur à avoir installé ses usines dans les centres de mise à mort. D'après Hilberg, en 1943, de hauts responsables nazis qui firent une tournée d'inspection à Auschwitz promirent aux représentants d'IG-Farben qu'IG-Auschwitz se verrait allouer des détenus en priorité sur les autres compagnies<sup>5</sup>. Le groupe IG-Farben, qui constituait un véritable empire industriel,

5. Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988, p. 808.

avait grand besoin des esclaves promis par les SS car il comptait plus d'usines (cinquante-six) que les nazis n'avaient de camps de concentration.

Peut-on imaginer, ne fût-ce qu'un seul instant, qu'IG-Farben ou Krupp, par l'intermédiaire de leurs avocats, aient eu l'idée d'exiger des puissances alliées, en 1945, des indemnités pouvant compenser les bénéfices dont ils allaient être privés à cause de la libération de la main-d'œuvre esclave fournie jusqu'alors par les SS? Le seul fait de poser la question doit paraître indécent, voire monstrueux. Mais il faut bien rappeler, à ceux qui ne veulent pas savoir, comment et combien cette monstruosité fut banalisée dans l'histoire du génocide afro-américain à cause d'un rapport de forces complètement défavorable aux survivants de ce génocide-là.

Lorsque, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les puissances négrières mirent fin à la déportation massive des Africains ainsi qu'à leur système concentrationnaire en Amérique, leur pouvoir de domination resta intact. Leurs anciennes victimes n'avaient qu'à bien se tenir. En ce qui concerne la France, comme pour les autres puissances négrières, l'abolition de l'esclavage provoqua un changement largement insuffisant mais néanmoins très important : le lendemain de l'abolition, les Noirs se trouvèrent transformés en serviteurs salariés de leurs anciens bourreaux devenus leurs patrons. Et cela signifiait, par exemple, qu'on ne lirait plus dans la *Gazette officielle* les annonces de la « mise aux enchères d'une Nègresse avec ou sans son Négrillon » ou, selon la langue officielle du pays : « *Se vende una Negra con su cría o sin ella.* » Mais cela signifiait aussi que les puissances impliquées dans ce génocide ne se trouveraient pas, comme l'Allemagne nazie quelques décennies plus tard, sur le banc des accusés et ne seraient pas obligées de rendre compte de leur politique de génocide, qui ne sera même pas qualifiée.

Avant d'arriver à la libération des enfants, des femmes et des hommes noirs, il fut nécessaire de s'assurer que cette libération ne fût pas nuisible aux intérêts des Blancs. Autrement dit, il fallait leur verser les indemnités qu'IG-Farben, Krupp ou Siemens-Schuckart ne pouvaient pas réclamer en 1945 à cause de la défaite nazie.

### **Les indemnités aux bourreaux**

Le principe d'indemniser le bourreau plutôt que la victime fut revendiqué sans rire, parce que « quelque respectable que soit la position des Noirs, quelque sainte que doive être à nos yeux leur infortune, qui est notre ouvrage, il serait injuste et imprudent de ne se préoccuper que d'eux seuls. Si les Nègres ont droit à devenir libres, il est incontestable que les colons



ont droit à n'être pas ruinés par la liberté des Nègres<sup>6</sup>». Dans ce discours, Tocqueville, l'abolitionniste français, le démocrate, n'est même pas sûr du droit des Noirs à devenir libres. En revanche, pour cet humaniste, le droit des Blancs à ne pas être ruinés par la liberté des Noirs est incontestable. On n'a pas attendu Hitler pour que le mal dans toute sa banalité ait ses lettres de noblesse!

Le peuple noir de Saint-Domingue, redevenu Haïti après l'indépendance, eut l'audace de récupérer, les armes à la main, sa liberté sans se soucier du droit «incontestable» des Blancs à ne pas être ruinés. Cette audace lui valut une guerre d'extermination voulue et organisée par le forcené qui alors dirigeait la France. Cette guerre d'extermination, déclenchée par Leclerc et continuée par Rochambeau, après la mort de celui-là, fit de Saint-Domingue le théâtre de ce que, bien plus tard, Hannah Arendt appellera la banalité du mal dans son essai *Eichmann à Jérusalem*.

Rochambeau fut un de ces Français qui traversèrent l'Atlantique pour défendre les idéaux de liberté et transmettre l'esprit et le message des Lumières en Amérique du Nord. Il alla aussi à Saint-Domingue mais là sa mission, beaucoup moins glorieuse, était de briser à tout jamais la moindre tentative de liberté chez les Noirs, fût-ce par le biais de l'extermination de tous ceux qui oseraient se battre contre les chaînes qu'on leur promettait. Lorsqu'il succéda à Leclerc, devant la résistance du peuple haïtien prêt à mourir debout comme un seul homme plutôt que de retomber dans les fers de l'esclavage, Rochambeau prit une décision qui, aujourd'hui, devrait attirer l'attention de ceux qui cherchent une pathologie particulière chez Hitler, Staline ou Pol Pot. Il décida l'achat de six cents bulldogs élevés et nourris dans le carnage et grâce auxquels il comptait mettre fin à la résistance des Noirs. En effet, les Espagnols avaient réussi l'élevage à grande échelle de ces chiens dressés pour manger du Noir. Au lieu d'eau, ils buvaient donc le sang des Noirs et on les nourrissait avec la chair des Noirs. Et comme noblesse oblige, ce fut le prince de Noailles qui se chargea d'aller les chercher à Cuba.

Le prince de Noailles fut celui qui, la nuit du 4 août 1789, dans un élan de générosité, jeta le premier sur la tribune des Menus Plaisirs les droits féodaux. Il entraîna l'ensemble des Constituants, appela à la générosité et donna ainsi l'exemple. Ce fut la fin des privilèges. À Saint-Domingue, il a été beaucoup moins généreux! En effet, lorsque notre prince de Noailles, dans son navire rempli de chiens mangeurs de Noirs, reparut dans le port

6. Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1962, p. 105.

du Cap, il fut reçu dans la joie et l'allégresse par toutes ces dames et ces messieurs qui voyaient dans cette cargaison de chiens l'extermination garantie des Noirs. Et comme il fallait rassurer la population blanche, il fut décidé de tester l'efficacité des chiens dans une démonstration publique. Alors « on a désigné d'avance une victime, et choisi pour lieu de l'exécution la cour d'un couvent de religieuses. On y dresse un amphithéâtre, qui rappelle les cirques des Romains. La multitude accourt au spectacle. Le Noir est attaché au poteau; les chiens stimulés par une faim dévorante ne sont pas plus tôt lâchés qu'ils mettent en lambeaux ce malheureux<sup>7</sup> ». Une fois démontrée leur efficacité, le général Rochambeau fit une sage distribution de ces chiens entre les différents détachements de son commandement. Le général Ramel reçut, le 15 germinal à la Fortue où il se trouvait, une lettre du général Rochambeau ainsi libellée: « Je vous envoie, mon cher commandant, un détachement de cent cinquante hommes de la Garde nationale du Cap, commandé par M. Barri; il est suivi de vingt-huit chiens boule-dogues. Ces renforts vous mettront à même de terminer entièrement vos opérations. Je ne dois pas vous laisser ignorer qu'il ne vous sera passé en compte aucune ration, ni dépense pour la nourriture de ces chiens. Vous devez leur donner des nègres à manger. Je vous salue affectueusement<sup>8</sup>. »

Devant une pareille campagne de destruction, de mort et d'extermination totale, les Noirs durent se battre avec la force désespérée de ceux qui ne peuvent pas attendre la moindre humanité de leurs bourreaux. Le 19 novembre 1803, Rochambeau capitula et ses victimes de la veille eurent la grandeur d'âme de le laisser libre de s'embarquer avec armes et bagages sur les vaisseaux qui étaient en rade.

Le 1<sup>er</sup> juillet 1804, les Noirs de Saint-Domingue proclamèrent la République d'Haïti, qu'ils déclarèrent « la patrie des Africains du Nouveau Monde et de leurs descendants<sup>9</sup> ». La colonie de Saint-Domingue s'était donc libérée au prix de la destruction partielle de sa population. D'après Schœlcher, des neuf cent mille Noirs que comptait la colonie à la veille de leur révolte, il n'en restait que quatre cent mille au moment de la libération. Les atrocités commises contre ce peuple non seulement ne furent pas juridiquement qualifiées mais de plus, et c'est là que la raison se trouble, la puissance française, qui n'avait pas le droit de son côté mais qui avait la force avec elle, pouvait obliger les survivants haïtiens à payer des indemnités

7. Antoine Métral, *Histoire de l'expédition des Français à Saint-Domingue*, Paris, Fanjat, 1825, p. 182-183.

8. Victor Schœlcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Paul Ollendorf, 1889, p. 373.

9. *Ibid.*, p. 379.

tés dédommageant ces Blancs qui avaient le droit « sacré » de ne pas être ruinés par la liberté des Noirs. À l'article 2 de l'ordonnance du roi, nous pouvons lire: «À Paris, le 17 avril 1825, Charles, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, voulant pourvoir à ce que réclament l'intérêt du commerce français et les malheurs des anciens colons de Saint-Domingue [...]; les habitants actuels de la partie française de Saint-Domingue verseront à la Caisse générale des dépôts et consignations de France [...] la somme de cent cinquante millions de francs destinée à dédommager les anciens colons qui réclameront une indemnité<sup>10</sup>.»

Les survivants des atrocités nazies ne furent et ne seront jamais suffisamment indemnisés. Néanmoins, grâce à la défaite militaire de l'Allemagne, ils bénéficièrent d'une nouvelle interprétation de ce que devait être le droit aux indemnités. Mais pour que ce changement d'interprétation, si radical, eût lieu, il a fallu que le théâtre de ces atrocités fût l'Europe et les victimes des Européens.

### La banalisation

Ces atrocités infligées aux Noirs, parce qu'ils étaient noirs, furent complètement banalisées et il fut possible d'en faire l'apologie sans que cela ne constituât le moindre délit. Il est même avéré que le génocide afro-américain fut encore justifié *a posteriori*, parfois subtilement mais, le plus souvent, de façon grossière. Les Blancs, parce qu'ils étaient victorieux, furent incapables d'éprouver vis-à-vis des survivants de ce génocide la honte ou la gêne qu'on a exigées des Allemands vis-à-vis de leurs victimes après 1945. Jusqu'à l'apparition de la politique hitlérienne de domination raciste, il était courant de s'adresser aux survivants du génocide afro-américain et par la suite à leurs descendants dans un langage dont voici un exemple: «Vous qui n'avez recueilli de notre civilisation que les bienfaits, comment se fait-il que vous ne vous retourniez vers le passé que pour le maudire et que vous ne voyiez dans vos anciens maîtres que d'odieus persécuteurs? [...] Si vous aviez été Blancs comme nous, réduits en esclavage par la conquête ou l'oppression, le don tardif de la liberté vous aurait placés en peu de temps au même niveau que vos anciens dominateurs. Ce préjugé dont vous vous plaignez a sa source dans l'infériorité de votre race, dans la différence indélébile qui existe entre elle et la nôtre et aussi, faut-il le dire, dans la faible tendance à l'élévation des sentiments qui se manifeste chez ceux d'entre vous qui ont

10. Métral, *op. cit.*, p. 342.

goûté les bienfaits de l'éducation<sup>11</sup>!» À l'époque, le seul qui, parmi les Français en mesure de se faire entendre, condamna ce genre de discours fut Schœlcher, l'abolitionniste français le plus conséquent<sup>12</sup>.

En 1901, parut le travail d'Eugène Augeard, *La traite des Noirs avant 1790 au point de vue du commerce nantais*<sup>13</sup>. Le titre lui-même est assez représentatif de cette interprétation du génocide afro-américain qui réduit sa dimension à l'interprétation des changements qui eurent lieu dans les métropoles européennes grâce aux crimes perpétrés contre les Noirs. De plus, monsieur Augeard a pu affirmer, sans rire et sans être contesté, que «retracer l'histoire de la traite des Noirs, c'est donc retracer l'histoire d'une des pages les plus brillantes de notre histoire commerciale<sup>14</sup>». Et voilà donc la plus gigantesque déportation d'êtres humains que l'histoire de l'humanité ait connue réduite tout simplement à l'une des plus brillantes pages de l'histoire commerciale des puissances négrières. Ce n'était même pas le «détail» de Le Pen!

### Inférieurs, donc exterminables

En 1913, le scientifique allemand Eugen Fischer publie *Les bâtards de Rehobot et le problème de la bâtardisation chez l'homme*. Le professeur Fischer estime avoir prouvé scientifiquement l'infériorité raciale des Noirs. À la fin de son livre, il affirme avec l'autorité de celui qui constate une évidence: «[...] seuls les exaltés nient que les Nègres, les Hottentots et beaucoup d'autres sont inférieurs [...]»<sup>15</sup>. La rigueur scientifique de son livre ne fut pas contestée par ses collègues britanniques, français ou nord-américains car, d'abord, ils n'étaient pas des «exaltés», et puis ils partageaient les mêmes thèses.

Ce travail du professeur Fischer s'inscrit dans le cadre de la colonisation allemande en Afrique et plus particulièrement en Namibie. Lorsque les anciennes puissances négrières se réunirent à Berlin en 1885 pour officialiser le dépècement de l'Afrique, l'Allemagne s'assura le Sud-Ouest africain (c'est-à-dire la Namibie), le contrôle de l'Est africain (correspondant aux

11. *La défense coloniale*, février 1882.

12. Voir Schœlcher, *Polémique coloniale*, Paris, La Revue française, 1882, tome 1, p. 9-10.

13. Eugène Augeard, *La traite des Noirs avant 1790 au point de vue du commerce nantais*, Paris, La Découverte, 2002 (1<sup>re</sup> édition 1901).

14. *Ibid.*, p. 12, cité par Léon-François Hoffmann dans *Le nègre romantique*, Paris, Payot, p. 52.

15. Cité par Benno Muller Hill, *Science nazie, science de mort*, Paris, Odile Jacob, p. 84 et 224.

territoires actuels de la Tanzanie, du Burundi et du Rwanda) ainsi que du Togo et du Cameroun. Parmi les différentes populations installées dans le territoire de la Namibie se trouvent les Baster, un groupe de métis descendant de colons européens vivant au-delà de la colonie du Cap et de femmes nama. Victimes de l'extension permanente de la colonie, ils durent s'en aller. « Dernier peloton à immigrer en Namibie, cette communauté de Baster avait négocié, avec le chef des Nama Zwartboi, le droit de s'installer à Rehobot, au centre de la Namibie, moyennant une redevance d'un cheval par an. Arrangement qui fut confirmé lors du traité de paix que les chefs nama et herero conclurent en 1870 à Kandandja<sup>16</sup>. »

La colonisation allemande en Afrique va donc de 1884 jusqu'à la fin de la guerre en 1915. Toutefois, c'est à partir de 1893 qu'elle prend les affaires en main et cherche à bien asseoir sa domination sur les populations autochtones de la Namibie. Néanmoins, c'est avec le général von Trotha, placé au poste de commandement par ordonnance impériale du 19 mai 1904 en remplacement du major Theodor Leutwein, que la guerre contre le peuple de Namibie devint une véritable guerre d'extermination et de destruction systématiques.

Il fut donc une époque où l'anéantissement de peuples entiers faisait partie officielle des projets de domination d'une puissance.

Dans une lettre du 5 novembre 1904 adressée à son prédécesseur, von Trotha lui confirme sa ligne de conduite vis-à-vis des Africains: « Je connais assez les tribus en Afrique. Elles se ressemblent toutes pour penser qu'elles ne céderont qu'à la force. Or, ma politique a toujours été d'exercer celle-ci par le terrorisme brutal, voire par la cruauté. J'anéantis les tribus insurgées dans des flots de sang, car c'est la seule semence pour faire pousser quelque chose de nouveau qui soit stable<sup>17</sup>. » De fait, il s'attaqua au peuple des Herero qu'il fit encercler de sorte que la seule voie de fuite possible fût vers le désert. En même temps, il fit empoisonner tous les points d'eau de sa connaissance. Le rapport militaire que von Trotha envoya au haut commandement militaire à Berlin est très représentatif d'une volonté affichée d'anéantissement de l'homme, volonté profondément ancrée dans une politique traditionnelle de domination et de destruction. Hitler n'y est pour rien. Pas encore puisque nous sommes en 1904.

Von Trotha continue ainsi dans son rapport: « La poursuite de l'ennemi battu mit brillamment en lumière l'énergie sans ménagement du

16. Ingolf Diener, *Apartheid la cassure*, Ed. Arcantière, p. 46.

17. Cité par I. Diener, *op. cit.*, p. 103.

commandement allemand. Aucun effort, aucune privation ne furent trop grands pour détruire chez l'ennemi les derniers vestiges de volonté de résistance. Tel un gibier forcé, il avait été pourchassé de point d'eau en point d'eau jusqu'à ce qu'il fût finalement victime de la nature de son propre pays. La sécheresse de l'Omaheke devait achever ce que les armes allemandes avaient commencé: l'anéantissement du peuple Herero. Le barrage du sandveld mis en place avec une rigueur de fer achevait l'œuvre d'anéantissement [...]. Le drame se joua donc sur la sombre scène du sandveld. Une fois venue la saison des pluies, la scène s'éclaircit peu à peu: lorsque nos patrouilles avancèrent jusqu'à la frontière du Bechuanaland, apparut à leurs yeux l'affreuse image d'armées mortes de soif. Le râle des moribonds, les cris de folie furieuse s'étaient tus dans le silence sublime de l'éternité. Le châtiement avait trouvé sa fin. Les Herero avaient cessé d'être un peuple indépendant<sup>18</sup>.» Et le haut commandement à Berlin d'affirmer: «La lutte raciale en cours ne peut se conclure que par l'anéantissement d'une partie [...] de ce fait, l'intention du général von Trotha peut être approuvée<sup>19</sup>.»

D'après Diener, en deux années de guerre, les Allemands avaient exterminé les trois quarts du peuple herero. Sans compter les morts des Nama, Baster, Hottentots, etc. C'est dire combien la politique d'anéantissement systématique des populations dites «inférieures» est bien antérieure à Hitler. Il faut même dire qu'on lui a défriché le terrain. Mais lui, il eut l'audace d'introduire cette politique d'anéantissement à l'intérieur même des frontières européennes, dans une espèce d'accomplissement de ce qui, en Afrique et en Amérique, aura été une répétition générale.

C'est donc dans le cadre de la domination allemande en Namibie que le professeur Fischer va étudier, en 1908, chez les Baster installés à Rehoboth «le problème de la bâtardisation chez l'être humain». Les recommandations du chercheur sont sans détour. Elles glacent le sang. On lit dans son traité qu'«on ne doit laisser vivre les Hottentots et les populations bâtardes du Sud-Ouest africain allemand que dans la mesure où ils se rendraient utiles par leur travail<sup>20</sup>». On est presque abasourdi, maintenant, d'apprendre que ce travail sur Rehoboth fit la gloire d'Eugen Fischer. Son prestige alla au-delà des frontières de son pays si bien qu'en 1929 il sera le président du Congrès international de génétique. Et c'est tout naturellement que, lorsqu'en 1933 Adolf Hitler arrive au pouvoir en Allemagne, le

18. *Ibid.*, p. 104.

19. *Ibid.*, p. 103-104.

20. Muller Hill, *op. cit.*, p. 127.

professeur Fischer mettra au service de la politique raciale du nouvel État le prestige et l'autorité que lui conférait sa condition de scientifique de renommée mondiale.

Grâce au travail de Benno Muller Hill (enseignant et chercheur en génétique à l'université de Cologne en Allemagne), nous savons à présent que la race noire fut, chronologiquement, la première « race » victime des mesures eugéniques des nazis. En effet, les « bâtards de Rhénanie », les enfants issus de soldats noirs, membres de l'armée d'occupation française, et de filles allemandes, furent soumis à la stérilisation, au même titre que les malades mentaux et les éléments asociaux. Benno Muller Hill écrit : « Le 11 mars 1935 se réunissait le groupe de travail n° 2 du Conseil des spécialistes en politique démographique et raciale où l'on débattit de la stérilisation, non prévue par la loi, des enfants de couleur. [...] Trois possibilités furent évoquées : élargissement de la loi, "exportation", c'est-à-dire expulsion, ou stérilisation forcée et illégale. La décision fut prise par la chancellerie du Reich, mais elle ne fut pas fixée par écrit : stérilisation forcée sans base légale. Il fallut examiner les enfants. On trouvait entre autres, parmi les experts, les professeurs Abel, Fischer, Gorner et le docteur Schade. Le "matériau" fut aussi exploité "scientifiquement". Trois cent quatre-vingt-cinq enfants de couleur furent conduits par la Gestapo dans des cliniques universitaires où on les stérilisa par opération chirurgicale<sup>21</sup>. »

Nous y retrouvons l'incontournable professeur Fischer devenu « expert » d'une compétence incontestable. Et dans l'histoire de l'évolution de ces événements, on ne soulignera jamais assez que les scientifiques allemands qui donnèrent au programme des nazis un lustre scientifique et une apparence d'ordre avaient acquis l'essentiel de leur prestige en travaillant à la démonstration de l'infériorité raciale des Noirs. Et bien sûr, dans ce domaine, leurs théories étaient partagées par leurs collègues de la communauté scientifique internationale, à la tête de laquelle se trouvaient les scientifiques britanniques, français et nord-américains.

Ces scientifiques résolurent ainsi le problème posé par la présence de quelques « petits Nègres » sur le sol allemand avant de mettre leurs compétences scientifiques au service de la question juive.

Lorsque le certificat d'« aryanité » devint le seul moyen pour échapper aux persécutions antisémites, bien des individus parmi les riches hommes d'affaires touchés par ces mesures cherchèrent, par le biais de l'argent, à se procurer le précieux certificat. Avec des « experts », corrompus ou corrup-

21. *Ibid.*, p. 26.

tibles, l'affaire pouvait marcher. Et des individus issus du mariage d'un Juif avec une femme aryenne réussirent à faire valoir que leur mère avait eu une aventure extraconjugale avec un aryen. Le désespoir d'une telle démarche rappelle qu'autrefois, dans l'univers concentrationnaire d'Amérique, le sang-mêlé à la recherche d'une place parmi les Blancs avait tout intérêt à se procurer un certificat « attestant » qu'il avait été porté dans les flancs d'une Indienne plutôt que dans ceux d'une mulâtresse. Mais pour le demi-Juif à la recherche d'une attestation d'aryanité, il ne pouvait être que dramatique d'atterrir dans les mains de l'équipe d'« experts » dirigée par le professeur Fischer. Le diagnostic tombait sur sa tête comme un couperet. Fischer était le chef de l'Institut d'anthropologie de l'empereur Guillaume. Avec la multiplication des « expertises », il demanda à son assistant, le professeur Abel, de pratiquer les « expertises de Juifs ». Ce qui rend particulièrement intéressantes à ce sujet les déclarations de ce dernier lors de l'entretien qu'il accorda à B. Muller Hill, bien après la guerre, le 23 janvier 1981 : « Je reçus un beau jour un appel d'un ancien membre de la cour impériale qui voulait me parler d'une expertise. J'étais disposé à me déplacer, mais il tint à venir me voir à l'Institut. À deux heures, je vis une grosse Maybach se garer devant nos locaux, et ce monsieur me reprocha d'avoir donné une conclusion défavorable à l'expertise en question. J'allai chercher mon dossier et je lui dis : “Jugez-en vous-même : son père, dont je suis censé dire qu'il n'est pas le sien, lui ressemble comme un frère jumeau.” Lui : “Allons, allons, on peut tout de même faire quelque chose : vous êtes jeune, vous partiriez volontiers en mission anthropologique à l'étranger, non ? Je serais tout disposé à vous y aider financièrement.” Je l'ai mis dehors. Suivit un appel téléphonique du Bureau de la famille du Reich. “Bon sang, Abel, vous êtes fou, vous savez qui vous avez mis à la porte ?” “Non.” “Le Président de l'industrie allemande du papier. Il pèse soixante millions de marks.” Il y eut aussi une lettre de Bormann à Fischer, envoyée par l'intermédiaire du Bureau de la famille du Reich, où l'on nous demandait d'adoucir nos expertises. Fischer m'en a parlé et nous sommes tombés d'accord pour dire que nous menions nos expertises avec exactitude, selon des critères scientifiques. Que la douceur n'était pas une notion scientifique. Et que si nous acceptions, n'importe qui pourrait faire pression sur nous. Je passai ainsi pour un incorruptible<sup>22</sup>. »

Le 22 juin 1941, les armées allemandes pénétrèrent sur le territoire de l'Union des Républiques socialistes soviétiques, suivies de près par les com-

22. *Ibid.*



mandos de la mort chargés des opérations mobiles de tuerie, qui avaient pour mission d'exterminer les Juifs (hommes, femmes et enfants) ainsi que les commissaires bolcheviques et tous les soutiens du régime soviétique. Néanmoins, ce fut en août que la tuerie prit un caractère massif, et « au cours de la première vague, les unités mobiles de tuerie annoncèrent dans leurs rapports environ cent mille tués par mois<sup>23</sup> ». C'est alors que « le professeur Fischer part pour Paris, afin de convaincre l'intelligentsia française que le bolchevisme et le judaïsme ne font qu'un, et de la persuader de la nécessité scientifique de la solution finale<sup>24</sup> ».

Fischer n'était pas particulièrement antisémite. En tout cas, pas plus antisémite qu'il n'était négrophobe. Il était seulement un scientifique profondément convaincu qu'il y a des individus irrémédiablement inférieurs et que la société a le droit de se débarrasser de ses éléments les plus indésirables. Toujours est-il que dans sa conférence « Le problème de la race et de la législation raciale en Allemagne » élaborée à l'intention de ses collègues français, il déclare : « [...] les tendances morales et toute l'activité des Juifs bolcheviques décèlent une mentalité si monstrueuse que l'on ne peut plus parler que d'infériorité et d'êtres d'une autre espèce que la nôtre<sup>25</sup> ». Le scientifique est toujours le même. Ses principes demeurent inchangés. Son discours aussi. Ce qui a changé, c'est le mot Nègre remplacé par le mot Juif ou bolchevique pour désigner ceux qui appartiennent à « une autre espèce ». Et puis, la méthode traditionnelle de domination voulait que tous ceux qui appartiennent à « une autre espèce », « inférieure » par définition, soient voués à l'anéantissement selon des modalités déterminées par les besoins du groupe dominant et d'après les moyens techniques correspondant à chaque époque.

L'étude et la connaissance de notre passé historique prennent toute leur dimension si cela doit favoriser notre engagement, ou nous engager davantage dans le combat, contre toutes les formes d'injustice, d'exclusion et de discrimination. Cette démarche pourrait aussi permettre à tous ceux qui se battent pour la dignité de l'homme de bien comprendre ceci : la singularité de notre situation dans l'histoire de l'humanité remonte à l'époque où nos ancêtres furent massivement déportés de l'Afrique pour être privés de leur condition humaine en Amérique. Cela donne une double dimension au combat du Noir qui doit se débarrasser et de sa blessure profonde, nourrie

23. Hilberg, *op. cit.*, p. 274.

24. Muller Hill, *op. cit.*, p. 46.

25. *Ibid.*, p. 46 et 217.

par l'aliénation raciale, et de l'aliénation socio-économique, inévitable dans les sociétés fondées sur l'exploitation et l'exclusion.

De ce fait, même si, chez le Noir, la prise de conscience de son aliénation raciale ne garantit pas automatiquement celle de son aliénation économique-sociale, elle peut y contribuer. Et c'est déjà une bonne raison pour qu'à l'avenir l'importance de ce processus ne soit plus négligée. Il est donc essentiel de restituer au génocide afro-américain la dimension historique qu'une écriture eurocentrée de notre histoire lui a enlevée.

# Terres d'esclavage, sociétés de plantation, de la race comme marqueur social

par Mickaëlla Périna\*

« L'esclavage ne fut le fruit  
Ni de l'infériorité des Noirs ni de la perversité des Blancs.  
Il fleurit tant qu'il fut profitable<sup>1</sup>. »

« Si l'esclavage ne fut le fruit  
ni de la perversité des uns ni de l'infériorité des autres,  
il en fut certainement l'occasion<sup>2</sup>. »

Interroger les fondements juridiques et philosophiques de la traite négrière et de l'esclavage des Noirs dans les colonies dites du Nouveau Monde invite à réfléchir sur la nature de la légitimation dont cet esclavage a pu bénéficier et, dans ce cas précis, appelle à envisager deux formes de légitimation. Dès lors, la question de l'exclusivité de ces deux formes se pose. En effet, étaient-elles les seules? Ont-elles été prépondérantes? Plus encore, ont-elles été d'une quelconque connivence? Autrement dit, qu'est-ce qui fait que cette interrogation devient, elle-même, légitime?

Pour ce qui est du droit, et de manière corrélative pour ce qui est de la légitimation juridique, les différents codes semblent parler d'eux-mêmes. Il y a, en effet, une forme d'organisation juridique de l'esclavage qui, loin de

\* Université de Harvard (États-Unis d'Amérique).

1. Daniel Guérin, *Décolonisation du Noir américain*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 30, en référence à Éric Williams, *Capitalism and slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944.

2. Hubert Gerbeau, *Les esclaves noirs. Pour une histoire du silence*, Paris, A. Balland, 1970, p. 205 (coll. R).

l'interdire, l'a organisé et a contribué à sa légitimation de diverses manières. Pour ce qui est de la philosophie, le questionnement a semblé, jusqu'ici, plus difficile à envisager. On a pris l'habitude de retenir ce qu'elle dit, ou a dit, des hommes sans se demander si elle renvoie effectivement à tous les hommes et, partant, à quels hommes en particulier elle se réfère. En conséquence, nous proposons de questionner ici des théories qui ont accompagné, au moins de manière temporelle, l'esclavage des Noirs dans les colonies du « Nouveau Monde », d'examiner ce qu'elles ont dit, ou n'ont pas dit, des Nègres mis en esclavage dans les colonies, et cela particulièrement au XIX<sup>e</sup> siècle. Bien entendu, un tel questionnement déborde l'analyse proposée ici à la fois dans le registre des textes évoqués, dans celui de la période considérée et dans celui de l'objet de la légitimation. Cette analyse se veut une contribution au questionnement des fondements philosophiques de l'esclavage, nous nous en tiendrons donc à certaines formes de légitimation de la société d'esclavage au XIX<sup>e</sup> siècle.

La société d'esclavage, caractérisée par ses habitations, ou plantations, est organisée autour de la « race » comme marqueur social de telle sorte que la distribution des tâches et des fonctions se trouve déterminée par une supposée appartenance raciale. Ainsi, le rang c'est la « race », le rang c'est le sang. Autrement dit, il existe une séparation sociale déterminée par une distinction raciale. Paradoxalement, la dichotomie, bien que réelle entre les composantes raciales et par suite sociales, n'autorise pas leur séparation radicale. L'organisation de l'univers esclavagiste impose de considérer une seule et même société dont les composantes dépendent l'une de l'autre.

Pour rendre compte de cette société, fondamentalement inégalitaire, il faut donc concevoir une société complexe, fondée sur un ordre social hiérarchique qui coïncide avec une supposée hiérarchie des « races ». En ce sens, la hiérarchie sociale est d'essence raciale. Dès lors comment considérer les pratiques sociales dans le cadre de la société de plantation ? De quelles légitimations ces pratiques ont-elles pu bénéficier au XIX<sup>e</sup> siècle ? Enfin, quels effets ces pratiques ont-elles pu avoir sur les individus et qu'en est-il de leurs éventuelles survivances ?

### **Sociétés de plantation et pratiques sociales**

Comme l'a fait remarquer Edgar Thompson : « Chaque plantation est à certains égards semblable à toute autre plantation, et chaque système de plantation est à certains égards semblable à tout autre système de plantation, néanmoins chaque plantation ou système de plantation n'est à certains égards semblable ni à aucune autre plantation ni à aucun autre système de

plantation et ne ressemble à aucune autre institution ou à aucun autre système. Mais le mot plantation les synthétise toutes<sup>3</sup>.» Ainsi, ni la diversité des sociétés de plantation ni leur complexité n'interdisent la mise en évidence d'une définition générique. Nous suivons en ce sens les propositions du même Thompson: «Il apparaît qu'un mouvement social qui était aussi une migration se terminant dans les colonies d'outre-mer s'est transformé dans certaines régions du Nouveau Monde, comme le Sud des États-Unis d'Amérique, en une propriété foncière se spécialisant dans la production de produits agricoles destinés à l'exportation. Ainsi, se sont développées une tradition et une structure qui ont été transmises à travers une succession de générations dont les membres ont oublié, ou n'ont jamais su, ou encore ne s'en sont jamais préoccupés, comment tout cela était advenu. Sa pérennité était dévolue à une haute classe de planteurs qui contrôlait le système et donnait à la plantation son statut d'institution. La classe des planteurs lui a donné forme et a imposé cette forme à l'ensemble de la société<sup>4</sup>.» Plus encore, la plantation ou l'habitation est aussi une institution de peuplement dans laquelle l'économie et la démographie se trouvent intimement liées. Dans cet univers, les rapports sociaux sont déterminés par le rapport prédominant de maître à esclave, de supérieur à inférieur, d'homme à «sous-homme», ou encore d'homme à «objet». C'est un rapport qui affecte la société tout entière et qui, par conséquent, influence l'ensemble des pratiques sociales. Ce rapport est sans aucun doute d'une particulière intensité puisqu'il dénie à un homme son humanité et lui enlève conséquemment tous les droits ou prérogatives dont disposent les autres hommes. Dans ce contexte particulier, on pourrait dire tous les droits et prérogatives dont disposent les autres, les «hommes par excellence». Au nombre de ces dénis, il faut compter bien sûr le libre arbitre, les capacités de se mouvoir librement, autrement dit «la liberté des allées et venues», le droit de fonder une famille, le droit de pratiquer une religion autre que le catholicisme, par exemple dans le cas des colonies françaises, ou encore le droit à la propriété... L'esclave peut être considéré comme un objet ou un bien meuble, c'est le cas dans la terminologie du Code noir, mais il peut aussi être considéré comme une propriété immobilière, comme c'est le cas en Louisiane, au XIX<sup>e</sup> siècle, toutefois il ne saurait en aucun cas avoir des droits. De manière générale, la société esclavagiste assigne à l'esclave une place particulière au

3. E. Thompson, «The plantation: background and definition» dans *Plantation societies, race relations and the South: the regimentation of populations*, Durham, Duke University Press, 1975, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 9.

nom de laquelle son humanité se trouve, de fait comme de droit, confisquée. Mais alors, est-ce parce qu'il est esclave qu'il n'est pas homme, ou est-ce parce qu'il n'est pas homme qu'il est esclave? Cette question de l'antériorité ou non de la sous-humanité de l'esclave par rapport à l'esclavage est présente, explicitement ou non, dans toutes les formes de légitimation de la pratique esclavagiste.

Ainsi que mentionné initialement, la société esclavagiste de plantation a eu des formes variées mais elle a eu comme paramètre récurrent l'identification de la race et du rang. Dans cette analyse, nous nous en tiendrons pour l'essentiel au cas particulier des sociétés (insulaires) de plantation de colonisation française. Nous nous autoriserons toutefois, lorsque la comparaison nous semblera nécessaire, une incursion dans la réalité américaine pour laquelle les auteurs français du XIX<sup>e</sup> siècle ont manifesté un intérêt certain.

L'univers de la plantation, l'institution de peuplement, dans les colonies françaises du Nouveau Monde est, en effet, en dehors de l'Hexagone et semble à ce titre ne pas pouvoir véritablement affecter la perception que l'on peut avoir de la puissance colonisatrice. À cet égard, il est intéressant de noter le regard que Gustave de Beaumont porte sur la société américaine d'une part et sur la société européenne d'autre part. Il fait dire à Nelson, Américain ayant commis l'erreur d'épouser «Thérèse Spencer», une femme dont «un siècle auparavant la famille [...] avait été souillée par une goutte de sang noir<sup>5</sup>»: «Aucun peuple n'est plus attaché que nous le sommes au principe de l'égalité; mais nous n'admettons point au partage de nos droits une race inférieure à la nôtre.» Ce à quoi Ludovic, jeune Français récemment arrivé en Amérique, répond: «Nous n'avons point en Europe les préjugés de l'Amérique et nous croyons que tous les hommes ne forment qu'une seule famille dont tous les membres sont égaux<sup>6</sup>.» Certes, lorsque l'ouvrage de Gustave de Beaumont paraît, en 1835, l'esclavage n'est pas aboli dans les colonies françaises, mais les colonies ne font pas partie de l'Europe à laquelle de Beaumont fait référence. La société coloniale est définie comme une entité singulière à l'intérieur de l'empire. Est-ce à dire que les colonies constituent un autre monde? Est-ce à dire que les préjugés qui ont cours dans les colonies ne sont pas connus en Europe? Est-ce à dire que la «famille» des hommes, à l'intérieur de laquelle tous sont égaux, a des limites géographiques? Il y a là matière à questionnement.

5. G. de Beaumont, *Marie ou l'esclavage aux États-Unis, tableau des mœurs américaines*, Paris, L. Haunan et Cie, 1835, p. 114.

6. *Ibid.*, p. 122.

Dans le «Nouveau Monde», il semble bien que les pratiques sociales ne laissent pas de place au doute lorsqu'il s'agit de savoir qui est homme et qui ne l'est pas. Lisons encore de Beaumont : «La race noire est méprisée et haïe en Amérique, elle est méprisée parce que c'est une race d'esclaves, elle est haïe parce qu'elle aspire à la liberté. Dans nos mœurs comme dans nos lois, le Nègre n'est pas un homme, il est une chose. C'est une denrée dans le commerce, supérieure aux autres marchandises, un Nègre vaut dix acres de terre de bonne culture. Il n'existe pour l'esclave ni naissance, ni mariage, ni décès<sup>7</sup>.» Cette description de l'Amérique aurait pu valoir pour les autres colonies du Nouveau Monde. Dans les mœurs comme dans les lois, le Noir est exclu de la sphère de l'humanité. Davantage que le simple constat, c'est la référence à un lien causal qui est particulièrement intéressante. Le mépris à l'égard du Noir s'expliquerait par le fait qu'il appartient à une «race d'esclaves», c'est là un «argument» récurrent au XIX<sup>e</sup> siècle. Notons que l'auteur ne parle ni d'une classe d'esclaves ni d'un groupe d'esclaves mais bien d'une race d'esclaves. Autrement dit, c'est l'appartenance «raciale» qui fait l'esclave. On retrouve ici l'idée d'un esclave par nature, principe à partir duquel l'ensemble de la pratique sociale s'organise et trouve sa légitimité. Plus encore, que cette race prétende à la liberté est haïssable.

«Il n'existe pour l'esclave ni naissance, ni mariage, ni décès», c'est en effet ainsi que le conçoit le maître, celui qui détermine les bonnes mœurs, et c'est de cette manière que la vie est organisée dans les plantations; c'est aussi cette existence-là qui est validée par le législateur. Mais, pour être exact, il faudrait dire que tout se passe comme s'il n'existait, ou ne devait exister, pour l'esclave ni naissance, ni mariage, ni décès. Car il s'agit bien de la négation de ce qui, de toute évidence, existe malgré tout dans l'univers esclavagiste. Il reste que dans cet univers la force fait loi, par conséquent la négation, existant de fait et par la force de la loi, peut prétendre avoir valeur de vérité. C'est toute la symbolique du sens et de la valeur qui est ici en cause. Nul ne peut sérieusement prétendre, en effet, que la mort comme la naissance ou, plus généralement, l'existence n'aient pas de sens ou de valeur pour les esclaves. Les suicides, les infanticides et les différentes formes de résistance en témoignent. Reste que l'institution esclavagiste impose la négation de toute signification effective dans l'exacte mesure où elle affirme la chosification nécessaire de l'esclave. Cette chosification implique que le seul projet que l'esclave est supposé avoir se limite à celui que le maître ou l'institution a pour lui, autrement dit ce pourquoi il a été «créé», ce qui, en

7. *Ibid.*, p. 120.

termes de légitimation de l'esclavage, correspond, encore une fois, à l'idée d'un esclave par nature. L'existence d'un bien meuble ne saurait avoir d'autre signification que ce pourquoi il a été conçu dans le projet de celui qui en est l'auteur ou le propriétaire. En d'autres termes, si l'esclave appartient à une race d'esclaves, il en découle, en bonne logique, qu'il est conçu pour être esclave. L'esclave n'ayant pas d'existence propre, qui lui soit reconnue, ne saurait davantage avoir un quelconque projet ni pour lui ni pour ses « enfants » qui, si l'on s'en tient à la rigueur de l'univers dont nous parlons, ne sont que « progéniture ». L'institution de peuplement réduit des êtres humains à des bien meubles, à des objets déterminés par le seul ordre auquel ils appartiennent. Il n'y a donc pas de naissance au sens de la création d'une entité nouvelle et singulière appelée à décider pour elle-même de son devenir. Il n'y a que procréation au sens d'une loi naturelle induisant la reproduction du « même ». Les esclaves sont en effet quasiment interchangeables, la seule distinction envisageable ne peut l'être qu'en termes de rendement et de capacités physiques. En dehors de ces critères « physico-économiques », tout esclave en vaut un autre. La procréation des esclaves revêt aux yeux des maîtres une dimension strictement mercantile. Il n'y a donc pas de naissance pour l'esclave, chaque naissance vient s'ajouter à un patrimoine mobilier ou immobilier toujours préalable.

Corrélativement, il n'y a pas de mariage. En effet, les relations de type marital ne peuvent être reconnues quand les hommes et les femmes sont les biens du maître. Il lui appartient donc de les déplacer comme il l'entend et de les séparer par la vente. Même lorsque la religion et les lois prétendent donner une certaine valeur à ces unions, elles garderont un caractère précaire rendu nécessaire par la condition même des esclaves toujours soumis à la volonté des maîtres. Certes, tous les maîtres ne se comportent pas de manière identique et l'on pourra toujours trouver des exemples de maîtres exceptionnels. Reste que nous souhaitons rendre compte ici du cas général et que, par ailleurs, le meilleur des maîtres reste un maître, c'est-à-dire qu'il lui appartient toujours d'être bon ou mauvais quand il le décide.

Il n'y a pas non plus de décès, dit de Beaumont. L'esclave est corvéable à merci et son décès correspond à la perte d'un investissement. Cela constitue certes un manque à gagner mais ne saurait en aucun cas être envisagé comme la perte d'un sujet. Par définition, l'esclave est une marchandise et, à ce titre, il ne peut mourir. Une marchandise peut être perdue, elle peut se révéler de plus ou moins bonne qualité, elle peut être utile ou efficace à plus ou moins long terme, mais elle ne saurait ni naître ni mourir. Pour naître ou mourir, il aurait fallu que les esclaves soient reconnus comme des êtres



dont l'existence a une valeur intrinsèque, il aurait fallu que leur mort soit autre chose qu'une simple perte matérielle. Que cette perte puisse être pensée ou vécue comme mort par les autres esclaves n'attribue pas davantage de sens à cette mort puisque les esclaves ont tous le même « statut ». En terre d'esclavage, on retire à l'esclave toutes les qualités de l'humain de sorte que, de manière corrélative, on lui en confisque tous les attributs.

La société de plantation manifeste une distinction radicale entre l'homme et la « chose », c'est-à-dire entre le maître et l'esclave, chacun ayant sa place dans un univers social extrêmement structuré. En conséquence, les rapports sociaux sont avant tout des rapports hiérarchisés et déterminés par l'appartenance raciale. Ce sont des rapports de soumission obligée et d'autorité absolue puisque le maître a droit de vie et de mort sur les esclaves (précisément mais aussi, paradoxalement, parce que cette vie et cette mort n'ont pas de véritable valeur). Le maître exerce d'ailleurs ce droit en fonction des exigences de son entreprise. Dès lors, il convient de se demander comment une telle organisation a pu s'installer sur la longue durée. Il nous semble qu'à côté de l'argument économique, souvent évoqué, une des réponses à cette question réside dans les autres formes de légitimation dont cet esclavage a pu bénéficier. Il importe de mettre ici l'accent sur certains aspects de la légitimation théorique et philosophique, c'est-à-dire sur les fondements théoriques qui ont fourni, directement ou indirectement, une légitimité à l'esclavage des Noirs dans les colonies dites du Nouveau Monde.

### **Les théories de la hiérarchie des races et l'organisation sociale**

Quels sont donc les éléments de légitimation, ou d'explication, de l'esclavage moderne qui ont pu être fournis par les théories de la hiérarchie des races ou leurs corollaires? Dans quelle mesure la pensée de l'époque s'est-elle attachée à rendre compte du rapport des races entre elles? Quels en sont les implications et présupposés? Dans cette perspective, il est intéressant d'interroger, d'une part, les thèses de Victor Courtet de l'Isle qui peut être considéré comme le premier théoricien de la hiérarchie des races<sup>8</sup> et, d'autre part, des textes d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont qui manifestent, l'un comme l'autre, un réel intérêt pour l'esclavage aux États-Unis mais aussi une certaine difficulté à distinguer radicalement le social du

8. Voir le sous-titre de l'ouvrage de J. Boissel, *Victor Courtet. Premier théoricien de la hiérarchie des races. Contribution à l'histoire de la philosophie politique du romantisme*, Paris, PUF, 1972.

biologique dans la description qu'ils font de l'esclavage et surtout dans les solutions qu'ils préconisent.

*Courtet de l'Isle : de la hiérarchie naturelle des races*

On peut considérer que l'œuvre de Courtet de l'Isle (1813-1867) vise à apporter une réponse à la question du rapport des faits historiques aux lois physiologiques. Sa réflexion porte, en effet, sur la possibilité d'une philosophie de l'histoire fondée sur l'histoire naturelle de l'homme. Courtet de l'Isle est frappé par la place prépondérante que l'individu occupe dans l'ordre social et en déduit que la race — catégorie naturelle de l'individu — y occupe également une place déterminante. En ce sens, il affirme : « Le premier élément de toute société c'est l'homme, et l'homme par sa naturelle diversité est la première cause de toutes les différentes formes sociales<sup>9</sup>. » C'est dire que l'homme fonde la société ; et c'est parce qu'il est multiple que les formes sociales sont variées. Dès lors, quelles sont les caractéristiques de cette diversité humaine ? Quelle en est l'origine ?

Il semble bien que cette diversité repose sur l'idée que les races sont distinctes. Il y a, pour Courtet de l'Isle, une corrélation effective entre la nature et la société, et plus encore entre la race et le rang social. Qu'en est-il alors du rapport de ces formes sociales entre elles ? Sont-elles équivalentes ? Y a-t-il une hiérarchie des formes sociales qui viendrait manifester une hiérarchie des races ?

L'auteur affirme le postulat selon lequel les modalités d'association des individus en société se fondent sur les inégalités naturelles. Plus précisément, « à une inégalité de rang social correspond pour l'individu, ou la race à laquelle il appartient, une inégalité naturelle, tant qu'il n'y a pas de mélange et, lorsqu'il y aura eu croisement, l'inégalité de rang s'effacera progressivement en raison directe de l'identification, de l'uniformisation, de l'égalisation qui seront les conséquences naturelles et inévitables de la fusion<sup>10</sup> ». Courtet de l'Isle pose donc, dans une relation nécessaire, l'identification des races, l'uniformisation sociale et l'égalisation ultime des individus à partir de l'inégalité naturelle fondatrice, et cela grâce au mélange et à la fusion des races entre elles. Dans cette perspective, il énonce deux principes, d'une part l'identification du social et du physiologique, en souli-

9. V. Courtet de l'Isle, *La science politique fondée sur la science de l'homme ou étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, Paris, Arthus Bertrand, 1838, p. 397.

10. J. Boissel, *Victor Courtet (1813-1867), premier théoricien de la hiérarchie des races : contribution à l'histoire de la philosophie politique du romantisme*, Paris, PUF, 1972, p. 145.

gnant au passage une soumission qu'il définit comme non oppressive, et d'autre part la fusion des races, entendue comme un principe d'espérance.

*Pour une identification du social et du physiologique*

Courtet de l'Isle considère qu'il y a une nécessaire corrélation entre les capacités du sang et les prérogatives du rang. Il fonde cette corrélation sur la loi de l'histoire universelle, ce qui le conduit à interpréter l'ordre social de manière nouvelle. À la hiérarchie des races correspond une échelle des attributions des rangs qui est valable pour les individus comme pour les peuples. Ainsi, Courtet de l'Isle affirme qu'il est « un principe incertain que l'association des races, même à des conditions inégales, entraîne de grands avantages de réciprocité, [...] rien ne confirme mieux la justice qu'une rétribution proportionnée à la valeur des travaux de chacun ». Et il ajoute: « Le grand problème politique est résolu, toutes les lois de la morale sont satisfaites si l'on parvient à placer chacun dans la sphère de ses facultés et dans la limite de ses besoins. Or je le demande, qu'y a-t-il de plus favorable à cette solution que l'inégalité des races<sup>11</sup>? » Il décrit ainsi un ordre strict à l'intérieur duquel les bons rapports entre individus dépendent de la bonne répartition des places. Chacun occupe la place qui lui revient en fonction de la race à laquelle il appartient et de la place qui revient à celle-ci dans l'échelle sociale. L'auteur y voit une source d'équité et d'équilibre social.

Une telle analyse se fonde, du point de vue de Courtet de l'Isle, sur deux observations principales. La première concerne les régimes de caste dont l'origine réside selon lui dans la diversité des races. La seconde relève de ce qu'il considère comme une récurrence de la soumission de la « race noire » partout dans le monde et à toutes les époques, ce qui l'autorise à la considérer comme un élément de la nature. Car, dit-il, « il n'y a aucune puissance capable de soustraire l'esclave à l'état que la nature a fait pour lui<sup>12</sup> ». Autrement dit, l'esclave, dans ce cas précis, est esclave par nature; il l'a toujours été et le sera toujours puisque les caractéristiques de la race se transmettent par l'hérédité. La « race noire » témoigne, toujours selon la perspective de cet auteur, d'une incapacité à manifester une quelconque puissance. Il constate que les Européens maîtrisent, de manière à la fois effective et continue, le monde alors que la « race noire » semble y rester soumise avec une étonnante constance. Pour démontrer la validité de ce schéma, l'auteur choisit de rendre compte de l'esclavage aux États-Unis.

11. V. Courtet de l'Isle, *op. cit.*, p. 230-231.

12. *Ibid.*, p. 178.

L'esclavage se donne à Courtet de l'Isle comme un problème social qu'il faut résoudre en lui appliquant la « science de l'homme ». Il convie donc son lecteur à en faire une analyse sociale. Dans un premier temps, la condition des esclaves noirs aux États-Unis lui apparaît comme la vérification de ses principes théoriques, à savoir que « la première cause de l'inégalité sociale, qui sépare les populations indigènes des diverses parties du monde, réside dans leur organisation<sup>13</sup> », de sorte qu'« il est toujours facile d'indiquer, en calculant seulement le rapport des races entre elles, la nature des institutions et du régime social qui doivent s'établir dans un peuple donné<sup>14</sup> ». Dans cette perspective, Courtet de l'Isle distingue entre une Amérique blanche, qui incarne un modèle de démocratie, et une Amérique noire, qui se donne comme homogène dans son asservissement puisque même les affranchis sont renvoyés dans la sphère des Noirs, c'est-à-dire des soumis. L'auteur n'y voit d'ailleurs aucune difficulté majeure, car cette situation répond à la loi naturelle, qui est aussi la loi sociale, à savoir que l'inférieur doit se soumettre ou, mieux encore, est naturellement soumis au supérieur. En conséquence, l'esclavage n'est que la mise à profit des prédispositions naturelles des êtres inférieurs et la mise en évidence de l'importance de la race comme facteur de détermination sociale. D'ailleurs, l'auteur précise encore que « là où il y a identité de race, il y a identité de positions sociales, de droits politiques et de rangs. Là où il y a diversité de races, il n'y a plus que servitude et distinctions héréditaires. Or, ce contraste éclate au sein d'une même république, sur le même forum ou dans le même temple. Niez donc l'influence de la race!<sup>15</sup> ». Autrement dit, la contradiction n'est qu'apparente entre l'affirmation d'une société démocratique et le maintien de certains individus en esclavage ; une telle situation n'exprime que les rigueurs de la loi naturelle. Notons que cette contradiction, jugée ici simplement apparente, constitue un argument qui sera repris par Gobineau lorsqu'il s'agira pour lui de rendre compte de la différence entre les « maximes » et les « actes », de la distance entre les « pétitions de principe » et la force des « faits de la nature ». « L'histoire humaine, dira-t-il à cet égard, est semblable à une toile immense [...]. Les deux variétés inférieures de notre espèce, la race noire, la race jaune, sont le fond grossier, le coton et la laine, que les familles secondaires de la race blanche assouplissent en y mêlant leur soie, tandis que le groupe Arian faisant circuler ses filets plus minces à travers des générations enno-

13. *Ibid.*, p. 272.

14. *Ibid.*, p. 203.

15. *Ibid.*, p. 208.

blies, applique à leur surface, en éblouissant chef-d'œuvre, ses arabesques d'argent et d'or<sup>16</sup>. » Ainsi en est-il de la situation des races dites inférieures ; elle ne semble d'ailleurs pas pouvoir être modifiée suivant la logique de ces auteurs. Leur émancipation ne saurait constituer une véritable solution. L'inégalité étant un fait de nature, toute décision extérieure à l'ordre naturel ne pourrait engendrer qu'une égalité fictive qui viendrait nécessairement perturber l'ordre social. Comme le précise Courtet de l'Isle : « Je n'ai jamais prôné la servitude et [...] je suis complètement anti-abolitionniste, sous le seul bénéfice d'une appréciation impartiale des idées que l'on peut se faire des résultats réels et positifs de l'émancipation. Selon moi, l'émancipation des races inférieures n'aura jamais pour effet de les mettre sur le même pied d'égalité que les races supérieures ; et c'est par la prévision de l'inégalité qui pèsera toujours sur les premières, que je crois que le législateur doit d'avance porter ses vues, non pas en deçà de l'abolition mais au-delà<sup>17</sup>. » Toute perspective législative, toute réponse émanant du droit positif ne pourra donc se révéler qu'incertaine, la seule solution effective devra être de l'ordre de la nature elle-même. Courtet de l'Isle appelle donc à une fusion des races, il y voit des raisons d'espérer, une sorte d'égalité raciale et, par conséquent, sociale. Reste que dans un cas comme dans l'autre, l'esclavage n'est pas considéré comme contraire à l'ordre naturel et acquiert, de ce fait, une totale légitimité. Certes, Courtet de l'Isle affirme qu'il est possible de produire une société plus égalitaire et en donne les modalités mais, en définitive, rien ne contraint au changement, rien ne rend nécessaire l'abolition de l'esclavage puisque le droit positif ne peut absolument pas prétendre modifier la hiérarchie naturelle. Autant dire que l'esclavage trouve ici toute sa légitimité à partir d'une certaine idée de la loi de la nature.

### *De l'égalité sociale à partir de la fusion des races*

Dès lors que des races diverses sont rapprochées pour composer une association d'individus, il faut, affirme Courtet de l'Isle, que les races se mêlent pour que s'accomplisse la loi de la vie, celle du progrès. Les races inférieures gagneront en caractères valorisants et seront aidées de manière protectrice par les races supérieures. Il importe de remarquer que l'auteur n'envisage pas de dégénérescence des races supérieures lors de ce mélange. En effet, les

16. A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Gallimard, 1983, p. 145, (coll. La Pléiade).

17. V. Courtet de l'Isle, Lettre à d'Eichthal (13 juin 1846), correspondance inédite Courtet-d'Eichthal, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 13750, n° 254, folio 1.

caractères naturellement supérieurs ne supportent aucune altération, seules les races inférieures se voient modifiées. On retrouve ici, nous semble-t-il, la métaphore de l'enfant, capricieux et malhabile, représentant les races inférieures, par opposition aux races supérieures à qui il revient de se comporter en « parents » ou en « adultes » raisonnables et rationnels, attentifs et bienfaiteurs. Progressivement, cette loi du mélange aura pour effet de donner naissance à une classe de mulâtres, l'équivalent de la classe moyenne dans le contexte féodal, dira Courtet de l'Isle, manifestant alors les signes de l'émancipation par la loi naturelle. Néanmoins, cette classe intermédiaire ne doit pas être envisagée comme une fin, l'émancipation par la loi naturelle ne sera effective que lorsqu'elle sera totale.

Seule cette émancipation, résultant en quelque sorte du déterminisme naturel, présente une valeur effective. En l'absence d'un tel processus d'égalisation des races, elle ne pourrait engendrer que des troubles sociaux puisqu'elle doterait les êtres inférieurs d'une liberté dont ils ignorent le bon usage. Courtet de l'Isle ajoute qu'il ne faut être « ni affligé, ni surpris<sup>18</sup> » d'une telle perspective. Il n'y a en effet aucune raison de s'affliger d'un fait de nature, il convient mieux de s'y résoudre. En définitive, tant que les êtres inférieurs resteront à leur place, l'ordre social sera maintenu. Par contre, si l'on entend modifier ce dernier, il importe d'user des lois de la nature pour transformer un ordre par essence naturel. L'affranchissement des races inférieures n'a de sens et de valeur que s'il s'accompagne de la disparition de ces mêmes races au profit d'une uniformisation raciale. En dehors de cette égalisation-uniformisation par la nature, l'ordre social ne peut être maintenu et la société ne peut connaître que le chaos.

Prônant une fusion harmonieuse des races, la pensée de Courtet de l'Isle peut sembler plus « tolérante » que celle d'autres auteurs, il n'en demeure pas moins que le fondement de tout son système reste l'affirmation d'une hiérarchie naturelle des races qu'il admet comme principe. Sous l'apparence d'un principe d'espérance portant en lui l'égalité sociale, cette fusion nécessaire des races vient réaffirmer l'infériorité naturelle de certaines races et la supériorité corrélative des autres. L'égalisation sociale passe nécessairement par la négation et la disparition des races dites inférieures, seul moyen pour les individus en question d'échapper à la soumission naturelle. Autrement dit, tant que l'esclavage concerne des races inférieures, il n'y a aucune raison de s'en affliger ; il faut simplement y voir l'œuvre de la nature

18. V. Courtet de l'Isle, *La science politique fondée sur la science de l'homme ou étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, op. cit., p. 38.

et non celle des hommes. Par une telle théorie, non seulement l'esclavage des Noirs dans les colonies se trouvait légitimé mais encore la responsabilité des esclavagistes s'en trouvait complètement dissoute.

*Alexis de Tocqueville, Gustave de Beaumont:  
de « l'Amérique » comme objet d'étude...*

Tocqueville et de Beaumont ont parcouru l'« Amérique » à la même époque et en ont tracé chacun un portrait. Tocqueville s'attachant aux lois dans *De la démocratie en Amérique*, de Beaumont s'intéressant davantage aux mœurs dans *Marie ou l'esclavage aux États-Unis*. Il importe de considérer ces deux textes afin de saisir ce que ces auteurs disent de l'esclavage et de la question raciale, afin également de considérer dans quelle mesure ils abordent ou non la question de la légitimité, ou de la légitimation, du système esclavagiste.

Dans un chapitre consacré à l'avenir des trois races aux États-Unis, Tocqueville est amené à rendre compte de la servitude et de la présence de l'esclavage dans ce pays. Il semble bien qu'il ne parvienne à échapper complètement ni à la catégorisation raciale ni à la hiérarchisation : « Parmi ces hommes, le premier qui attire le regard, le premier en lumière, en puissance, en bonheur, c'est l'homme blanc, l'Européen, l'homme par excellence, en dessous de lui paraissent le Nègre et l'Indien<sup>19</sup>. » Il faut immédiatement préciser qu'il y a chez Tocqueville une sorte d'ambiguïté récurrente dans la manière dont il pose l'infériorité du Noir et de l'Indien, définie à la fois en termes d'injustice et en termes de responsabilité. « Le Nègre, précise-t-il, entre en même temps dans la servitude et dans la vie [...] sans besoin comme sans plaisir; inutile à lui-même, il comprend par les premières notions qu'il reçoit de l'existence qu'il est la propriété d'un autre dont l'intérêt est de veiller sur ses jours; il aperçoit que le soin de son propre corps ne lui est pas dévolu, l'usage même de la pensée lui semble un don inutile de la providence et il jouit paisiblement des joies de la bassesse. S'il devient libre, l'indépendance lui paraît souvent une chaîne plus pesante que l'esclavage même. [...] Il en est donc arrivé à ce comble de la misère que la servitude l'abrutit et que la liberté le fait périr<sup>20</sup>. » Comble de la misère en effet que de devoir demeurer dans l'asservissement pour cause d'incapacité à orienter sa propre liberté! Est-ce alors pour assurer la survie du Nègre qu'on le maintient en esclavage?

19. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981. p. 427.

20. *Ibid.*, p. 428.

On retrouve, ici encore, la métaphore de l'enfance et le paternalisme corrélatif supposé nécessaire compte tenu de la nature même de l'esclave. Que Tocqueville ait été très attaché à la révélation divine de l'égalité de tous les hommes devant Dieu n'enlève rien à son adhésion à la hiérarchisation des hommes dans la réalité terrestre, cela n'enlève rien non plus à une sorte de constat de la supériorité de l'«homme par excellence», c'est-à-dire l'homme blanc. En ce sens Tocqueville ajoute, à propos du Noir et de l'Indien, «la servilité de l'un le livre à l'esclavage et l'orgueil de l'autre à la mort<sup>21</sup>». Il reconnaît donc une servilité naturelle aux uns, décrite comme la cause de leur mise en esclavage, et un orgueil naturel aux autres, défini comme la cause de leur mort. Ainsi, la servilité se fait cause de l'esclavage et, par conséquent, lui préexiste, fait partie de l'être dans le monde du Noir et, par la suite, légitime la mise et le maintien en esclavage. Il y a bien, en ce sens, une légitimation de l'esclavage. En effet, faisant de la nature de l'esclave la cause première de l'esclavage, Tocqueville rend possible un transfert de responsabilité de l'institution esclavagiste et ses représentants vers la nature ce qui, à terme, constitue un critère de légitimation.

Il faut ajouter que la pensée de Tocqueville a une dimension complexe, ou subtile, qui vient témoigner de la difficulté qu'il y a, pour lui, à distinguer radicalement le social du biologique. Pour rendre compte de cette difficulté, citons deux extraits particulièrement éloquents.

Parlant du Nègre, Tocqueville affirme : « On lui a dit à sa naissance que sa race est naturellement inférieure à celle des Blancs et il n'est pas éloigné de le croire, il a donc honte de lui-même. Dans chacun de ses traits il découvre la trace de l'esclavage et s'il le pouvait, il consentirait avec joie à se répudier tout entier<sup>22</sup>. » Tocqueville ne précise pas si c'est à tort ou à raison que l'on a dit, dès sa naissance, au Nègre qu'il était inférieur au Blanc. De même, il ne dit pas que le Nègre répudierait, s'il le pouvait, la trace de l'esclavage mais bien son propre être tout entier. S'agit-il d'une simple et prudente réserve de sa part ?

Plus loin, Tocqueville procède à une description plus détaillée du Nègre : « Son visage nous paraît hideux, son intelligence nous paraît bornée, ses goûts sont bas, peu s'en faut que nous ne le prenions pour un être intermédiaire entre la brute et l'homme. [...] Il nous est très difficile de comprendre quel espace infranchissable sépare le Nègre d'Amérique de l'Européen<sup>23</sup>. » On aura noté au passage que Tocqueville ne parle pas du

21. *Ibid.*, p. 430.

22. *Ibid.*, p. 429.

23. *Ibid.*, p. 426.



Nègre d'Afrique mais de celui d'Amérique, autrement dit de celui qui est en esclavage. Serait-ce l'esclavage la cause d'une quelconque « dégenérescence » ? Par ailleurs, tous les attributs négatifs qui définissent le Nègre sont de l'ordre du paraître, à l'exception des « goûts bas » qui sont décrits comme relevant de l'être. Est-ce à dire que Tocqueville prend de la distance par rapport à la pensée ou à l'idéologie de l'époque ? S'agit-il d'un véritable questionnement de sa part ou d'une subtilité de l'écriture ?

À partir de sa correspondance et, en particulier, d'une lettre adressée à Corcelle, on pourrait proposer quelques éléments de réponse quant à la position de Tocqueville au regard de la théorie de la hiérarchie des races. Il faut préciser néanmoins que, cette fois, il ne s'agit pas des Nègres ou de leurs aptitudes mais des capacités politiques des Suisses et des Anglais, les premiers manifestant aux yeux de certains une forme d'alanguissement et les seconds, au contraire, une évidente efficacité. À cet égard, Tocqueville écrit à Corcelle : « D'autres diraient que cela tient à la différence des races, mais c'est un argument que je n'admettrai jamais qu'à la dernière extrémité quand il ne restera plus rien à dire<sup>24</sup>. » Qu'en est-il des Nègres en esclavage dans les colonies ? Restait-il à Tocqueville quelque chose à en dire, quelque chose d'autre que la légitimation par la différence naturelle des races ?

Il semble que la difficulté, pour Tocqueville, repose sur le fait que l'esclavage ne soit pas seulement un fait social et qu'il renvoie « nécessairement » à la catégorie raciale. Il constate que contrairement à l'esclavage antique, où seule la liberté sépare l'esclave du maître, l'esclavage auquel il est confronté aux États-Unis se fonde sur la race, de telle sorte que « le souvenir de l'esclavage déshonore la race et la race perpétue le souvenir de l'esclavage [...] ». La loi peut détruire la servitude ; mais il n'y a que Dieu seul qui puisse en faire disparaître la trace<sup>25</sup>. En ce sens, la position de Tocqueville n'est pas très éloignée de celle de Courtet de l'Isle relative à une modification naturelle de la hiérarchie raciale et de la mise en esclavage corrélative. Tocqueville fait référence à un pouvoir divin, qui aurait seul la capacité d'effacer la trace de l'infériorité, alors que Courtet de l'Isle appelle à la fusion des races afin d'obtenir une uniformisation raciale donc sociale. Si l'infériorité du Noir n'est pas clairement définie comme naturelle, chez Tocqueville elle peut sembler plus sociale que raciale parce que fondée sur le statut d'esclave, il reste que l'esclavage est défini comme une altération

24. A. de Tocqueville, « Lettre à Corcelle », dans T. Beaumont (dir. publ.), *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1984, p. 62-63.

25. *De la démocratie en Amérique*, op. cit., 1981, p. 455.

quasi absolue des capacités intellectuelles des Noirs, altération qui se transmet de génération en génération. Ainsi, Tocqueville ne parvient pas à résoudre la dimension raciale de ce problème considéré par ailleurs comme social. Il y a là matière à réflexion également pour Gustave de Beaumont : « Comment comparer une espèce d'hommes élevés dans l'esclavage, l'abrutissement et la misère à des peuples qui comptent quinze siècles de civilisation non interrompue, chez lesquels l'éducation s'empare de l'enfant au berceau et développe en lui toutes les qualités naturelles<sup>26</sup>. » Il semble bien que Tocqueville ainsi que de Beaumont aient quelques difficultés à distinguer le fait biologique du fait social, les qualités naturelles des effets de l'éducation.

En guise de réponse à cette difficulté majeure et certainement de manière à rendre possible ce que Tocqueville appelait le « grand mouvement d'égalisation sociale », les deux auteurs semblent préconiser le mélange des races. Mais Tocqueville fait remarquer combien cette mixité pourrait être problématique. Ainsi, il note qu'il y a « un homme qui méprise plus le Noir que ne le fait le Blanc, c'est le mulâtre. Il agit en cela comme le laquais des grands seigneurs qui appelle le peuple la racaille ». Il y a bien une sorte de dialectique de la race et de la classe, ou de la classe et du sang. L'intrusion de la mixité dans cette dialectique sera, aux yeux de Tocqueville, l'occasion d'un déséquilibre social. Progressivement, la « race » des mulâtres sera appelée à devenir la « classe » des mulâtres et elle sera à l'origine d'un désordre social. On peut constater une sorte d'indécision des deux auteurs qui « préconisent » le mélange des races comme facteur d'égalisation sociale tout en annonçant les troubles sociaux qui en résulteront nécessairement.

### **Des effets de ces pratiques sociales particulières**

Il nous semble utile de faire remarquer ici à quel point cet ordre social hiérarchique ainsi que les pratiques sociales qui y sont liées, souvent légitimées par les théories de la hiérarchie des races ou des positions théoriques ambiguës au regard de l'esclavage, ont eu des effets non négligeables sur les constructions sociales postérieures à l'abolition de l'esclavage. Il apparaît, en ce sens, important de considérer attentivement les conséquences sociales de la société d'esclavage. Comme le fait remarquer Hubert Gerbeau, « on ne possède pas impunément des esclaves pendant deux siècles. Le choc de la couleur se manifeste dans les deux sens. Il peut conduire le Blanc à l'infirmité mentale. [...] En sens inverse, le descendant de captif valorise la blancheur qu'il n'a pas, qu'il revendique mais qu'il hait. Perdu dans des déchi-

26. G. de Beaumont, *op. cit.*, p. 127.

rements, écartelé entre une peau noire et des masques blancs, son amour est peur et violence<sup>27</sup>». À côté des conséquences psychologiques largement développées par Fanon, il semble bien que les conséquences sociales méritent également d'être prises en compte. Il n'était en effet pas possible de passer sans difficulté majeure d'une société aussi fondamentalement inégalitaire à une société égalitaire et libérale. Comme le faisait remarquer Tocqueville lui-même, «les colons d'ailleurs forment une des aristocraties les plus exclusives qui aient existé dans le monde. Et quelle est l'aristocratie qui ne s'est jamais laissé dépouiller paisiblement de ses privilèges<sup>28</sup>?». Mais la société d'esclavage n'était pas seulement déterminée par son caractère aristocratique, elle était organisée autour du travail servile et de la négation de l'humanité des esclaves, ce qui, nous semble-t-il, rendait le passage à une société égalitaire d'autant plus difficile.

Les solutions envisagées par Tocqueville, celle du mélange des races, ou par Courtet de l'Isle, celle de la fusion des races, se fondaient sur le principe de la hiérarchie naturelle des races. On peut constater que le mélange ou la fusion naturelle qu'ils appelaient de leurs vœux ne se sont ni l'une ni l'autre réalisées. Faut-il pour autant admettre que le principe lui-même a été définitivement nié? De manière à donner des éléments de réponse, considérons deux exemples qui témoignent d'une sorte de permanence de la catégorie raciale et de la hiérarchisation corrélative dans des sociétés qui ont fait suite à la société d'esclavage.

Aux États-Unis d'Amérique, il apparaît clairement que les anciens esclaves et leurs descendants ont été strictement catégorisés pendant la période qui a suivi l'esclavage. Par ailleurs, tout individu qui témoignait d'une ascendance noire, peu importe les autres ascendances qui pouvaient être les siennes, était considéré comme un Noir. Certes, cette appartenance ou cette identité s'affirme aujourd'hui comme essentiellement culturelle. Peut-on véritablement considérer pour autant que la catégorie raciale ait disparu? Il semble bien que cette appartenance, cette affirmation identitaire ait quelque chose de contraignant et reste liée à l'hérédité. En effet, l'hypothèse d'un individu qui, avec une telle ascendance, refuserait d'être comptabilisé dans cette catégorie ne semble pas sérieusement envisageable. L'individu ne peut pas véritablement échapper à cette détermination même

27. H. Gerbeau, *op. cit.* p. 81. Pour ce qui des effets psychologiques et psychanalytiques nous renvoyons aux travaux de F. Fanon, en particulier à *Peau noire, masques blancs* auquel H. Gerbeau fait ici une référence implicite.

28. A. de Tocqueville, «Résistances des colons et menaces de révoltes: l'équilibre de la peur aux colonies», *Le Siècle*, 22 octobre 1843.

s'il le souhaite. Le fait que les individus doivent se positionner par rapport à une telle catégorisation, ce qui est aussi vrai pour les autres composantes de la société, et l'usage administratif qui peut en être fait invitent à interroger le sens à donner à cette référence à l'hérédité. Si l'image de la « souillure », rapportée par de Beaumont, peut sembler dépassée, que dire de ce « patrimoine particulier » transmis de génération en génération ? Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, de Beaumont faisait dire à l'un de ses personnages : « La suite des générations avait rendu ce mélange imperceptible. Thérèse était remarquable par une éclatante blancheur ; et rien dans son visage ni dans ses traits ne décelait le vice de son origine, mais la tradition la condamnait<sup>29</sup>. » Était-ce seulement la tradition qui la condamnait ? Pourrait-on encore parler de condamnation aujourd'hui ? Il semble bien que la hiérarchie sociale se lise encore souvent à travers le prisme de la race.

Dans le même sens, si l'on considère les anciennes colonies françaises devenues départements d'outre-mer, et particulièrement la Martinique, on ne peut pas ne pas percevoir la racialisation de la société malgré le métissage annoncé. Certes, il faut au préalable s'entendre sur la catégorie de « métis » envisagée. Nous ne pensons pas ici au métissage dit culturel. Nous considérons de manière très spécifique les « métis » qui sont, de toute évidence, réintroduits dans la catégorie, certes multiforme, des Noirs ou non-Blancs. Ce sont ceux-là qui posent problème. Nous ne parlons pas ici de « métis-sages » résultant d'unions entre descendants d'esclaves et Européens, à l'égard desquels on admet généralement l'idée d'une mixité, voire d'une pluralité presque naturelle. Nous parlons de ceux qui résultent, ou plutôt résulteraient, d'unions, par ailleurs interdites, ou non tolérées comme on voudra, entre les descendants directs de colons, donc des anciens maîtres, et les descendants d'esclaves (qui sont d'ailleurs souvent eux aussi, mais en partie seulement, descendants de colons compte tenu, entre autres schémas, des nombreux viols et des stratégies dites de « blanchiment » durant la période esclavagiste). Ceux-là semblent ne pas être « métis » mais « Noirs », au sens où ils sont renvoyés dans la catégorie des non-Blancs (spécifiquement non Blancs-pays, non-Békés). De fait, ils ne sont pas reconnus comme faisant partie de la catégorie des descendants de colons. Il y a là une difficulté : faut-il considérer ce groupe, les Blancs-pays, comme une catégorie sociale, donc comme une classe, ou comme une catégorie raciale ? On pourra toujours prétendre, dans cet univers social postesclavagiste, que ces unions « mixtes » ne sont pas souhaitées pour des raisons d'ordre essentiel-

29. G. de Beaumont, *op. cit.*, p. 114.

lement économique, que seule la classe compte et que, par conséquent, le facteur racial n'est pas prépondérant. Il nous semble pourtant que le rang et la race participent ici de la même dynamique et que les deux composantes sont intrinsèquement liées, de sorte que le rang c'est, encore une fois, le sang. Le refus catégorique d'intégrer les enfants, nés de ces unions mixtes, ou simplement les conjoints, facteurs de mixité, dans le cercle familial et social nous semble un indicateur important. La peur, ou la crainte, du mélange nous apparaît comme un indicateur racial bien plus qu'économique. Cela ne signifie pas que nous ne reconnaissons pas l'importance du facteur économique, car là aussi il y a division et suprématie, mais il ne peut être compris que dans son rapport avec la dimension raciale. Ici encore, l'importance accordée à l'hérédité renvoie à l'idée de « souillure » et à celle de « pureté ». On pourra encore objecter que le marqueur racial est de moins en moins important dans ces sociétés — ainsi, d'abord les mulâtres puis les Noirs ont progressivement investi certaines fonctions « importantes » de l'univers social — et que, par conséquent, le critère de démarcation serait en dernière analyse la « classe » plutôt que la race. Nous le souhaitons vivement mais il apparaît clairement que cette « promotion sociale » constitue le fait d'une minorité et que, comme aux États-Unis d'Amérique, c'est surtout vrai pour le secteur public. Cette prépondérance du secteur public constitue, de notre point de vue, un autre indicateur de l'organisation de cette dynamique sociale autour d'un marqueur racial.

Il convient donc d'interroger les pratiques sociales contemporaines à la lumière des pratiques de la société d'esclavage, de manière à mieux les approcher dans leur singularité. Il importe également de lire les interprétations de ces phénomènes en tenant compte des idéologies dominantes et de leurs influences sur les uns et sur les autres.

Il nous faut ici introduire une distinction entre les sociétés de plantation de type insulaire et les autres, pour garder les exemples que nous avons considérés jusque-là, entre les îles de colonisation française et les États-Unis d'Amérique, et plus précisément les États du Sud des États-Unis. La question de la communauté et des sous-groupes ne semble pas s'être posée de la même façon ici et là. Il y a très certainement eu une forme de superposition de deux cadres distincts, l'un juridique, normalisé, officiel, l'autre moins officiel mais tout aussi représentatif. Entre les deux cadres, il n'y a pas nécessairement coïncidence ; bien au contraire, il y a toute la distance nécessaire à la fuite, au marronnage et, à terme, à « l'atomisation » de la société ou encore à son organisation en groupes hétérogènes aux intérêts contradictoires. Il y a une différence indéniable entre le vécu social et familial

(entendu en termes de vécu collectif parce que vécu du sous-groupe) et le vécu officiel ou encore l'existence conçue comme forme officialisée. Cela a été manifeste pendant de nombreuses années dans le rapport au mariage par exemple. Une étude de 1965 exprime certains des effets de cette atomisation de la société aux Antilles françaises. « Le grand nombre de foyers matrimoniaux que l'on rencontre aujourd'hui aux Antilles, la fréquence des démissions paternelles portent sans doute la trace de quelque habitude enracinée autrefois par les institutions socioculturelles [...]. L'absentéisme des époux a survécu mais l'abolition, comme si elle avait débridé des maternités trop longtemps refoulées, a donné le départ à plus d'un siècle de natalités sauvages. *Du refus à l'excès d'enfants, l'esclavage reste le maître* [...]. Sans doute n'est-il pas le seul responsable de la surpopulation de la Réunion et des Antilles, mais il mérite peut-être la première place par les phénomènes migratoires et les attitudes mentales qu'il a engendrés. *La dérision de l'esclavage moderne nous revient comme une obsession, des plus lointaines origines aux ultimes conséquences*<sup>30</sup>. » Compte tenu des modifications sociales, il est fort probable que les faits décrits dans cette étude ne soient plus strictement identifiables aux sociétés dont il est question, mais ils expriment une dynamique singulière, des influences effectivement repérables, de la société d'esclavage sur les sociétés qui lui ont succédé. Plus encore, les « ultimes conséquences » de l'esclavage moderne sont encore manifestes, ne serait-ce que sous la forme de la racialisation de la société avec ses multiples implications. Certes, des sociétés de plantation différentes ont engendré des réalités sociales qui ne sont pas nécessairement identiques les unes aux autres, mais il semble bien qu'elles manifestent toutes une manière de concevoir le monde et de se considérer soi-même qui reste médiatisée par cette expérience hautement conflictuelle. Un conflit qui a perduré bien au-delà des abolitions de l'esclavage.

Ainsi, dans *Le procès de Marie-Galante*, Victor Schœlcher fait un portrait éloquent de l'état des rapports entre les groupes sociaux au lendemain de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. « La transformation sociale a soulevé beaucoup de mécontentement dans l'ancienne classe des maîtres. Pouvait-il en être autrement ? L'habitude d'une longue domination, le préjugé de couleur, si puissant parmi les propriétaires d'esclaves noirs, leurs intérêts matériels momentanément froissés, le regret des privilèges

30. B. Jean-Louis, J. Marieu, « La population martiniquaise et ses migrations », *Les cahiers du Centre d'études régionales Antilles-Guyane* (Fort-de-France, CERAG), 1965, n° 9 (souligné par nous).

perdus, tout devait faire craindre l'opposition que rencontrerait cette grande mesure d'humanité.» Il ajoute : «Les faits ont dépassé les plus tristes prévisions<sup>31</sup>.» Dans le même sens, une lettre de l'abbé Dugoujon, adressée de Basse-Terre, en Guadeloupe, à Schoelcher le 6 septembre 1848, décrit les mêmes difficultés : «Les créoles sont pour la plupart incorrigibles. Ils ne peuvent s'habituer à regarder les Noirs comme des hommes libres, ni leur parler d'une manière convenable<sup>32</sup>.» Ces extraits rendent bien compte de la difficulté d'insertion des Noirs dans la société coloniale après l'abolition ; il en sera de même dans la société dite postcoloniale. Celle-ci a gardé des éléments structurels propres à la société d'esclavage qui affectent les pratiques sociales des descendants de maîtres comme des descendants d'esclaves. Du point de vue de la législation, les esclaves sont devenus des êtres libres et plus encore des citoyens. Ils étaient supposés être leurs propres maîtres alors que les biens et les moyens de production n'avaient pas changé de propriétaires. Les législateurs ont procédé comme si du seul décret d'abolition auraient pu immédiatement résulter l'égalité et la paix sociale. C'était ne pas tenir compte des «acquis», conscients ou non, de l'expérience de l'esclavage et de leur nécessaire pérennité.

Dans les anciennes colonies françaises, ce rapport particulier entre descendants de colons et descendants d'esclaves, qui reste pour l'essentiel non élucidé, est parfois considéré comme nécessaire, voire naturel, parce qu'il semble transcender le temps vécu par les consciences individuelles. La société reste racialisée et les rapports sociaux sont de toute part médiatisés par ce marqueur à la fois social et racial plus de cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. L'importance du secteur public dans ces départements ainsi que le rapport des citoyens avec les différentes structures de pouvoir sont autant d'indicateurs de la permanence d'un ordre social et racial plusieurs fois séculaire. Cette racialisation doublée d'une hiérarchisation dans le rapport à l'autre a affecté différents registres de la vie sociale, et il nous semble que cela reste vrai de beaucoup de sociétés contemporaines qui ont en partage ce passé d'oppression.

L'ordre esclavagiste a imposé un ensemble de pratiques sociales jugées nécessaires à la pérennité de l'institution compte tenu, souvent, de la disproportion des forces en présence et légitimées, ou tout au moins explicitées, par une identification à un ordre psychologique ou biologique. Ainsi,

31. V. Schoelcher, *Le procès de Marie-Galante*, Paris, De Soye, 1851 (chap. I, «Faits préliminaires»).

32. Casimir Dugoujon, «Lettre à Victor Schoelcher (6 septembre 1848)», dans *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Pagnerre, 1845.

la race est devenue facteur de promotion sociale ou, au contraire, obstacle à la promotion sociale. Quelle qu'ait été la durée de « validité » des idéologies ou des théories qui ont accredité les systèmes esclavagistes, les systèmes sociaux qui sont nés de la société esclavagiste dite de plantation, toutes formes confondues, manifestent une hiérarchisation sociale dont le marqueur racial n'est pas absent, de sorte que les descendants d'esclaves, dans leur grande majorité, semblent avoir encore quelques raisons de réclamer une société plus égalitaire.



## Partie 3

### Quelques pratiques esclavagistes

# Les théories esclavagistes à travers la présentation du cahier des doléances de Saint-Louis du Sénégal aux États généraux de 1789

par Amadou Mahtar M'Bow\*

C'est le 15 avril 1789 que les habitants de Saint-Louis du Sénégal se réunissent sous la présidence du maire de l'île, Charles Cornier, un homme de couleur, pour adopter les « très humbles doléances et remontrances des habitants du Sénégal aux représentants tenant les États généraux » convoqués à Versailles par le roi Louis XVI. L'unique source connue à ce jour de ce document est la publication qui en a été faite, à la fin de l'année 1789, par M. Lamiral, dans un ouvrage qu'il intitule *L'Afrique et le Peuple africain, considérés sous leurs rapports avec notre commerce et nos colonies*<sup>1</sup>. Ancien agent de commerce en Afrique, il dédie cet ouvrage au commerce et aux colons français et précise, dans l'avertissement qui lui sert d'introduction, les raisons qui motivent sa publication. Chargé par les habitants du Sénégal, écrit-il, « de rendre publiques leurs réclamations contre un odieux privilège sous les chaînes duquel ils gémissent », il lui a paru indispensable, pour en faciliter l'intelligence, de « peindre avec vérité et sans fard, leurs mœurs » et celles des « autres peuples d'Afrique », chez lesquels il a « voyagé et demeuré pendant dix ans ». Arrivé depuis peu en Europe, il s'étonne en effet des opinions qui y sont professées sur les Noirs, notamment par les anti-esclavagistes, opinions qui, si elles s'imposaient, pourraient, selon lui, produire « un effet tout opposé à celui que l'on attend pour la régénération de la France ». Il met directement en cause la Société des amis des Noirs, dont l'action lui paraît d'autant plus pernicieuse que « son essence, la

\* Ancien Directeur général de l'UNESCO (Sénégal).

1. M. Lamiral, *L'Afrique et le Peuple africain considérés sous tous leurs rapports avec notre commerce et nos colonies*, Paris, Dessenne, Librairie au Palais Royal, 1789, (n° 3).

morale qu'elle prêche et l'impression qu'elle peut produire sur les esprits de peuples mal informés peuvent causer des torts à la France».

Aussi, avec la publication de cet ouvrage, Lamiral, engage-t-il un double combat à la fois politique et idéologique, d'une part auprès de l'Assemblée nationale issue des États généraux et, d'autre part, auprès de l'opinion. Il veut obtenir de l'Assemblée nationale, pour satisfaire aux doléances de ses mandants, l'abrogation du système de l'exclusif, la suppression des compagnies de monopole et l'institution de la liberté totale du commerce avec les colonies. Auprès de l'opinion, il cherche à discréditer la Société des amis des Noirs qui lutte pour la suppression de ces compagnies afin que soient maintenus l'esclavage et la traite des Noirs dont l'abolition serait à ses yeux une atteinte à la liberté et, en particulier, à celle du commerce.

À la faveur de la Révolution se développe en effet en France un mouvement en faveur de l'abolition qui inquiète d'autant plus les négriers et les colons qu'il est animé par des personnalités des plus marquantes de l'époque, comme le marquis de Condorcet, l'abbé Raynal, Brissot de Warville et même le chevalier de Boufflers, naguère gouverneur du Sénégal. Après avoir quitté ses fonctions en 1788, Boufflers s'était signalé en dénonçant le système esclavagiste dans son discours de réception à l'Académie française.

Pour mieux saisir les enjeux, nous ferons un bref rappel de la situation de la colonie du Sénégal et du commerce français en Afrique en 1789, puis nous passerons en revue les réclamations des habitants de Saint-Louis et, enfin, nous analyserons les fondements de l'idéologie esclavagiste que développe Lamiral pour justifier l'esclavage et la traite des Noirs.

### **La colonie du Sénégal et le commerce français en Afrique en 1789**

En 1789, la présence française en Afrique au sud du Sahara se limite principalement au Sénégal, qui se réduit à l'île fluviale de Ndar située à quelques kilomètres de l'embouchure du fleuve Sénégal, et à plusieurs dépendances. Installés d'abord (en 1638) sur une île plus en aval, les Français choisirent de remonter le fleuve et de s'établir, en 1659, sur l'île de Ndar, plus grande et plus facile à défendre que la première. Ils y bâtirent un fort et lui donnèrent le nom de Saint-Louis, en hommage au roi de France, nom qui a été conservé jusqu'à nos jours. En 1789, dépendaient du Sénégal l'île de Gorée, en face de l'actuelle ville de Dakar, connue comme lieu de transit des esclaves en partance pour les Amériques et, sur la côte, au sud de Gorée, les comptoirs d'Albréda et de l'île Gambie. Selon les aléas du commerce, des forts sont établis temporairement sur le fleuve Sénégal ou sur ses affluents

jusqu'à Galam, connu pour son or ; en 1789, il n'en subsistait plus aucun.

L'histoire du Sénégal colonial, celle de Saint-Louis comme celle de Gorée, est marquée par des rivalités et des affrontements entre Français et Anglais. Les enjeux en sont politiques, puisqu'ils prolongent les guerres que les deux pays mènent entre eux en Europe et dans les Amériques, mais ils ont aussi un caractère stratégique et, surtout, économique. Chacune des deux puissances maritimes et coloniales cherche à contrôler la voie fluviale la plus septentrionale de l'Afrique subsaharienne, donnant accès à l'intérieur du continent. Par cette voie arrivent sur la côte les esclaves, l'or, d'autres matières tropicales et, en particulier, la gomme arabique tant recherchée par les manufactures européennes de textile qui naissent de la première révolution industrielle et de l'utilisation à grande échelle des fibres de coton. La zone principale sinon exclusive de production de la gomme arabique en Afrique de l'Ouest se limite aux régions voisines du fleuve Sénégal, ce qui leur donne une importance de premier ordre dans le commerce colonial de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup>.

La traite des Noirs et celle de la gomme arabique sont, du reste, les deux principales activités qui dominent le commerce d'exportation, et donc toute l'économie, de Saint-Louis en 1789. Cette économie est de type esclavagiste, mais elle se différencie de celle des Antilles, à laquelle elle est toutefois liée, par certaines caractéristiques. On pourrait la qualifier d'« économie esclavagiste de services ». Elle n'est pas productrice de biens ; il n'y a ni plantations ni mines exploitées directement par des colons utilisant une main-d'œuvre servile. Les colons se bornent, en employant la force de travail des esclaves, à servir de pourvoyeurs d'esclaves, de fournisseurs de gomme arabique et d'autres produits aux négriers, armateurs et autres trafiquants qui leur apportent les produits d'Europe ou des Amériques.

Cette fonction de relation de type esclavagiste se reflète largement dans la composition de la population de Saint-Louis au moment de la Révolution française, qui comporte une dominante de personnes serviles. André Villard l'évalue, dans son *Histoire du Sénégal*, à six mille personnes pour l'année 1786, parmi lesquelles il dénombre deux mille quatre cents libres, Noirs ou mulâtres, six cents Européens, y compris les militaires et les agents de l'administration, et un peu plus de trois mille captifs de case, c'est-à-dire d'esclaves, dont la condition est, certes, bien différente de celle des esclaves travaillant dans les plantations et mines des Amériques<sup>2</sup>.

2. André Villard, *Histoire du Sénégal*, Dakar, Éditions Ars Africae, Maurice Viale, 1943, p. 7.

Lamiral écrit de son côté que, en 1789, la population de Saint-Louis au sein de laquelle il avait vécu pendant plusieurs années était composée de « trois cents habitants, Nègres et mulâtres, environ cinq à six mille esclaves ou étrangers, des diverses nations qui avoisinent le pays ». Les « Habitants » constituent, en 1789, la classe la plus active d'intermédiaires : ils connaissent l'arrière-pays et ses hommes, ils en parlent les langues, en connaissent les mœurs et coutumes, et ils sont propriétaires d'esclaves qui jouent un rôle moteur dans la logistique de la traite. Ils travaillent tantôt en coopération, tantôt en concurrence avec les agents de la compagnie qui fait l'objet de leurs doléances. Lamiral les considère comme « les agents nécessaires à toutes les opérations de commerce, soit comme interprètes, soit comme courtiers ou traiteurs. Ils pilotent et traitent. Les esclaves manœuvrent ou traînent à bras ces mêmes navires, parce que les équipages blancs sont insuffisants et qu'ils ne pourraient pas résister à un travail aussi dur dans un climat de feu<sup>3</sup> ». Les conditions de navigation sur le fleuve Sénégal sont en effet loin d'être aisées. Outre le climat éprouvant et l'absence de vent à certaines époques de l'année, les sinuosités du cours principal et la présence de plusieurs seuils obligent à fréquemment halier les bateaux. Ces halages et de nombreuses autres tâches sont assurés par la main-d'œuvre servile qui sert également de personnel domestique, remplit les fonctions d'artisans et toutes celles, subalternes, qui sont nécessaires à la vie urbaine. Dans certaines circonstances, les esclaves reçoivent des armes pour assurer la sécurité de leur maître ou la sauvegarde de leurs biens.

À partir de 1762, sous administration anglaise, le gouverneur désigne parmi les gens de couleur, en d'autres termes les mulâtres, un maire qui assure la police générale et sert d'intermédiaire entre la population et les autorités coloniales.

### **Le cahier des doléances de Saint-Louis du Sénégal aux États généraux de 1789 et les plaintes des habitants**

Le cahier de doléances de Saint-Louis du Sénégal est sans nul doute le seul document de cette nature émanant du continent africain d'où partent, pour les Amériques, les esclaves faisant l'objet du commerce triangulaire. Aussi constitue-t-il un document significatif par les arguments par lesquels ses auteurs ont cherché à en légitimer la rédaction et l'envoi, d'une part, et par la révélation des intérêts en jeu et des contradictions qui se manifestent entre les protagonistes du commerce colonial qui interviennent d'un bout

3. M. Lamiral, *op. cit.*, p. 42.

à l'autre de la chaîne, depuis la capture des esclaves en Afrique jusqu'à leur déportation dans les Amériques, d'autre part. Il apporte, par ailleurs, des renseignements précieux sur les pratiques commerciales inégalitaires qui ont persisté tout au long de la période coloniale et qui perdurent encore dans une certaine mesure.

Pour justifier l'envoi de ce cahier, et pour en légitimer la rédaction, ses auteurs n'hésitent pas à écrire : « Nègres et Mulâtres, nous sommes tous Français, puisque c'est le sang des Français qui coule dans nos veines et dans celles de nos neveux. » Au lieu d'évoquer un droit du sol, puisque Saint-Louis est un comptoir colonial français depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est par un droit du sang, pour le moins abusif, que certains d'entre eux cherchent à légitimer leur démarche. On ne voit pas, en effet, comment les oncles, qui n'ont aucune goutte de sang blanc dans les veines, peuvent raisonnablement se prévaloir de la présence d'une proportion parfois minime de ce sang chez leurs neveux pour en tirer un argument de droit.

En fait, sans nier les liens de parenté ou d'alliance et les sentiments qu'ils ont pu faire naître entre Blancs, mulâtres et Noirs, ce sont essentiellement des intérêts économiques conjoncturels et l'appartenance à une même classe sociale qui ont déterminé sans nul doute cette démarche commune. Dans l'histoire du Sénégal du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, des cas n'ont pas manqué où les trois groupes s'associent, mais quand des oppositions ont eu à se manifester entre Blancs et Noirs, l'attitude des mulâtres a souvent été ambiguë ; en raison de leurs intérêts économiques ou de leurs préjugés, certains n'ont pas hésité à prendre le parti des Blancs, alors que d'autres ont été parmi les défenseurs les plus déterminés des causes qu'ils partageaient avec les Noirs. On l'a vu notamment au cours des luttes politiques qui ont marqué la scène politique sénégalaise pendant toute la période allant du début du XX<sup>e</sup> siècle à l'indépendance.

En tout état de cause, le contenu essentiel du « cahier des doléances » est une dénonciation vigoureuse à la fois du système de l'exclusif qui régissait le commerce colonial et du monopole concédé à la Compagnie du Sénégal. Ce dernier donnait à la Compagnie un contrôle exclusif sur les importations en provenance de la métropole comme sur la traite de la gomme arabique et sur celle des esclaves, ce qui pénalisait tout autant les Blancs que les mulâtres et les Noirs opérant à leur compte. L'institution de ce monopole a une histoire qu'il convient de rappeler.

Quand les Anglais occupèrent Saint-Louis au XVIII<sup>e</sup> siècle, ils y avaient établi, contrairement à la pratique des Français, la liberté du commerce. Cette liberté fut ensuite maintenue par les Français quand ils réoccupèrent

l'île en 1779. Mais pour combattre la concurrence des Anglais, dont les bateaux opéraient depuis Portendic au nord de Saint-Louis et depuis la Gambie au sud, le gouvernement français décida, en octobre 1785, d'accorder le monopole du commerce de la gomme arabique à la Compagnie de la gomme. Ce monopole fut étendu, en 1787, à la traite des Noirs. La Compagnie, qui prit alors le nom de Compagnie du Sénégal, domina alors l'ensemble du commerce saint-louisien. Elle était désormais la seule à pouvoir commercer avec l'extérieur, contrôlant ainsi tout le circuit des importations et des exportations. Mais elle ne voulut pas se satisfaire de cette position dominante qui plaçait tous les intermédiaires sous sa dépendance. Elle décida de les concurrencer en envoyant ses propres bateaux commercer à l'intérieur du pays au même titre que les esclavagistes blancs, mulâtres ou noirs, qui dominaient le commerce local.

Ce sont ces privilèges et le système qui les a établis que dénoncent les habitants de Saint-Louis dans leur cahier de doléances. Ils les jugent contraires non seulement à leurs intérêts mais aussi à ceux du commerce français en général. Ils reprochent à la Compagnie les énormes bénéfices qu'elle réalise à leur détriment, tant sur les marchandises importées que sur la gomme ou les esclaves qu'elle leur achète et qui leur sont payés, disent-ils, à des prix qui couvrent à peine les frais qu'ils ont engagés.

Ils soulignent, en ce qui concerne les esclaves qu'ils vont chercher à Galam dans le haut Sénégal, avec des bateaux conduits par des matelots esclaves, qu'ils pouvaient réaliser auparavant de réels bénéfices. Avec le monopole, la Compagnie leur impose un prix de six cents livres payées en marchandises au prix de la colonie, prix sur lequel la Compagnie réalise déjà un bénéfice d'au moins 100 %. Ils estiment par ailleurs qu'elle a pris le parti de les ruiner par une concurrence déloyale, en armant ses propres bateaux et en payant aux fournisseurs de l'intérieur des prix plus élevés que ceux qu'ils peuvent payer eux-mêmes (p. 21-22).

En se passant de leurs services et de ceux de leurs esclaves, la Compagnie réduit considérablement leurs ressources. En effet, « sur plus de six mille individus qui composent la population de l'île, il y en a deux mille dont les bras sont ordinairement voués au service du commerce, alors que la Compagnie n'en emploie pas six cents ». Parmi les esclaves qu'elle achète, elle en conserve un nombre de plus en plus élevé pour en faire des ouvriers, des matelots pour tous les travaux de navigation, en substitution aux services que fournissaient les habitants (p. 24-25). À leurs yeux, le monopole de la Compagnie pénalise aussi les manufactures françaises. Ils déclarent qu'elle fait tous ses armements et tous ses retours au port du Havre (France).

Elle privilégie, de ce fait, un nombre restreint de marchands de ce port qui accaparent la gomme pour imposer ensuite leur prix aux fabricants qui, n'ayant aucune autre source d'approvisionnement, sont obligés de l'accepter. Les étrangers que ces pratiques excluent du marché français cherchent à se ravitailler directement à Portendic auprès des Anglais qui renforcent ainsi leur position sur le marché européen au détriment de la France.

Selon le cahier des doléances, « pour assurer les prospérités des temps à venir, il faut rendre la liberté au commerce. On verrait alors à quel degré de grandeur s'élèverait le Sénégal ». C'est pourquoi les habitants de Saint-Louis du Sénégal supplient le roi de « révoquer un privilège odieux, également contraire aux lois de la raison, de la nature et qui viole le droit des gens, renverse les fondements d'une saine politique » (p. 31).

Il convient, pour en terminer avec le cahier de doléances, de redresser quelques erreurs qui ont été répandues à son sujet. En effet, contrairement à des idées reçues et à ce qu'écrit André Villard<sup>4</sup>, les habitants de Saint-Louis n'ont nullement demandé, en 1789, l'abolition de l'esclavage, pas plus qu'ils n'ont souhaité la suppression de la traite des Noirs. Ce qu'ils ont voulu, c'est qu'il soit mis fin au monopole dont bénéficiait la Compagnie du Sénégal et au système de l'exclusif, comme cela a été déjà indiqué. S'ils ont réclamé la liberté du commerce, c'est pour pouvoir continuer de vendre librement des esclaves, la traite des Noirs étant une de leurs raisons d'être et l'esclavage le fondement du système dans lequel ils évoluaient.

Les interprétations erronées qui ont été répandues, à ce sujet, sur le contenu du cahier des doléances sont sans aucun doute possible la conséquence d'une lecture incomplète du texte ou de l'utilisation de sources de seconde main. Il faut dire, du reste, que ce cahier est généralement mal connu, en raison de sa diffusion très restreinte ; seuls de rares spécialistes ont pu en prendre connaissance dans quelques bibliothèques spécialisées. C'est pourquoi il a été sollicité pour soutenir des thèses pour le moins surprenantes comme celle qui en fait l'acte fondateur de la « nation sénégalaise » moderne. Il est vrai que cette thèse conforte les idées de ceux qui ont voulu faire du Sénégal nouvellement indépendant une sorte d'appendice de l'ancienne puissance coloniale.

Un autre point mérite d'être relevé. À ma connaissance, aucune autre source que l'ouvrage de Lamiral ne signale la tenue, à Saint-Louis, d'une assemblée générale des habitants le 15 avril 1789 pour adopter le cahier de doléances, pas plus qu'il n'est précisé nulle part la liste des participants à

4. A. Villard, *op. cit.*, p. 15.



cette assemblée. Même si elle a bien eu lieu et que le cahier des doléances a été adopté sous la présidence du maire, Charles Cornier, comme cela a été écrit, tout semble indiquer que le texte en a été rédigé par le sieur Lamiral qui a assuré sa publication à Paris, en 1789.

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que les idées exprimées dans les notes qui accompagnent la publication du cahier des doléances rendent bien compte des points de vue de Lamiral, notamment sur l'Afrique et les Africains, ainsi que de sa vision de l'esclavage et de la traite des Noirs, vision qu'il devait partager avec les négriers, les colons et tous ceux qui tiraient profit de la traite, qu'ils fussent de la colonie du Sénégal ou de celles des Antilles.

La véhémence des propos de Lamiral, la virulence de ses attaques envers la Société des amis des Noirs et le sombre tableau qu'il dresse de l'Afrique et des Africains pour soutenir ses thèses esclavagistes donnent une idée de l'importance de l'enjeu des débats sur l'esclavage et la traite des Noirs, dès les débuts de la Révolution française. En dépit des contradictions qu'ils comportent, les propos de Lamiral constituent une véritable idéologie esclavagiste.

### **Les fondements d'une idéologie esclavagiste et le combat idéologique pour le maintien de l'esclavage et de la traite des Noirs**

Dans les notes qui accompagnent la publication du cahier des doléances de Saint-Louis du Sénégal aux États généraux de 1789, le sieur Lamiral développe une véritable idéologie esclavagiste et raciste pour soutenir le combat qu'il a engagé contre la Société des amis des Noirs ainsi que contre l'abolition de l'esclavage et la suppression de la traite des Noirs. Il a recours à diverses sortes d'arguments pour chercher à convaincre l'opinion et les membres de l'Assemblée nationale, issue des États généraux, du bien-fondé de ses thèses. Il agit en théoricien et en militant d'une cause politique qu'il cherche à faire triompher auprès de représentants qu'il sait appartenir en partie à la bourgeoisie ayant de larges intérêts dans le commerce colonial.

Aussi a-t-il recours, tout d'abord, à des arguments de caractère économique et stratégique avec lesquels il pense rallier à sa cause tous ceux qui, en France et dans les colonies, vivent d'une manière ou d'une autre du trafic ultramarin. Il veut les convaincre que le problème n'est pas seulement d'ordre moral, mais qu'il est avant tout économique, politique et social, et que ceux qui cherchent à abolir la traite des Noirs et à octroyer la liberté aux esclaves conspirent « contre le bonheur et la régénération de la France ».

Les esclaves, estime-t-il, sont d'une nécessité absolue pour le travail

dans les colonies et la traite des Noirs est indispensable au renouvellement de la main-d'œuvre et au développement de nouvelles plantations. La suppression de l'esclavage sonnerait donc le glas des colonies et mettrait fin à une prospérité que partagent de nombreuses régions de France.

Du moment que nous perdriions nos colonies, soutient-il, « nous n'aurions plus de marine, plus de commerce, plus de manufactures. Nous perdriions ainsi les avantages d'un commerce annuel d'environ 300 millions et le bénéfice d'une balance de 70 à 80 millions, qui passeraient entre les mains des Anglais. Nous deviendrions, de ce fait, tributaires de l'Angleterre pour nos propres besoins ; et cette nation nous écraserait sous le poids de sa formidable puissance ». Six millions de Français qui vivent de l'industrie et du commerce perdraient leurs moyens de subsistance ; les provinces maritimes seraient désertées et les superbes villes comme Lyon, Bordeaux, Nantes, Marseille seraient en déclin et leurs ports comblés ; même Paris serait atteint. La France serait sous la menace d'une guerre civile qui la ravagerait.

Pour ceux qui seraient tentés par le scepticisme, il avertit : « Que l'on ne croie pas que je me complaise à noircir le tableau et à exagérer des craintes frivoles. Je voudrais pouvoir peindre avec plus de force, d'énergie et d'éloquence et surtout avec toute la sensibilité dont je suis ému les désastres trop vraisemblables dont la France est menacée<sup>5</sup>. » Mais selon lui, le malheur n'épargnerait pas non plus l'Afrique, et pour le prouver il se propose de peindre le caractère et les mœurs de ses peuples afin de montrer les raisons qui justifient, sans doute pour leur bonheur, le maintien du commerce des hommes.

Pour mieux émouvoir, il dit partager avant tout l'enthousiasme de la liberté qui fait désirer à tous les Français d'en pouvoir faire flotter l'étendard sur toutes les contrées de l'univers, et que tout ce qu'il va « dire sur le caractère et les mœurs des Nègres, n'a pas pour but de perpétuer l'esclavage sous lequel ils gémissent » et auquel il voudrait pouvoir les soustraire au prix de son sang. « Mais, écrit-il, je suis forcé d'avouer — et ce qui va suivre le prouvera — combien cette race est peu capable de goûter et de sentir le prix de la liberté et d'en jouir à jamais. »

Avant d'aller plus loin, deux observations s'imposent. La première concerne l'amalgame que fait l'auteur entre la zone sahélo-soudanienne, située de part et d'autre du fleuve Sénégal, où les conditions climatiques sont parfois aléatoires, et le reste du continent. Les calamités naturelles qu'il

5. M. Lamiral, *op. cit.*, p. 385.

signale pour appuyer ses thèses sont inconnues dans une grande partie de l'Afrique. La seconde a trait au prétendu manque de volonté des Africains d'échapper à l'esclavage. À ce sujet, il est en contradiction avec lui-même puisqu'il signale divers événements qui ont prouvé que, même soumis à des méthodes draconiennes de détention et de surveillance, les Africains ont toujours cherché à se libérer de leur servitude. Parmi ces événements figure une révolte de ses propres esclaves à Saint-Louis du Sénégal. Une centaine d'entre eux, qu'il avait achetés pour le compte de la Compagnie de Guyane, avant l'institution du monopole, ont brisé leurs chaînes, parfois au prix de graves mutilations, pour se jeter dans le fleuve en vue de s'échapper, après avoir mis le feu à leurs habitations. Évidemment, le sieur Lamiral ne voit dans ces actes désespérés que de la stupidité et, surtout, la preuve de la barbarie, ne pouvant pas comprendre que la quête de la liberté puisse amener des hommes à préférer les mutilations et même le sacrifice de leur vie à la servitude et à la déportation hors de leur pays. Le second événement dont il dit avoir été témoin est relatif à des révoltes d'esclaves dans des bateaux voguant vers les Amériques. Les esclaves n'hésitaient pas, au prix de lourdes pertes, à essayer de s'emparer des bateaux pour recouvrer leur liberté ou à se jeter à la mer avec leurs chaînes pour échapper à leur sort cruel. À la fin de son livre, Lamiral rapporte encore des révoltes d'esclaves à la Guadeloupe et à la Martinique, dès 1789. On peut rappeler aussi l'insurrection survenue plus tard à Saint-Domingue, qui a abouti à la création du premier État connu au monde par des esclaves révoltés, ainsi que tous les soulèvements qui ont entraîné l'abolition de fait de l'esclavage dans maintes colonies des Antilles, avant que celle-ci n'ait été proclamée officiellement.

Le sieur Lamiral n'en continue pas moins, pour étayer ses thèses racistes, d'affirmer qu'après avoir étudié les peuples africains sous tous les points de vue dans leur pays, il n'a «vu partout que des tyrans et des esclaves<sup>6</sup>». Partout, écrit-il, «j'ai vu des peuples qui diffèrent à peine des brutes; partout je les ai vus privés des dons les plus précieux de la nature». Il voit l'absence de ces dons même dans des phénomènes naturels comme les calamités qui affectent, de temps à autre, certaines régions, privant ses habitants de moyens réguliers de subsistance. «Ou c'est la sécheresse, note-t-il, qui anéantit tout espoir de récolte, ou ce sont les excès de pluie qui provoquent des inondations dévastatrices, ou ce sont les invasions de sauterelles qui ravagent tout sur leur passage, provoquant la disette sinon la famine. S'y ajoutent les méfaits des oiseaux et des animaux déprédateurs contre les-

6. *Ibid.*, p. 158.

quels, faute d'armes à feu, les moyens de lutte sont dérisoires.» Certes, ces calamités naturelles sont réelles et tous ceux qui ont grandi dans le Sahel africain en savent les effets dramatiques. Mais contrairement à ce que peut faire penser l'auteur, elles sont exceptionnelles et rarement cumulatives. Par ailleurs, ce qu'il ne peut connaître, c'est l'existence d'autres ressources de la nature qui font l'objet de cueillette en cas de pénurie, ainsi que la solidarité qui s'exerce, dans de telles circonstances, entre tous et qui a toujours permis, dans les sociétés traditionnelles, d'en atténuer les effets.

À ces calamités naturelles, Lamiral ajoute l'action des hommes : les guerres et les razzias des Maures qu'il qualifie de chasseurs d'esclaves. Et il révèle les connivences entre ces chasseurs d'esclaves et les négriers : « Ils ne connaissaient pas nos armes à feu avec lesquelles ils imitent les funestes exemples que nous leur avons donnés de se détruire d'une manière plus prompte et plus meurtrière. Ils n'avaient rien, par conséquent ils ne pouvaient rien désirer ; quel prétexte pouvaient-ils avoir pour se faire la guerre, sinon pour s'affirmer ? Au même moment ne leur mettons-nous pas tous les jours les armes entre les mains ; ne leur fournissons-nous pas des moyens de destruction selon notre intérêt ? N'est-ce pas pour nous livrer des esclaves, qu'ils vont porter le fer et le feu chez les malheureux Nègres dont ils embrasent les habitations, dont ils ravagent les récoltes ? N'est-ce pas pour nous qu'ils arrachent l'enfant au sein de sa mère, la femme des bras de son époux, le père de toute sa famille ? Et des familles, des villages entiers deviennent la proie des infâmes ravisseurs, que nous soudoyons pour désoler et dévaster d'immenses contrées ? [...] Et nous osons dire que les arts ont adouci nos mœurs ? [...] Et nous osons appeler barbares des peuples que nous traînons dans les fers (*sic*) ! » Nulle description n'aura été aussi saisissante que celle que fait ainsi Lamiral de la tragédie de la chasse et de la capture d'hommes, de femmes et d'enfants réduits du jour au lendemain de l'état de personnes libres à celui d'esclaves, parce qu'ils se sont trouvés au mauvais endroit et au mauvais moment. Aucune autre relation ne saurait montrer les conséquences désastreuses de telles pratiques sur la déstructuration de nombreuses sociétés africaines et sur l'évolution générale du continent, car les pratiques ainsi décrites et les complicités qui les ont rendues possibles ne sont limitées ni aux Maures ni à une zone déterminée du continent. On peut les retrouver partout où les négriers ont eu à opérer.

Mais Lamiral, qui n'est pas à une contradiction près, n'en accuse pas moins l'abbé Raynal, de la Société des amis des Noirs, d'avoir propagé des erreurs funestes quand il rapporte des propos selon lesquels la chasse aux esclaves a épuisé les hommes sur les côtes africaines, ce qui oblige à aller

chercher les esclaves loin à l'intérieur des pays. Pour Lamiral, les côtes d'Afrique « sont toutes très habitées partout où elles ne sont pas d'une stérilité absolue, et on n'y fait pas la guerre dans l'intention directe de faire des esclaves ; mais si quelques circonstances y donnent lieu, les habitants profitent volontiers de ce que la fortune met en leurs mains ; ils nous vendent leurs prisonniers, qui autrefois étaient tués. Outre cela, les chefs du pays ne nous vendent que des criminels, condamnés comme assassins ou comme voleurs<sup>7</sup> ». Ces affirmations sont tout à fait gratuites ; elles contredisent la chasse à l'homme qu'il a décrite auparavant. Les millions d'Africains déportés contre leur gré dans les Amériques n'étaient en rien des criminels ou des assassins, pas plus que les prisonniers de guerre n'étaient tués. Il est vrai que les guerres entre Africains, souvent suscitées par les négriers qui n'hésitaient pas à parier sur les deux tableaux en armant les uns et les autres et en suscitant des antagonismes, ont été, dans certaines régions et à certaines époques, une des sources principales de l'approvisionnement des bateaux en partance pour les Amériques, mais non l'unique source comme semble vouloir l'accréditer Lamiral.

Du reste, il cherche vite dans des arguments démographiques ou raciaux à accréditer l'idée de l'inéluctabilité de la condition d'esclave des Africains. « Les enfants pullulent à l'excès à l'intérieur du continent, écrit-il ; les hommes et les femmes y étant plus portés à l'amour qu'ailleurs du fait du climat, les populations se multiplient avec rapidité. » Comme les productions nécessaires à la vie y sont aléatoires, la terre ne peut nourrir tout le monde. Cette surcharge démographique est donc, à ses yeux, le fondement de l'esclavage des Noirs et non ce qu'affirme la Société des amis des Noirs. Ce qui est ainsi évident pour Lamiral ne l'est pas pour les Africains qui n'ont jamais ressenti cette prétendue surcharge démographique au point de souhaiter d'être envoyés comme esclaves dans les Amériques.

Par ailleurs Lamiral, après avoir soutenu que les prisonniers des guerres opposant entre eux les Africains étaient la source d'approvisionnement en esclaves, se dit scandalisé par l'idée répandue par la Société des amis des Noirs selon laquelle l'esclavage dériverait de l'usage que les Hébreux, les Grecs et les Romains avaient d'enchaîner leurs ennemis vaincus pour les réduire à la condition servile. Dans son délire raciste, il soutient que les Noirs ne peuvent être élevés au même rang que les peuples civilisés ; leur esclavage ne peut avoir les mêmes causes que celles de ces peuples civilisés. Aussi soutient-il que « l'esclavage des Nègres a des causes purement phy-

7. *Ibid.*, p. 168.

siques inhérentes au climat, au génie et au caractère moral des Nègres. [...] Leur caractère, leur apathie, leur peu de jugement et leur position physique ne leur ont pas permis d'émigrer. Ils n'ont ni l'énergie, ni le courage de ces peuples du Nord qui, ne pouvant subsister dans leur pays, ont inondé et subjugué le midi de l'Europe<sup>8</sup>». Il s'agit sans doute ici de «la grande migration des peuples», autrement appelée «les invasions barbares», qui a vu déferler dans l'Empire romain les Goths, Wisigoths, Vandales et autres Francs ou Lombards qui ont mis fin à son existence. Mais Lamiral ignore tout, il est vrai, des grandes migrations qui, des siècles durant, ont marqué sur de longues distances les migrations internes qui ont caractérisé le peuplement de l'Afrique. Mais cela n'aurait rien changé, très certainement, à son raisonnement, car il exclut purement et simplement les Noirs de la commune humanité, comme l'avaient d'ailleurs fait ses émules qui, dès les débuts de la traite atlantique, ont cherché à justifier sa légitimité par la théorie que les Noirs n'auraient pas d'âme. Ravalés, de ce fait, au rang de sous-hommes, leur condition ne pouvait être que celle de la servitude. «Dès la plus haute Antiquité, affirme-t-il, les Nègres ont été les esclaves des nations puissantes et industrielles qui les environnent<sup>9</sup>.» Et Lamiral élabore une théorie selon laquelle l'Afrique fournissait en esclaves la Barbarie (Afrique du Nord), l'Égypte, l'Arabie et l'Asie, ce qui permettait aux régions africaines proches de ces pays d'y évacuer leurs excédents de population. Seule l'Afrique de l'Ouest n'aurait pas eu cette possibilité. Il écrit, en effet, qu'«il ne restait plus que la côte occidentale d'Afrique qui, n'ayant pas d'autres voisins que la mer, n'avait aucune ressource pour se débarrasser de l'excédent de sa population jusqu'au temps où les Portugais firent la découverte de ses côtes et de celles du nouveau monde<sup>10</sup>». Selon sa logique, l'Afrique occidentale était donc tout naturellement la partie du continent que le sort destinait à être le réservoir des Amériques en travailleurs serviles. L'intérieur de l'Afrique lui paraît être une pépinière inépuisable d'hommes, que le «commerce borné» des Européens ne peut dépeupler. En supposant, écrit-il, que toutes les puissances européennes réunies y trouvent «annuellement deux cent mille nègres [...], une pareille émigration ne pourrait pas dépeupler ce pays<sup>11</sup>».

Mais comme l'argument démographique ne lui semble pas suffisant

8. *Ibid.*, p. 169.

9. *Ibid.*, p. 170.

10. *Ibid.*, p. 179.

11. *Ibid.*, p. 180.

pour emporter l'adhésion, Lamiral attribue l'esclavage des Noirs africains à une sorte de fatalité qu'il serait vain de vouloir conjurer. Aussi reprend-il de façon plus véhémement encore ses thèses racistes : « Si les Nègres ont constamment supporté le joug de l'esclavage sans avoir eu ni la volonté ni le courage de le secouer ; s'ils n'ont fait aucun progrès dans les connaissances humaines, ne devons-nous pas en conclure qu'il leur est impossible de sortir de la sphère dans laquelle ils sont circonscrits ? Leurs connaissances intellectuelles ne surpassent pas de beaucoup celles des animaux qui cohabitent avec eux dans leurs déserts. » Le mot est lâché, Dieu ne reconnaissant pas les Noirs parmi les siens, on peut les réduire, en toute bonne conscience, à l'état de bêtes de somme sans état d'âme. « Toute l'Afrique n'est composée que d'un peuple d'esclaves sans propriété réelle et constante, ne connaissant aucune jouissance et n'ayant de passions bien déterminées que pour la guerre et le brigandage<sup>12</sup>. » Le seul fait de naître noir suffit pour être promu au rang d'esclave. Mais, comme si cette « esclavitude » consubstantielle pouvait être mise en doute, Lamiral en rajoute, en accentuant ses propos racistes au sujet de ce qu'il considère comme étant les caractéristiques spirituelles et morales des Noirs : « Le Nègre à proprement parler n'a point de caractère moral ; il n'est guère qu'un instinct. [...] Le défaut de réflexion et de jugement le rend dangereux<sup>13</sup>. » Il est le produit de lois universelles et immuables auxquelles tout le monde est soumis : « Le moral est absolument lié au physique et lui est subordonné. [...] Tous les peuples ont un caractère distinct et ce caractère est permanent. Chaque être a sa destination et son objet. Des barrières insurmontables séparent tous les êtres, ils ne peuvent les franchir. Le Nègre naît sous un climat qui porte avec lui le germe qui lui donne la couleur noire, il la conservera tant que le monde existera. [...] Son caractère est comme celui de tous les autres peuples, un résultat des modifications de son être, il sera toujours incapable de réflexion et de méditation, sans lesquelles le génie ne peut s'élever au-dessus de l'intelligence de nos premiers besoins ; il sera toujours apathique et indolent [...], et incapable de sortir de la situation à laquelle il a été réduit<sup>14</sup>. »

« Il était donc utile, assure Lamiral, de transporter des Nègres dans les colonies afin d'utiliser leurs forces physiques à nous procurer des jouissances. Ces Nègres arrachés à l'Afrique ne peuvent changer de nature ; ils ne peuvent changer de couleur ni de caractère. Il n'y a donc point d'inhu-

12. *Ibid.*, p. 191.

13. *Ibid.*, p. 192.

14. *Ibid.*, p. 196, 197, 198 et 199.

nité à leur conserver leur état primitif et à les employer utilement. [...] Ce n'est pas non plus une injustice que de considérer ces hommes sous le point de vue où la nature les a classés, et de profiter de leurs moyens physiques pour l'avantage d'une société policée.»

Abordant le problème de la revendication des affranchis et des Noirs et des mulâtres libres de Saint-Domingue et des Antilles qui veulent avoir les mêmes droits politiques que les Blancs, Lamiral oppose aux arguments juridiques avancés par leurs porte-parole des considérations ethniques et raciales : « Du point de vue du droit, il est évident qu'au moment de sa naissance, le Nègre, n'a pas les mêmes droits que les Blancs [...], ce serait donc intervertir l'ordre naturel et troubler l'ordre social que de forcer un Blanc à exister comme un Nègre, comme il serait dangereux de rendre l'existence du Nègre semblable à celle du Blanc. [...] Il faut considérer les conséquences impolitiques qui résulteraient de la liberté et de l'égalité à laquelle les philanthropes voudraient élever les Noirs en les assimilant aux Blancs<sup>15</sup>. » Pour lui, les relations entre Blancs et Noirs, que ceux-ci soient libres ou non, ne peuvent être que des relations de subordination, et ce au nom de la suprématie raciale des uns sur les autres, et « c'est renverser l'ordre naturel voulu par l'Être suprême que d'adopter le point de vue des philanthropes ».

Se référant de nouveau au problème de l'esclavage et des colonies, il avertit que « si l'esclavage était supprimé dans les colonies, il ne faut pas s'attendre à voir les Nègres déployer quelque effort que ce soit. Ils ne jouiront de la liberté que pour se consacrer à la paresse<sup>16</sup> », puis il revient au problème des affranchis. Ce serait une absurdité ridicule que de mettre les Nègres qui sont actuellement libres et les mulâtres au même niveau que leurs maîtres à qui ils doivent la liberté, soutient-il. « Il ne faut pas connaître du tout les colonies pour ne pas savoir combien il est nécessaire de laisser, entre les Blancs et les gens de couleur, une ligne de démarcation assez grande pour assurer aux colons la paix et la tranquillité. Ce n'est qu'à cette subordination nécessaire que nous avons la conservation et la splendeur de nos colonies<sup>17</sup>. » Les maîtres seront toujours les maîtres « eu égard à la supériorité de leurs lumières et de leur génie<sup>18</sup> ».

Aux Amis des Noirs qui, selon lui, s'érigent en juges sans en avoir les pouvoirs ni la mission, qui « manifestent leurs volontés d'un ton

15. *Ibid.*, p. 209.

16. *Ibid.*, p. 378.

17. *Ibid.*, p. 379.

18. *Ibid.*, p. 380.



despotique» en voulant «soumettre les décisions de l'Assemblée nationale [sur l'esclavage et la traite des Noirs] à leur jugement, à leur vœu» et qui vouent l'Assemblée nationale à l'indignation, au mépris de toute la France si elle n'accueillait pas favorablement les prétentions des mulâtres et des Nègres libres et les conseils des Amis des Noirs, il rétorque avec vigueur ce qui suit : «Ils ont beau vouloir nous assimiler cette espèce d'hommes, ils ne parviendront jamais à leur enlever la tache originelle et nous ne pourrions pas, sans mépriser la dignité de notre espèce, les incorporer parmi nous, parce que nous tomberions dans l'inconvénient que j'ai déjà indiqué, de corrompre la pureté de notre sang; nous ne serions plus qu'une race de mulâtres; notre caractère, nos mœurs, notre génie s'altéreraient en même proportion que notre couleur. Il faut espérer que l'Assemblée nationale saura conserver à la majesté de la nation française la pureté de la race, en s'opposant à tout ce qui pourrait tendre à l'altérer, et qu'elle ne se prêtera point aux suggestions antipolitiques et antipatriotiques dont elle est saisie<sup>19</sup>.»

C'est sur ces dernières pensées que nous voudrions clore l'exposé des théories esclavagistes et racistes du sieur Lamiral. Ces théories constituent un tout; car c'est dans un racisme pur et dur que l'auteur puise les arguments par lesquels il met les Noirs hors de l'humanité pour en faire des peuples voués éternellement à l'esclavage, pour assurer la prospérité des colonies, le bien-être des colons blancs et la richesse et la grandeur de la France

L'abolition de l'esclavage et de la traite des Noirs réclamée par la Société des amis des Noirs est, à ses yeux, hors de question, car elle est contraire non seulement aux intérêts de la France et des Français mais aussi à l'ordre naturel qui met les Noirs hors de la commune humanité. Pour les mêmes raisons, il ne reconnaît aucun droit politique aux Noirs et aux mulâtres des colonies qui sont, pourtant, des personnes libres au regard du droit français, jouissant donc des mêmes droits que tous les Français. Il est hostile à ce que leur soit accordée une quelconque reconnaissance sociale qui pourrait les mettre à égalité avec les Blancs. Leur infériorité congénitale l'empêche; cette infériorité est inscrite à jamais dans la couleur de leur peau, ce qui est la marque indélébile de leur infamie. Cette infériorité immuable, produit de la nature, est voulue par l'«Être suprême», et aucune loi des hommes ne saurait la modifier. Pourtant Lamiral, qui tient de tels propos, se dit mandaté par les habitants de Saint-Louis du Sénégal pour présenter leur cahier de doléances aux États généraux de 1789. Or, comme cela est

19. *Ibid.*, p. 394.

souligné dans le cahier, la plupart de ces habitants sont des mulâtres et des Noirs. Comment, dès lors, Lamiral, qui leur voue tant de mépris du fait de leur appartenance raciale, et qui, pour les mêmes raisons, leur dénie tout droit politique, toute considération sociale et toute égalité avec les Blancs, peut-il, en toute bonne logique, se présenter comme leur mandant et, surtout, admettre qu'ils puissent, à l'égalité des Blancs, présenter valablement des doléances aux États généraux ?

Cette contradiction n'est pas la seule dans le raisonnement de l'auteur, qui escamote aussi des faits historiques avérés ne confortant pas ses propres thèses. Par exemple, quand les Portugais sont arrivés pour la première fois, au milieu du xv<sup>e</sup> siècle, dans les régions côtières de l'Afrique occidentale subsaharienne, il y existait depuis longtemps des États qui connaissaient un développement matériel et spirituel peu différent de celui de la plupart des pays d'Europe de l'époque. La seule différence, et il faut reconnaître qu'elle est de taille, c'est que ces États ne possédaient pas d'armes à feu et que leurs habitants n'étaient animés par aucune visée expansionniste ni aucune volonté de domination à l'égard d'autres peuples. L'irruption brutale de l'Europe en Afrique subsaharienne, avec ses armes à feu, sa philosophie dominatrice, son mépris de ce qui n'est pas comme elle, la traite négrière et la chasse à l'homme qu'elle a instituées et que décrit Lamiral avec force détails, ont été, dès lors, les facteurs déterminants de déstabilisation et d'interruption du processus normal d'évolution du continent et, par voie de conséquence, du recul économique, politique et social qui s'est ensuivi, avant que la colonisation n'accroît l'exploitation de ses ressources naturelles et l'aliénation d'une partie importante de ses élites dirigeantes.

Quant aux contradictions qui émaillent les démonstrations de l'auteur, elles sont si nombreuses et si flagrantes qu'il serait fastidieux de relever même les plus importantes. Je mentionnerai seulement qu'en dépit des préjugés qui hantent son esprit et de son racisme viscéral, il paraît fasciné par la société africaine au sein de laquelle il a vécu plusieurs années durant, à Saint-Louis. Il loue, en effet, la grâce et le charme physique des femmes, mais aussi leurs qualités morales bien supérieures, assure-t-il, à celles que l'on perçoit chez leurs homologues d'Europe. L'éducation donnée aux enfants lui paraît bien meilleure que celle que reçoivent les enfants de son pays. Les enfants africains, constate-t-il, sont ouverts, francs, on ne leur apprend ni la dissimulation ni l'hypocrisie comme en Europe et, dès l'âge de quatorze ans, ils sont en mesure d'assumer des responsabilités égales à celles des adultes, pour toutes les questions relatives à la vie communautaire. Sur les esclaves eux-mêmes, qui participent aux opérations de traite, il relève

des aptitudes et des qualités qui sont loin de corroborer les thèses qu'il développe dans sa polémique avec la Société des amis des Noirs.

Cela n'atténue en rien le caractère hautement pernicieux du discours de Lamiral. On y trouve déjà tous les stéréotypes qui serviront d'arguments aux théories sur l'inégalité des races, à l'idéologie colonialiste du XIX<sup>e</sup> siècle ainsi qu'aux différentes formes de racisme, aux discriminations raciales et au nazisme qui continuent encore de nos jours d'alimenter la vision et les menées de tous les xénophobes de la Terre.

# L'esclavage et la traite négrière dans la correspondance de Nzinga Mbemba (dom Afonso I), roi du Congo (1506-1543) : la vision idéologique de l'autre

par Joseph B. Ballong-Wen-Mewuda\*

Poursuivant leurs efforts soutenus de l'œuvre de circumnavigation et d'exploration du littoral du continent africain, entreprise de manière systématique et méthodique après la prise de la ville stratégique marocaine de Ceuta en 1415, les Portugais abordent en 1482 l'embouchure du fleuve Zaire et entrent ainsi en contact avec un puissant royaume de la région, le Congo. Les années suivantes, de nouveaux voyages et des séjours prolongés dans ce pays, notamment dans la capitale, Mbanza Congo, leur permettent une expérience directe et moins superficielle des réalités locales. C'est ainsi qu'ils découvrent la grandeur de ce royaume qui possède de nombreuses richesses comme le fer, le cuivre, l'ivoire et des animaux exotiques recherchés telles les civettes ; son économie est principalement animée par des activités agricoles et artisanales dynamiques quoique les outils et instruments d'exécution restent rudimentaires ; le commerce, lui aussi dynamique, dispose d'un important réseau de marchés locaux et régionaux.

Parallèlement à la découverte du Congo par les Portugais, des Congolais sont emmenés ou envoyés au Portugal pour y faire connaissance avec la civilisation européenne et chrétienne. Cette stratégie d'approche et de sondage mutuels contribue beaucoup à dissiper les méfiances initiales et à lever les barrières psychologiques et linguistiques. Ainsi sont réunies les conditions et jetées les bases des futures relations entre le Portugal et le Congo.

\* Université pontificale urbaine (Saint-Siège).

## **Instauration des relations entre le Congo et le Portugal**

C'est à partir de 1491 que les relations entre le Congo et le Portugal deviennent encore plus confiantes et plus prometteuses avec les premières conversions au christianisme de quelques notables, et de celle, quoique éphémère, du roi lui-même, Nzinga A Nkuwu († 1506), qui prend alors le nom chrétien de João I; mais ces relations ne se consolident et ne se développent qu'avec l'accession au trône congolais de Nzinga Mbemba, devenu roi chrétien sous le nom d'Afonso I (1506-1543).

Mais, pour succéder à son père, mort après avoir renié sa foi chrétienne, Nzinga Mbemba, désormais acquis entièrement à la cause de la nouvelle religion apportée par les Mputu (les Blancs), a dû d'abord affronter une guerre de succession qui l'a opposé à son frère et rival, Mpanzu A Nzinga, chef du parti des notables fidèles aux traditions religieuses des ancêtres. Grâce à l'aide militaire des Portugais, Nzinga Mbemba triomphe de son frère et s'impose comme roi dans tout le royaume.

Ayant ainsi assis son pouvoir, Nzinga Mbemba ouvre largement son pays aux souverains portugais avec lesquels il entretient une correspondance assidue qui révèle, au fil des jours, l'ambiguïté, la nature mercantile et esclavagiste des rapports que les Portugais entendent promouvoir avec le Congo.

## **Le royaume du Congo, une puissance régionale aux prises avec la traite négrière**

Avant d'aborder le volet qui concerne directement le problème de l'esclavage et de la traite négrière, tel qu'il apparaît dans la correspondance du roi congolais Nzinga Mbemba, rappelons quelques données sur le royaume du Congo.

Fondé au XIV<sup>e</sup> siècle, le Congo consolide progressivement ses structures politiques et économiques pour constituer, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, un grand État centralisé et prospère, le plus important de la région et le plus puissant royaume africain, avec celui du Bénin, que les Portugais aient jamais rencontré depuis leur aventure maritime sur le continent noir. Il comprend six provinces principales: Soyo, Mpemba, Mbamba, Nsundi, Mbata et Mpangu, et six autres dont les liens de dépendance vis-à-vis de Mbanza Congo ne sont pas aussi étroits qu'avec les provinces principales: Wembo, Wando, Nkusu, Matari, Mossulo et Ambundu. Chacune des principales provinces est administrée par un gouverneur nommé par le roi ou désigné, avec son accord, par un collège de notables locaux. En 1491, le Mani Soyo qui contrôle la porte d'entrée du royaume grâce au port de Mpinda situé

sur son territoire, à l'embouchure du Zaïre, est le premier notable local à recevoir le baptême le 3 avril sous le nom de Manuel, avec un de ses fils qui prend le nom d'António ; un mois plus tard, le gouverneur de Sundi qui reçoit le baptême en même temps que le roi, le 3 mai, n'est autre que Nzinga Mbemba, qui prend donc le nom d'Afonso.

Le Mani Congo, en dehors de ses pouvoirs administratifs, religieux et judiciaires, contrôle la production de l'une des monnaies locales, le *nzimbu*, coquillage récolté dans l'île de Luanda. La capitale du royaume est Mbanza Congo, située à trois cents kilomètres environ du littoral. C'est là que le roi reçoit les dignitaires du royaume et les visiteurs étrangers.

Le Congo est donc une puissance régionale qui a su se donner globalement un équilibre stable et cohérent. Son ouverture au monde européen, œuvre surtout de Nzinga Mbemba, va entraîner malheureusement son déclin irrémédiable en raison notamment des ravages de la traite négrière.

### **La traite négrière, pièce maîtresse de la coopération portugaise avec le Congo**

Avant son accession au trône en 1506, Nzinga Mbemba est gouverneur de la province de Sundi. Il entretient déjà des liens avec le Portugal qui lui envoie en 1504 des missionnaires, des maîtres d'école et de chant pour le développement du christianisme et la diffusion des valeurs de la civilisation européenne chez ses administrés. C'est visiblement une telle coopération qu'il entend continuer à promouvoir en faveur, cette fois-ci, de son royaume tout entier. Il entend renforcer l'amitié et la coopération dans plusieurs domaines avec le Portugal.

En dehors des missionnaires intègres et exemplaires qu'il demande instamment pour l'enracinement de la foi dans son pays, le roi Nzinga Mbemba, comme son père, demande aussi une assistance technique : des artisans et des instructeurs pour développer son État<sup>1</sup>.

Cette recherche de coopération fructueuse avec le Portugal est constamment rappelée dans sa correspondance avec les rois portugais<sup>2</sup> qu'il

1. Rui de Pina, *Da Crónica de D. João II*, chap. LVIII, Lisbonne, Luís Albuquerque, 1989.

2. Notre étude concerne vingt-neuf lettres de Nzinga Mbemba (dom Afonso) roi du Congo, écrites entre 1514 et 1539, ainsi que des documents portugais, des lettres, des règlements... relatifs au Congo pendant son règne (1506-1543). La correspondance actuellement disponible que le souverain congolais a échangée avec les Portugais n'est pas complète. Beaucoup de lettres dans les deux sens ne sont jamais parvenues à leurs destinations respectives, et d'autres ont été probablement perdues. Toute la correspondance aujourd'hui

traite de « frères ». Par exemple, dans une lettre du 25 août 1526, il demande qu'on lui envoie notamment trois ou quatre bons grammairiens pour achever l'instruction des Congolais déjà initiés à cette discipline, cinq ou six maçons et dix charpentiers pour achever les constructions déjà commencées d'églises<sup>3</sup>; le 18 octobre de la même année, pour remédier à la situation sanitaire déplorable de son royaume, il demande deux médecins, deux pharmaciens et un chirurgien<sup>4</sup>. En contrepartie de son assistance en cadres nationaux, le Portugal exige du Congo des marchandises précieuses et, surtout, des esclaves<sup>5</sup>. Ainsi, dans une lettre du 5 octobre 1514 adressée au roi du Portugal, D. Manuel I, le roi Nzinga Mbemba nous apprend qu'il a remis pour ce dernier, aux capitaines des navires en partance pour São Tomé et le Portugal, des manilles de cuivre et des esclaves pour obtenir en échange des ornements, du vin et de la farine pour le culte, et en compensation aussi des frais d'envoi d'artisans et du personnel missionnaire dont il dit avoir le plus grand besoin. Mais Fernão de Melo, gouverneur de l'île de São Tomé, a détourné cet envoi à son profit comme il a l'habitude de le faire. En effet, il intercepte et confisque régulièrement la correspondance du roi du Congo destinée à son homologue portugais<sup>6</sup>. Nzinga Mbemba a également remis aux missionnaires Rodrigo Anes et Antonio Fernandes, ainsi qu'au chef de l'expédition contre les Pangelungus (1509-1510), Gonçalo Rois, mille cinq cents manilles de cuivre et cent cinquante esclaves; en plus, il a fait embarquer sur le navire de Fernão de Melo « huit cents manilles pour que ce dernier lui achète des armes et cinquante esclaves pour lui et sa femme, cinquante manilles pour son fils, trente pour le capitaine et vingt pour le greffier<sup>7</sup> ». Dans la même lettre, le roi congolais se plaint que l'argent qu'il paye aux missionnaires ne leur sert qu'à faire le commerce et à mener une vie dissolue, aussi « nous priâmes, par amour de notre Seigneur, de n'acheter que de vrais esclaves et aucune femme ».

[suite de la note 2] disponible sur le Congo au temps du règne de Nzinga Mbemba a été publiée par A. Brásio dans son ouvrage *Monumenta missionaria africana* (auquel il sera fait référence par le sigle MMA). Elle a été également publiée et traduite en français par L. Jadin et M. Dicorato (voir bibliographie), les citations en sont notamment tirées.

3. Lettre du roi du Congo à D. João III, 25 août 1526, MMA, I, 475-482, doc. 144.

4. Lettre du roi du Congo à D. João III, 18 octobre 1526, MMA, I, 488-491, doc. 147.

5. Le trafic des esclaves avec le Congo est resté tout d'abord l'apanage des commerçants portugais installés dans l'île de São Tomé, ces derniers payant des taxes au gouverneur feudataire de l'île, Fernão de Melo, auquel est affermé ce commerce; ensuite, au fur et à mesure que ce trafic s'est développé, le roi du Portugal et des particuliers y ont participé directement.

6. Lettre du roi du Congo à D. Manuel, 5 octobre 1514, MMA, I, 294-323, doc. 83.

7. *Ibid.*

Poursuivant le décompte de ce qu'il a dépensé en esclaves et autres richesses du pays en échange de l'aide portugaise, Nzinga Mbemba déclare avoir également remis pour le roi du Portugal sept cents manilles, beaucoup d'esclaves, des perroquets, des civettes et autres animaux. Mais le capitaine Estevão da Rocha, chargé de convoier la cargaison, a tout détourné à son profit dans la mesure où il a détruit publiquement les documents d'accompagnement de la cargaison déjà embarquée ainsi que les lettres que le souverain congolais a remises pour la couronne portugaise ; comme pour couvrir davantage ces vols vis-à-vis du roi du Portugal, le capitaine a même refusé de prendre à bord de son navire une ambassade et des parents de Nzinga Mbemba, envoyés à la cour de Lisbonne.

Après cela, toujours d'après cette longue lettre du 5 octobre 1514, le Mani Congo a fait d'autres envois successifs d'esclaves à D. Manuel, notamment un convoi de cinq cent trente esclaves partis à bord de deux navires, une nef et une caravelle ; il mentionne également un envoi avorté de plus de cent esclaves qui, au moment de leur convoiement au port, ont trompé la vigilance de leurs gardes, tué le capitaine Manuel Cão et blessé le vicaire avant de se libérer et de prendre la fuite. Certains de ces fugitifs, trouvant refuge sur les collines, « volèrent et cambriolèrent sur les marchés et démolirent toutes nos enceintes et toutes nos maisons pour les brûler. Ainsi causèrent-ils autant de destruction qu'une guerre<sup>8</sup> ». Parmi les fugitifs rattrapés ou rachetés, ceux qui se sont rendus coupables du meurtre du capitaine ont été exécutés sur ordre de la reine, en raison de l'absence du roi de la capitale, « car selon notre coutume, celui qui tuait devait être exécuté<sup>9</sup> ».

C'est après cet épisode dramatique que le roi a ramené de la guerre contre les Ambundus et leur chef Muzu quatre cent dix esclaves pour les faire embarquer sur le navire *Gaio*. Sur ce chiffre, trois cent vingt esclaves jugés « très bons » ont été choisis pour l'embarquement par le capitaine qui en a laissé quatre-vingt-dix « vieux et maigres ». Mais Nzinga Mbemba, rentré dans sa ville royale après la guerre, fait tout de suite conduire au port de Mpinda cent quatre-vingt-dix autres esclaves dont quatre-vingt-dix sont destinés à remplacer ceux « qui avaient maigri et ne pouvaient pas partir » ; les cent restants sont pour le trafic au compte du Mani Congo lui-même. Mais arrivée au port, la cargaison des cent quatre-vingt-dix esclaves n'a pu être embarquée à bord des navires qui ont déjà hissé les voiles et n'ont pas voulu que les esclaves les rejoignent en mer avec des pirogues<sup>10</sup>.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*



Différents agents et fonctionnaires royaux de São Tomé ou venus en mission commandée à Mbanza Congo reçoivent également des esclaves du roi, soit en échange de services, soit en raison de leurs liens de parenté déclarée avec le roi du Portugal que le roi africain cherche à honorer pour renforcer les liens d'amitié et de coopération entre le Congo et le Portugal.

Mais là aussi, le Mani Congo est victime des abus de confiance et du manque de scrupule des agents et commerçants portugais qui font feu de tout bois et qui disent n'importe quoi, pourvu qu'ils aient des esclaves ou autres marchandises de traite. C'est ainsi qu'en échange d'une couverture de lit bleue et de quinze coudées de tissu grossier, Nzinga Mbemba remet à Christovão d'Aguiar, résident portugais à Mbanza Congo, quelques esclaves et une somme d'argent qui lui permet de s'en acheter vingt-sept autres; il remet aussi une cargaison de mille manilles, d'esclaves, d'une grande quantité d'étoffes locales, de peaux de léopards, de vingt pots de miel et de quatre civettes pour le gouverneur feudataire de São Tomé, Fernão de Melo, dont le neveu, Estevão Jusarte, qui reçoit la commission, a dit que Fernão de Melo est un cousin de D. Manuel; enfin, à Estevão Jusarte lui-même, qui se déclare neveu du roi du Portugal, le Mani Congo remet vingt esclaves et trois cents manilles<sup>11</sup>.

C'est aussi en esclaves que Nzinga Mbemba propose de rembourser un prêt de 5 000 cruzados qu'il demande à D. Manuel pour couvrir les dépenses de voyage de son frère, l'ambassadeur dom Manuel, qu'il envoie faire obédience au pape: «Nous vous donnerions en échange, écrit-il, 150 *cofo* (paniers) de monnaie de notre royaume, avec laquelle on achète les esclaves. Pour ce commerce, nous organiserons un marché, car c'est là qu'on trouve le plus d'esclaves, pour que l'argent du Portugal dont V. Altesse nous fera la faveur, soit bien employé<sup>12</sup>.»

Malgré toutes ces faveurs qui permettent à la couronne portugaise de tirer du Congo seul «plus de profits que tous les lieux de traite réunis», Nzinga Mbemba estime n'être pas bien payé en retour; il envisage même, au pire, la suspension des relations entre le Portugal et le Congo: «Aucun roi de toutes les régions, même celle dont V. Altesse est Seigneur, n'a plus de souci de vos intérêts et ne favorise autant votre négoce que nous, qui ouvrons des foires, des marchés, et permettons la circulation en pirogues et

11. *Ibid.*

12. Lettre du roi du Congo à D. João III, 17 décembre 1540, MMA, II, 103-106, doc. 39. L'une des monnaies locales est le *nzimbu*, mais on compte aussi en *lukufu*, qui vaut 10 000 *nzimbu* et en *cofo* (panier), qui vaut 2 *lukufu* soit 20 000 *nzimbu*. Voir Randles, p. 78, note 6.

sur les chemins, ce dont V. Altesse a bien peu de considération. Ce qui nous semblerait, ce serait que nos relations soient suspendues avec V. Altesse<sup>13</sup>».

Le roi Nzinga Mbemba n'est pas non plus content du personnel coopérant qu'on lui envoie. Il se plaint que ses membres, même les missionnaires, ne cherchent qu'à tirer purement et simplement profit du trafic et de la traite des esclaves sans faire leur travail alors qu'il paye généreusement les soldes. Par exemple, sur les huit maçons envoyés à Mbanza Congo, cinq, après avoir reçu l'argent, se sont aussitôt achetés de quinze à vingt esclaves et, sans avoir rien fait, sont repartis en « emportant leurs esclaves et leurs marchandises<sup>14</sup> ». Il en est de même d'autres artisans. Le cordonnier, notamment, « n'a jamais su ou voulu » tanner les cinquante peaux d'animaux du terroir qu'on lui a remis pour faire des souliers. Il a gaspillé toute la matière première en n'en tirant que cinq paires de chaussures.

Quant au tailleur et au tuilier, ils ne se montrent pas plus zélés ni à exécuter les travaux demandés ni à enseigner leur métier aux autochtones<sup>15</sup>.

### **Le Congo, terre de chasse à l'homme, protestations de Nzinga Mbemba**

Dans un premier temps, Nzinga Mbemba semble s'accommoder de la situation qu'il a créée dans son royaume en l'ouvrant largement aux Portugais dont il cherche l'amitié et l'aide pour faire progresser son pays dans le christianisme et les valeurs de la civilisation européenne. Lui-même tente de s'insérer dans les trafics d'esclaves et la traite d'autres produits qu'il organise en faveur des rois du Portugal sur les terroirs de son royaume.

Mais pour les opérations d'exploitation, il est obligé de faire appel aux moyens de transports maritimes des Portugais auprès de qui il ne rencontre qu'incompréhension, désir d'escroquerie et volonté d'exploitation. Déçu, le souverain congolais songe à avoir sa propre flotte, ce qui lui éviterait de payer des droits exorbitants sur les esclaves exportés de son royaume car, écrit-il en 1517, « de tous les esclaves que je vous ai envoyés jusqu'à présent, j'ai en effet de mauvaises nouvelles et tous n'ont servi qu'à payer des droits. C'est pourquoi j'espère que V. Altesse me répondra favorablement<sup>16</sup> ». Mais la Couronne portugaise ne l'entend pas de cette oreille et lui répond douze ans plus tard, en 1529, qu'il peut se servir des navires portugais dont

13. *Ibid.*

14. Lettre du roi du Congo à D. Manuel, 5 octobre 1514, MMA, I, 294-323, doc. 83.

15. *Ibid.*

16. Lettre du roi du Congo à D. João III, 26 mai 1517, MMA, I, 404-405, doc. 111.

certains ont d'ailleurs souvent refusé d'embarquer à leur bord ses marchandises<sup>17</sup>. Mais entre-temps, pour ménager le Mani Congo, D. Manuel tente en 1519 de limiter les activités de plus en plus envahissantes des négriers portugais au Congo. Il instaure alors un nouveau monopole royal sur le commerce des esclaves et d'autres produits de traite avec le Congo<sup>18</sup>.

Ces mesures n'ont aucun effet puisque la traite négrière continue de plus belle. Elle suscite et attire de nouvelles convoitises. Elle est omniprésente et de façon désorganisée sur les territoires du royaume congolais. Elle prend des proportions inquiétantes dans la mesure où les trafiquants ne reculent plus devant aucune barrière juridique ni aucun statut social de l'individu. La description qu'en fait le roi du Congo en dit long sur les menaces que font peser la traite négrière et l'esclavage sur les structures de l'État. « En effet, écrit-il le 6 juillet 1526 au roi du Portugal, ce qui cause beaucoup de dévergondages, c'est le fait que le chef de votre factorerie et vos officiers donnent aux marchands la permission de venir s'établir dans ce royaume, d'y monter des boutiques, d'y vendre des marchandises même celles que nous interdisons.

« Ils les répandent à travers nos royaumes et provinces en si grande abondance, que beaucoup de nos vassaux, que nous tenions jusqu'ici dans notre obéissance, s'en dégagent [...]. Il en résulte un grand dommage tant pour le service de Dieu que pour la sûreté et le calme de nos royaumes et de nous-mêmes [...] car les marchands enlèvent chaque jour nos sujets, enfants de ce pays, fils de nos nobles et vassaux, même des gens de notre parenté. Les voleurs et hommes sans conscience les enlèvent dans le but de faire trafic de cette marchandise du pays, qui est un objet de convoitise. Ils les enlèvent et les vendent. Cette corruption et cette dépravation sont si répandues que notre terre en est dépeuplée<sup>19</sup>. »

Les excès sont tellement alarmants que le 25 août de la même année, le roi Nzinga Mbemba revient sur le sujet en déplorant la « monstrueuse convoitise qui pousse nos sujets à s'emparer par vol de leurs propres parents et des nôtres, même des chrétiens, pour en faire du commerce et les vendre comme captifs<sup>20</sup> ».

Face à cette mainmise mercantiliste et esclavagiste des Portugais sur son royaume, Nzinga Mbemba décide d'interdire le trafic des esclaves dans son

17. Lettre de D. João III au roi du Congo, MMA, I, 521-539, doc. 153.

18. Lettre du roi du Portugal aux autorités de la Mina et de São Tomé, 18 novembre 1519, MMA, I, 429, doc. 126.

19. Lettre du roi du Congo à D. João III, 6 juillet 1526, MMA, I, 468-471, doc. 142.

20. Lettre du roi du Congo à D. João III, 25 août 1526, MMA, I, 475-482, doc. 144.

pays : « C'est en effet notre volonté que ce royaume ne soit un lieu de traite ni de transit d'esclaves<sup>21</sup>. » Mais en attendant que sa décision d'interdiction devienne effective, le Mani Congo instaure un contrôle sur le commerce des esclaves pour éviter que les hommes libres soient attrapés, fait prisonniers et vendus comme esclaves<sup>22</sup>. Cependant, en répondant en 1529 au désir du roi Nzinga Mbemba d'interdire la traite négrière et tout commerce dans son royaume, le roi João III lui fait savoir qu'une telle mesure, même si elle est légitime, irait à l'encontre de ce qui se pratique couramment dans tous les pays, et que si on excluait les esclaves du commerce, le Congo n'aurait plus grand-chose à proposer dans les transactions avec les autres pays. Et pour convaincre Nzinga Mbemba qui recherche toujours la coopération portugaise pour l'expansion des valeurs chrétiennes et de la civilisation européenne chez lui, la Couronne portugaise veut le convaincre que les captifs de guerre et les esclaves des marchés peuvent bien alimenter les trafics négriers car, « avec les prisonniers que les armées amènent d'une part, et avec ceux que vous faites acheter aux *pombos* [marchés d'esclaves] d'autre part, il me semble qu'il y ait maintenant encore dans votre pays, beaucoup d'esclaves<sup>23</sup> ».

Apparemment, des arrangements ont été trouvés pour laisser se poursuivre la traite, mais en essayant toutefois d'encadrer les activités de certains Portugais envoyés en service au Congo. C'est le cas pour les missionnaires et les maîtres d'école pour lesquels une équipe de Congolais et de Portugais assure les achats d'esclaves dont le produit de la vente leur permet de subvenir à leurs besoins<sup>24</sup>.

Pendant le règne de Nzinga Mbemba puis après sa mort en 1543, la traite des esclaves ne fait que s'intensifier au Congo d'où embarquent annuellement, entre 1531 et 1536 par exemple, « plus de quatre à cinq mille esclaves et beaucoup d'autres meurent pour n'avoir pas pu être embarqués<sup>25</sup> », en raison de l'irrégularité des bateaux négriers portugais. Son développement anarchique hors de tout contrôle congolais, tout au long des siècles postérieurs, contribue à saper les structures de l'État, à créer de nouveaux équilibres régionaux et à provoquer ainsi le déclin de la puissance congolaise.

21. Voir note 18.

22. Lettre du roi du Congo à D. João, 18 octobre 1526, MMA, I, 488-491, doc. 147.

23. Lettre de D. João III au roi du Congo, fin 1529, MMA, 521-539, doc. 153.

24. *Ibid.*

25. Lettre de Manuel Pacheco au roi D. Manuel, 5 octobre 1514, MMA, II, 57-60, doc. 21.

### Les relations luso-congolaises : la vision idéologique de l'autre

La correspondance de Nzinga Mbemba révèle un roi chrétien, apparemment convaincu, voire naïvement prosélyte, un homme animé par la volonté de cultiver des relations d'amitié, de fraternité et de coopération avec la couronne portugaise dont il attend beaucoup d'aide pour le développement spirituel, social et matériel de son royaume. En effet, on le voit très préoccupé, malgré les réticences, voire les résistances, d'une partie de son peuple, de favoriser la diffusion du christianisme au détriment de la foi des ancêtres qu'il cherche à extirper, d'assurer une instruction scolaire, primaire et supérieure, voire sacerdotale, à des fils de notables du pays et à des jeunes de sa famille.

Il insiste également sur l'introduction au Congo des différents corps de métier portugais. Il adopte même les armoiries, les titres nobiliaires et les appellations de la cour royale que le Portugal lui propose pour lui-même et pour les dignitaires de son État. Pour faire de son royaume une réplique du Portugal, Nzinga Mbemba investit toutes les richesses de son pays convoitées par ses interlocuteurs : les produits précieux et les esclaves. Ne déclare-t-il pas en 1514 au roi du Portugal, D. Manuel : « Nous n'avons jamais pu obtenir quoi que ce soit sinon à force d'argent<sup>26</sup>. » Face à ces préoccupations de coopération fructueuse, la réponse portugaise, initialement enthousiaste, est celle de l'indifférence vis-à-vis de la promotion spirituelle, sociale et matérielle du Congo, mais surtout celle de la volonté de domination, voire de vassalisation et de mainmise sur les richesses du partenaire africain.

En effet, malgré la sincérité de sa foi chrétienne, de son amitié à l'égard du roi du Portugal et l'ouverture commerciale généreuse de son royaume au Portugal, Nzinga Mbemba est victime des tromperies, des malversations et des abus de confiance de toutes sortes de la part des agents et fonctionnaires portugais de São Tomé et de la métropole. La plupart des cadeaux et des messages qu'il envoie au roi du Portugal ou que ce dernier lui envoie sont presque systématiquement détournés ou confisqués. En outre, les membres de sa famille et lui-même font l'objet de vexations, de brimades, d'injures, de calomnies et de médisances en tous genres. À plusieurs reprises, le passage à bord des bateaux leur est refusé. C'est ainsi qu'en 1514, le roi Nzinga Mbemba se plaint que le capitaine Estevão da Rocha non seulement a refusé de prendre à bord de son navire des parents envoyés en mission à Lisbonne, mais qu'il en a violemment fait descendre son neveu D. Pedro en

26. Lettre du roi du Congo au roi D. Manuel, 5 octobre 1514, *op. cit.*

lui fracassant un bras ; tout comme le gouverneur de l'île de São Tomé, Fernão de Melo, a arbitrairement retenu prisonniers chez lui, pendant un an, son fils D. Francisco et un groupe de neveux en voyage à Lisbonne. Les princes congolais y ont survécu en se transformant en pauvres mendiants.

Des agents portugais au service du Mani Congo à Mbanza Congo ne lui témoignent pas plus de respect et de considération que les autres Portugais. Ils bafouent son autorité en ne respectant pas les lois par lesquelles il a, par exemple, réservé l'achat des esclaves au chef de la factorerie du roi du Portugal au Congo. En raison de ces nombreuses humiliations, son prestige et son autorité connaissent une baisse sensible auprès de ses sujets : « On dit que les nobles qui résident loin de nous, confie-t-il au souverain portugais D. Manuel, nous craignent bien plus que ceux qui sont à la cour ; c'est bien vrai et ce sont les Portugais qui en sont la cause en raison des moqueries que les nobles leur voient faire et du mauvais exemple qu'ils donnent. En effet, si ceux qui résident loin de nous voyaient ce spectacle, ils seraient pires encore que ceux qui sont près de nous<sup>27</sup>. » Excédé, par exemple, par le comportement du juge qui a arraché les cheveux à un autre Portugais, devant lui, dans un règlement de compte personnel, le roi du Congo écrit à son homologue portugais : « Est-ce la coutume de parler ainsi au roi et d'arracher les cheveux aux hommes, à la barbe du roi, surtout si l'on a un mandat de juge ? Si Votre Altesse l'entend ainsi, nous le souffrirons pour son service avec grande patience, par amour pour notre Seigneur Dieu comme nous avons supporté jusqu'ici beaucoup de choses par amour de Dieu<sup>28</sup>. » Quand Nzinga Mbemba fait part de tous ces excès de conduite, la cour de Lisbonne lui répond en 1529, par la plume de João III : « Faites-moi le plaisir de ne pas me parler sans cesse de la conduite des hommes qui vont dans votre royaume. Vous pouvez leur ordonner ce que bon vous semblera, soit les expulser de votre pays, soit les garder près de vous<sup>29</sup>. »

Cette réponse de D. João III n'est pas réaliste quand on sait que depuis 1512, le Mani Congo a accepté une juridiction particulière pour les Portugais installés au Congo. Ils ont un juge pour régler les litiges entre Portugais d'une part et Congolais d'autre part. Les Portugais se trouvent ainsi soustraits de la législation locale du Congo. Quand le roi congolais veut sanctionner quelques délinquants portugais, ces derniers lui répondent qu'ils ne lui doivent rien car ils ne sont ni ses esclaves ni ceux du roi du

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Lettre du roi D. João III au roi du Congo, 1529, MMA, I, 521-539, doc. 153.

Portugal<sup>30</sup>. En outre, le roi Nzinga Mbemba reste très modéré vis-à-vis des criminels et délinquants portugais ; il doit, par exemple, prévenir Lisbonne des expulsions et de l'exécution des peines capitales.

Comme on peut le constater, l'attitude de modération, voire de faiblesse, du Mani Congo contraste avec l'arrogance et le cynisme de ses partenaires portugais. Ces deux attitudes différentes participent de la vision idéologique que l'un a de l'autre. Quand on considère le camp portugais, on est surpris, voire scandalisé, par son comportement vis-à-vis du roi du Congo. Il s'agit de comportements que les Portugais n'oseraient pas avoir dans leurs relations avec le roi du Portugal dont Nzinga Mbemba se déclare pourtant être le frère. Le manque de considération des Portugais pour le Mani Congo traduit leur conviction qu'il n'est pas un roi comme le leur. Pour eux, il ne représente rien sinon un pourvoyeur d'esclaves et d'autres marchandises. Simão da Silva, ambassadeur du roi portugais D. Manuel au Congo, ne traduit-il pas cette conviction profonde en proclamant que le roi du Congo est un « homme de rien et ne mérite rien de ce que le roi portugais lui envoie<sup>31</sup> » ? La conviction de Fernão de Melo, envers qui Nzinga Mbemba s'est montré très généreux malgré ses intrigues et malversations à son égard, est plus abjecte : le roi du Congo est un « chien infidèle ». Si cette injure n'est pas parvenue au roi du Portugal, Nzinga Mbemba se charge malicieusement de lui en faire écho ; en lui expliquant les raisons d'une mission que son fils aurait dû mener auprès de lui si le navire *Gaio* ne lui avait pas refusé le passage, il écrit : « D. Francisco notre fils avait pour mission de baiser les mains de Votre Altesse et lui présenter les cinq cent trente esclaves, car il était fils de roi et non fils de chien, comme Fernão de Melo nous appelait<sup>32</sup>. »

Le manque de zèle dont font preuve la plupart des agents ou artisans au service de Nzinga Mbemba à Mbanza Congo baigne également dans cette mentalité négative de leurs compatriotes Portugais vis-à-vis des Congolais. Le même juge qui a publiquement humilié le roi Nzinga Mbemba en se battant avec un autre Portugais en pleine audience royale ne déclare-t-il pas son aversion envers les Africains en disant, dans les mêmes circonstances, que « pour tout le trésor de Votre Altesse aussi bien que toutes les richesses du Portugal, il ne vivrait pas avec nous et que c'était un malheur pour lui de devoir fréquenter un Noir<sup>33</sup> ».

30. Lettre du roi du Congo au roi D. Manuel, 5 octobre 1514, *op. cit.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

La vision idéologique négative de l'autre permet donc tous les excès. Puisque le roi du Congo est « homme de rien », « un chien infidèle » dont la compagnie est « un malheur », que voulez-vous qu'on fasse de son pays et de ses sujets, sinon les traiter comme des bêtes de somme que sont finalement les esclaves ? Si son royaume était considéré en tant que tel, on respecterait le statut juridique et social de ses habitants. Lorsque Nzinga Mbemba fait part à ses partenaires qu'il voudrait interdire la traite des esclaves, la cour portugaise lui répond cyniquement que l'État moderne qu'il veut promouvoir chez lui ne peut pas se passer du commerce avec les autres pays, notamment d'Europe, et que la seule marchandise que le Congo puisse offrir c'est l'homme-marchandise.

On note également chez le partenaire congolais une mentalité qui fait de l'autre un parrain capable de tirer des ténèbres de l'ignorance le filleul africain. À cet égard, les professions de foi chrétienne et d'amitié avec le Portugal paraissent naïves. La conviction que Nzinga Mbemba a sur les capacités et les possibilités des Portugais de faire évoluer son pays sur le chemin de la civilisation européenne l'enferme dans un schéma qui lui fait subir ce que l'autre impose.

Les relations entre les Portugais et les Congolais, fondées essentiellement sur l'esclavage et la traite négrière, ont donc été un facteur déstabilisateur du Congo et de la région. Au lieu d'être une histoire de coopération fructueuse, de progrès et d'entente, comme le pensait et le souhaitait le roi Nzinga Mbemba, elles ont formé le début d'un drame dont les principales victimes sont les communautés congolaises et des contrées avoisinantes. La correspondance du roi montre le grand décalage qui existe entre sa recherche naïve de l'aide portugaise pour développer son pays et la volonté affichée des Portugais de faire du Congo leur principale source de commerce d'esclaves. En dehors de la vision idéologique que l'un a de l'autre et qui fonde en quelque sorte la domination de l'un sur l'autre ou la soumission de l'un à l'autre, la correspondance ne nous éclaire pas beaucoup sur les différents statuts juridiques des esclaves sinon que la chasse à l'homme déclenchée par les convoitises des négriers peut réduire tout un chacun à l'état de marchandise.



## Bibliographie

- BRÁSIO António. *Monumenta Missionaria Africana (MMA), Africa Occidental*. Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, (vol. I) 1952, (vol. II) 1953, (vol. III) 1954.
- BARROS, João. *De Asia, decada I, 1552*. Coimbra, António Baião, 1932 [Livre III, chap. IX, X, XII (Congo)].
- CUVELIER Jean, JADIN Louis. *L'ancien Congo d'après les archives romaines*. Mémoire. Bruxelles, IRCB, 1954, 600 p [t. XXXVI, fasc. 2].
- JADIN Louis, DICORATO Mireille. *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo, 1506-1543*. Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 1974, N.S. XLI-3.
- RANDLES W. G. L. *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Mouton, 1968, 275 p.

# Un butin illégitime : razzias d'esclaves et relations lusso-africaines dans la région des fleuves Kwanza et Kwango en 1805

par José C. Curto\*

On sait que l'Afrique centrale et de l'Ouest a largement alimenté la traite atlantique des esclaves<sup>1</sup>. Luanda, capitale fondée par les Portugais dans leur colonie d'Angola, a exporté à elle seule 1 181 500 esclaves, entre 1710 et 1830<sup>2</sup>. L'immense majorité de ces esclaves provenait de razzias dans l'hinterland de la capitale coloniale; mais là, contrairement à ce qui se passait dans les autres grandes régions pourvoyeuses d'esclaves, les chefs africains n'étaient pas les seuls à mener des razzias contre leurs voisins pour faire des prisonniers. De fait, les représentants de l'autorité coloniale, eux aussi, en lançaient périodiquement contre des communautés indigènes vivant dans l'arrière-pays de Luanda.

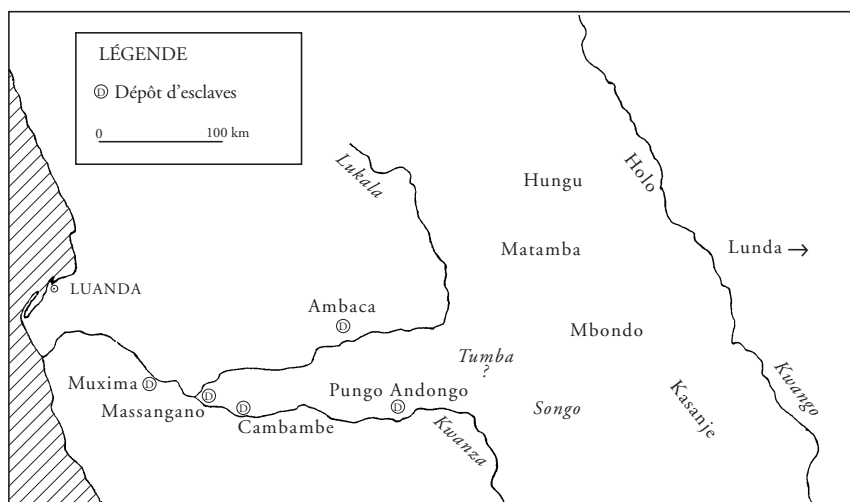
Or, ces razzias portugaises ne se produisaient pas dans un vide juridique. Il existait un corpus de textes définissant les conditions légitimant ce

\* Département d'histoire de l'Université de York (Canada).

1. Cette région aurait exporté plus de 3 millions d'esclaves vers les pays atlantiques; voir Joseph C. Miller, « The slave trade in Congo and Angola », dans Martin L. Kilson et Robert I. Rotberg (dir. publ.), *The African diaspora: interpretive essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

2. Sur les « exportations » d'esclaves par le port de Luanda, voir Joseph C. Miller, « Legal Portuguese slaving from Angola: some preliminary indications of volume and direction, 1760-1830 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1975, vol. LXII, p. 135-176; du même auteur: « Slave trade in Congo and Angola » et « The number, origins, and destinations of slaves, in the eighteenth century Angolan slave trade », dans Joseph E. Inikori et Stanley L. Engerman (dir. publ.), *The Atlantic slave trade: effects on economies, societies, and peoples in Africa, the Americas, and Europe*, Durham, Stanley L. Engerman, 1992, p. 77-115. L'évaluation numérique la plus récente se trouve dans l'article de José C. Curto, « A quantitative reassessment of the legal Portuguese slave trade from Luanda, Angola, 1710-1830 », *African Economic History*, 1992, vol. 20, p. 1-25.

type d'actions<sup>3</sup>. Mon propos n'est pas ici de reconstituer le cadre juridique des razzias portugaises d'esclaves dans l'hinterland de Luanda, tâche probablement trop ambitieuse pour un seul historien. Je m'en tiendrai à une série de razzias menées au début de 1805 par des représentants de l'autorité coloniale contre des communautés indigènes vivant entre les fleuves Kwanza et Kwango<sup>4</sup>. Elles sont remarquables à plus d'un titre, comme on va le voir. Tout d'abord, elles sont mentionnées dans un assez grand nombre de sources primaires, avec un luxe de détails que l'on trouve rarement dans la documentation existante sur les razzias d'esclaves. Par ailleurs, l'État colonial a considéré qu'elles étaient illégales. En conséquence, la majorité des captifs ont été libérés et renvoyés chez eux. Ces razzias, menées dans le corridor entre le Kwanza et le Kwango (voir carte) au début de l'année 1805, et leurs répercussions apportent donc un éclairage exceptionnel sur le fondement juridique des razzias d'esclaves dans l'arrière-pays de Luanda<sup>5</sup>.



Luanda et son arrière-pays en 1805.

3. C'est ce qui ressort de l'article de Beatrix Heintze, « The Angolan vassal tributes of the seventeenth century », *Revista de História Económica e Social*, 1980, vol. 6, p. 57-78; voir aussi, du même auteur, « Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the sixteenth to the eighteenth century », *Revista Portuguesa de História*, 1980, vol. 18, p. 111-131.

4. Je tiens à remercier la Fondation Calouste Gulbenkian, qui m'a octroyé une bourse de recherche pour l'été 1998, ainsi que le Conseil canadien de la recherche en sciences sociales et humaines, qui m'a offert un stage rémunéré à l'Université de Trent en 1997-1998, aides qui m'ont permis de mener une partie des recherches nécessaires à la présente étude.

5. Les premières versions de cet article ont été présentées à la conférence sur « Les fondements idéologiques et juridiques de l'esclavage et de la traite des esclaves », organisée par le

## Les faits

Au cours du troisième trimestre de 1804, Felix Velasco Galiano, alors capitaine du régiment d'infanterie stationné à Luanda<sup>6</sup>, a été promu commandant de Pungo Andongo, dernier *presídio* ou poste militaro-administratif portugais en bordure du fleuve Kwanza et faisant face aux régions de l'Est<sup>7</sup>. Peu après, Fernando António de Noronha, gouverneur de l'Angola, a confié à Galiano une mission beaucoup plus délicate. Au début de 1805, il a ainsi reçu l'ordre de conduire une ambassade auprès du royaume de Kasanje (Cassange), à quelque trois cents kilomètres à l'intérieur du pays, sur la rive ouest du fleuve Kwango<sup>8</sup>. À l'époque, le Kasanje était devenu un État intermédiaire contrôlant le flux d'esclaves qui alimentait l'économie atlantique

Comité portugais du projet de l'UNESCO « La route de l'esclave », à Lisbonne, les 9 et 10 décembre 1988, ainsi qu'au séminaire Harriet Tubman, organisé à l'Université de York à Toronto, le 2 février 1999. Je tiens à remercier Isabel Castro Henriques, Paul E. Lovejoy et Joseph C. Miller pour leurs commentaires sur ces premières versions.

6. Voir « Lettre du 13 août 1804, de Fernando António de Noronha au Conseil d'outre-mer », *Arquivos de Angola*, 1962, 2<sup>e</sup> série, vol. XIX, n° 75-78, p. 97-98.

7. Sur les *presídios* à l'est de Luanda et les militaires qui en avaient le commandement au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir Carlos A. M. de Couto, *Os capitães-mores em Angola no século XVIII: subsídio para o estudo da sua actuação*, Luanda, IICT, 1972.

8. L'historiographie de cet important État précolonial s'est maintenant assez bien étoffée. Voir, par exemple, Jan Vansina, « The foundation of the kingdom of Kasanje », *Journal of African History*, 1963, vol. IV, p. 355-374; Jean-Luc Vellut, « Relations internationales du moyen Kwango et de l'Angola dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Études d'histoire africaine*, 1970, vol. I, p. 75-135, « Notes sur le Lunda et la frontière luso-africaine (1700-1900) », *Études d'histoire africaine*, 1972, vol. 3, p. 61-166, « Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains vers 1750-1810 », *Cahiers d'études africaines*, 1975, vol. 15, p. 117-136; David Birmingham, *Trade and conflict in Angola: the Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese, 1483-1790*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 78-132; Alfredo Margarido, « La formation du royaume de Kasanje, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1971, vol. 58, p. 354-357; Joseph C. Miller, « Slaves, slavers, and social change in nineteenth-century Kasanje », dans Franz-Wilhelm Heimer (dir. publ.), *Social change in Angola*, Munich, Weltforum Verlag, 1973, p. 9-29, *Kings and kinsmen: early Mbundu states in Angola*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 176-223, « Kings, lists, and history in Kasanje », *History in Africa*, 1979, vol. 6, p. 51-96, « The confrontation on the Kwango: Kasanje and the Portuguese, 1836-1858 », dans Maria Emília Madeira Santos (dir. publ.), *I reunião de história de África: relação Europa-África*, vol. 3, *Quartel do século XIX*, Lisbonne, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1989, p. 535-572; Colette Palhares, *Le royaume de Kassanje: la domination coloniale et le commerce angolais. Analyse de la crise*, thèse de doctorat non publiée, Paris, Université de Paris-I, 1978; Isabel Castro Henriques, *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas e transformações sociais no século XIX*, Lisbonne, IICT, 1997 p. 153 et suiv.; José C. Curto, *Demon rum in Angola: Brazilian spirits and the Jagas of Kasanje*, communication présentée à la conférence « Enslaving connections: Africa and Brazil during the era of the slave trade », York University, 12-15 October, 2000 (non publié).

grâce à l'expansion de l'Empire lunda en direction du fleuve Kwango<sup>9</sup>. Obstacle incontournable aux contacts commerciaux directs entre Portugais et Lunda jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>, le Kasanje a exploité sa situation géographique privilégiée pour devenir le plus gros fournisseur de captifs des Portugais. La mission de Galiano était de renégocier les termes de l'échange de façon à assurer un accès permanent des Portugais aux marchés aux esclaves du Kasanje<sup>11</sup>. Sa mission a été couronnée de succès. Il est rapidement parvenu à un accord avec Malange a Ngonga, *jaga* (roi) du Kasanje de l'époque<sup>12</sup>. Selon Noronha, le commandant de Pungo Andongo « s'est comporté de façon très convenable<sup>13</sup> ». Les négociations de Galiano ont donc donné satisfaction au plus haut représentant de l'autorité portugaise

9. En ce qui concerne les esclaves provenant de l'expansion lunda après 1750, voir John K. Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 313, et, du même auteur, « The chronology and causes of Lunda expansion to the West, 1700-1852 », *Zambian Journal of History*, 1981, vol. 1, p. 1-14.

10. Lunda et Portugais ont essayé, à diverses reprises, d'établir des relations commerciales directes entre eux; sur ce sujet, voir J.-L. Vellut: *Notes sur le Lunda et la frontière luso-africaine (op. cit.)*. En ce qui concerne les affrontements entre le Kasanje et les Portugais avant que ce royaume ne tombe finalement entre leurs mains dans les années 1850, voir J. C. Miller, *The confrontation on the Kwango: Kasanje and the Portuguese, 1836-1858 (op. cit.)*.

11. Lettre du 24 juin 1805, du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B. I. Sardinha, Arquivo Histórico Nacional de Angola (ci-après AHN), códice (ci-après cód.) 91, folios 9v-11.

12. Le titre politique *jaga* que les Portugais donnaient au roi du Kasanje à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ne doit pas être confondu avec le mot *jaga*. Celui-ci a servi pour nommer, très tôt, les groupes d'Africains qui acceptaient de réaliser un certain nombre de tâches, particulièrement militaires, au service des autorités portugaises en Angola. Pour ce qui est des interprétations changeantes du mot *jaga* par les historiens contemporains, voir Jan Vansina, *op. cit.*, et « More on the invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda », *Journal of African History*, 1966, vol. VII, p. 421-429; David Birmingham, « The date and significance of the Imbangala invasion of Angola », *Journal of African History*, 1965, vol. VI, p. 143-152; Joseph C. Miller, « The Imbangala and the chronology of early Central African history », *Journal of African History*, 1972, vol. XIII, p. 549-574, « Requiem for the Jaga », *Cahiers d'études africaines*, 1973, vol. XIII, p. 121-149, *Kings and Kinsmen: early Mbundu states in Angola (op. cit.)*, en particulier le chapitre VII, « The Imbangala and the Portuguese », « Thanatopsis », *Cahiers d'études africaines*, 1978, vol. 18, p. 229-231; John K. Thornton, « A resurrection for the Jaga », *Cahiers d'études africaines*, 1978, vol. 18, p. 229-231; François Bontinck, « Un mausolée pour les Jaga », *Cahiers d'études africaines*, 1979, vol. 19, p. 387-389; Anne Hilton, « Reconsidering the Jaga », *Journal of African History*, 1981, vol. 22, p. 191-202; et plus récemment, Isabel Castro Henriques, *op. cit.*, p. 153 et suiv. Sur le *jaga* (roi) Malange a Ngonga qui régnait sur le Kasanje en 1805, voir J. C. Miller, « Kings, lists, and history in Kasanje », *op. cit.*, p. 73.

13. Lettre du 24 juin 1805, du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B. I. Sardinha, *op. cit.*

en Angola, mais les suites de son expédition sont une tout autre histoire<sup>14</sup>.

Conduisant une ambassade hors des territoires sous contrôle portugais, Galiano avait à ce titre une escorte de soldats africains, ou *empacaceiros*<sup>15</sup>, probablement du *prestidio* dont il venait. Après la conclusion des négociations avec le *jaga* Malange a Ngonga, la mission repartit vers l'ouest pour rejoindre sa base de Pungo Andongo. Peu après avoir quitté le marché aux esclaves du Kasanje, Galiano et son escorte commencèrent à attaquer des villages situés sur leur chemin. Les raids se multiplièrent de l'est de Kasanje jusqu'au confluent du fleuve Kwanza<sup>16</sup>. Galiano et ses hommes de main avaient ainsi capturé «une masse de gens<sup>17</sup>». Leur nombre exact n'est pas connu mais vers le milieu de l'année 1805, à Luanda, on parlait de plus de deux cents personnes<sup>18</sup>. Il y avait parmi elles des Hungu, qui relevaient de l'autorité du *soba* (chef) Sabiango et qui étaient des sujets du *jaga* Malange a Ngonga<sup>19</sup>.

De retour à Pungo Andongo, Galiano ne tarda pas à envoyer à Luanda un groupe de vingt-trois captifs placés sous escorte militaire. Le *libambo*, ou lot de captifs<sup>20</sup>, arriva dans la capitale coloniale de l'Angola à la fin du mois

14. Vellut, le premier, mentionne et donne un résumé de cette ambassade et de ses suites, dans «Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains vers 1750-1810», *op. cit.*, p. 124-125.

15. Lettre du 28 mai 1805, du gouverneur Noronha au commandant d'Ambaca, AHN, cód. 91, folio 3v.

16. D'après Vellut («Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains vers 1750-1810», *op. cit.*, p. 125), Galiano et ses hommes avaient commencé leurs attaques contre les îles du Kwanza alors même qu'ils se rendaient à Kasanje. Mais la documentation disponible indique clairement que ces attaques se sont produites sur le chemin du retour, après la conclusion des négociations avec le *jaga*. Voir la lettre du 24 juin 1805 du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*.

17. Lettre du 24 juin 1805, du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B.I. Sardinha, AHN, *op. cit.*

18. Lettre du 22 juin 1805, du même, au commandant de Pedras [le capitaine Felix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folio 8.

19. Lettre du 24 juin 1805, du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.* La société dirigée par le chef Sabiango était peut-être constituée par des Mbondo, dont le territoire entre le Kasanje et le Matamba a aussi été attaqué par Galiano et ses hommes. Voir Vellut : *Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains*, *op. cit.*, p. 125, et Miller : «Kings, lists and history», *op. cit.*, p. 73.

20. Le *libambo* était une chaîne de fer destinée à attacher ensemble jusqu'à une trentaine de captifs. Sur la façon de conduire les esclaves en Afrique centrale de l'Ouest, voir Joseph C. Miller, *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, p. 190-195 et 382-387; João Medina et Isabel Castro Henriques (dir. publ.), *A rota dos escravos: Angola e a rede do comércio negroeiro*, Lisbonne, Cegia, 1996, p. 153-173.

de mai. Il était destiné au trésor royal, au titre du *real quinto*, impôt perçu par la Couronne et représentant un cinquième des prisonniers faits au cours d'une campagne<sup>21</sup>. Mais avant son arrivée, le gouverneur Noronha était déjà submergé de renseignements sur les attaques menées par Galiano et ses hommes de retour du Kasanje. Les *directores*, ou représentants officiels du pouvoir portugais sur le marché aux esclaves du Kasanje et les marchés mbundu des environs, avaient tous envoyé des rapports détaillés sur ces razzias. Ils signalaient notamment que, dès le départ des agresseurs, ceux qui avaient pu leur échapper faisaient prisonniers, par mesure de rétorsion, les marchands d'esclaves portugais et leurs agents *pombeiros*<sup>22</sup>; on avait évité de justesse une éviction des Portugais du marché aux esclaves de Mbondo, grâce à l'intervention du seigneur local, le *ndala kisua*, dont les prédécesseurs avaient établi de solides relations commerciales avec Luanda depuis 1620; mais le *jaga* du Kasanje avait ordonné des représailles contre les marchands portugais et leurs associés opérant sur son marché aux esclaves<sup>23</sup>. On signalait des mesures de rétorsion contre les Portugais et leurs associés dans des endroits aussi reculés que Holo, Mweto-Ngwimbe, Tumba, Hoje-Mwala et Songo, où la nouvelle des razzias était parvenue<sup>24</sup>.

Alors que les rapports s'accumulaient, Noronha commençait à recevoir aussi des protestations de plusieurs chefs africains des régions razziaées. Scandalisés par les agissements de Galiano et de sa troupe, tous exigeaient la restitution des captifs<sup>25</sup>. La réclamation présentée par le *jaga* Malange a Ngonga, en particulier, comprenait une liste nominale de ses sujets faits

21. Lettre du 30 mai 1805, du gouverneur Noronha au commandant de Pedras [le capitaine Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folio 6. Si ces vingt-trois captifs représentaient vraiment 20 % de l'effectif total des prisonniers, ceux-ci étaient au nombre de cent quinze, soit la moitié environ du chiffre qui circulait à Luanda.

22. Les *pombeiros* ou *pumbeiros* étaient des esclaves ou des hommes libres, africains ou luso-africains, serviteurs jugés dignes de confiance qui faisaient du colportage à travers le pays. Voir Willy Bal, *Portugais pombeiro commerçant ambulante du sertão*, vol. VII, Annali, Istituto Universitario Orientale, Sezione Romana, 1965, p. 123-161; Isabel Castro Henriques, *Percursos da modernidade em Angola...*, *op. cit.*, p. 153 et suiv.

23. Lettre du 24 juin 1805, du gouverneur Noronha au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.* Voir aussi, du même, une lettre du 27 mai 1805 adressée au directeur de la foire de Cassange [Francisco Honorato da Costa], AHN, cód. 91, folios 2v-3.

24. Lettre du 27 mai 1805, du même, au directeur de la foire de Cassange [Francisco Honorato da Costa], *op. cit.*

25. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, AHN, *op. cit.*

prisonniers<sup>26</sup>. Un de ses fils était sur la liste<sup>27</sup>, et le *jaga* n'était pas le seul dans cette situation. On avait rapporté au gouverneur de l'Angola que la fille du *soba* Sabiango se trouvait aussi parmi les captifs<sup>28</sup>. Dans leurs razzias, Galiano et ses hommes n'avaient pas fait de distinction entre l'aristocratie africaine et le petit peuple.

Informé des razzias et de leurs conséquences immédiates et recevant au même moment les demandes de restitution des prisonniers présentées par les chefs africains, le gouverneur Noronha réagit immédiatement. Il promit aux émissaires du *jaga* Malange a Ngonga et des diverses chefferies voisines que toutes les personnes enlevées par Galiano seraient dûment restituées<sup>29</sup>. Pour concrétiser cette promesse, Noronha envoya sans délai une lettre au commandant de Pungo Andongo, lui donnant les consignes suivantes : Galiano devait cesser immédiatement de convoier les prisonniers vers Luanda ou une autre localité ; si certains prisonniers étaient déjà disséminés le long du Kwanza, Galiano devait informer immédiatement Noronha de l'endroit où ils se trouvaient ; enfin et surtout, il devait remettre tous les captifs se trouvant encore à Pungo Andongo au commandant d'Ambaca, qui serait chargé de les ramener au *jaga* et aux divers chefs locaux<sup>30</sup>. Pour terminer, sur les vingt-trois prisonniers du *libambo* envoyés précédemment par Galiano à Luanda au titre de l'impôt royal, Noronha en expédia dix-neuf directement auprès du commandant d'Ambaca, qui devait les rapatrier dans leur pays<sup>31</sup>.

Après ce déploiement d'activité, Noronha attendit impatiemment d'être informé du résultat de ses ordres. En l'espace de quatre semaines, il reçut du commandant de Pungo Andongo la liste des prisonniers qui avaient déjà été conduits à Ambaca. Mais cette liste ne mentionnait que huit personnes, en l'occurrence huit enfants<sup>32</sup>. Ce chiffre était nettement

26. Lettre du 26 mai 1805, du même, au commandant de Pedras [capitaine Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folios 2v-2; et lettre du 28 mai 1805, au commandant d'Ambaca, AHN, cód. 91, folio 3v.

27. Lettre du 28 mai 1805, du même, au commandant d'Ambaca, AHN, cód. 91, folio 3v.

28. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, AHN, *op. cit.*

29. Lettre du 22 juin 1805, du même, au commandant de Pedras [Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folios 9v-9, et lettre du 24 juin 1805, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

30. Lettre du 28 mai 1805, du même, au commandant de Pedras [Félix Velasco Galiano], *op. cit.*

31. Lettre du 30 mai 1805, du même, au commandant de Pedras [Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folio 6.

32. Lettre du 22 juin 1805, du même, au commandant de Pedras, AHN, cód. 91, folio 8v.



inférieur à l'effectif supposé des prisonniers. De plus, le gouverneur de l'Angola avait appris entre-temps que Galiano avait fait intercepter et ramener à Pungo Andongo deux autres *libambos*, d'abord expédiés, début juin, à ses agents commerciaux à Luanda<sup>33</sup>. Le commandant de Pungo Andongo ne manifestait aucune intention de renvoyer dans leur foyer la plupart des prisonniers, notamment les adultes, d'une valeur marchande plus intéressante que les enfants. Face à un cas d'insubordination patente, Noronha retira promptement à Galiano le commandement du *presidio*<sup>34</sup>. C'est à son remplaçant, le capitaine Francisco B.I. Sardinha, qu'il incombait de superviser le regroupement puis la restitution des prisonniers<sup>35</sup>.

Les éléments dont on dispose ne permettent pas d'établir si le capitaine Sardinha réussit à localiser et envoyer chez eux tous ceux que Galiano avait enlevés. À la mi-juillet, le gouverneur de l'Angola écrivait au *jaga* Malange a Ngonga pour l'informer des sanctions prises contre Galiano et l'assurait que les prisonniers seraient restitués<sup>36</sup>. Cependant, en l'espace d'une semaine, alors que Noronha écrivait au *director* du marché aux esclaves, la plupart des personnes raflées par Galiano dans ce royaume étaient déjà sur le chemin du retour<sup>37</sup>. La même chose s'est peut-être produite pour les personnes raflées dans d'autres régions proches du coude du fleuve Kwanza. En tout cas, elles ne sont plus mentionnées dans la documentation datant du milieu de l'année 1805, y compris les archives sur les chefferies africaines intéressées<sup>38</sup>. À la fin du mois d'août, Noronha avait donc apparemment satisfait dans une large mesure aux demandes des chefs africains dont certains sujets avaient été faits prisonniers par Galiano.

### Les raisons cachées de la restitution

Les attaques lancées par Galiano au début de 1805 contre la population de la vallée du Kwanza sont un épisode singulier de l'histoire de l'Afrique centrale et de l'Ouest. C'est l'un des rares cas connus où un nombre relativement important de personnes enlevées pour être réduites en esclavage ont

33. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

34. Lettre du 24 juin 1805, du même, au commandant de Pedras, AHN, cód. 91, folios 9v-9.

35. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

36. Lettre du 14 juin 1805, du même, au *jaga* de Cassange, AHN, cód. 240, folio 36v.

37. Lettre du 20 juillet 1805, du même, au directeur de la foire de Cassange [Francisco Honorato da Costa], AHN, cód. 91, folio 13.

38. Voir la correspondance conservée dans AHN, cód. 91, folios 13-50, et cód. 240, folios 36-45.

probablement été ramenées chez elles<sup>39</sup>. Mais pourquoi le gouverneur Noronha s'est-il senti à ce point obligé de récupérer ces prisonniers et de les renvoyer chez eux ?

Une raison tient au fait que le marché aux esclaves du Kasanje, en particulier, occupait une position stratégique dans le commerce portugais d'exportation des esclaves<sup>40</sup>. Dès la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce marché représentait la plus importante source de main-d'œuvre esclave exportée de Luanda vers les Amériques. Malgré quelques différends occasionnels, les relations entre les chefs locaux et le gouvernement colonial de l'Angola étaient des plus étroites. Les rois qui se succédaient sur le trône du Kasanje, souhaitant vivement devenir les vassaux de la Couronne du Portugal, envoyaient à cette fin des émissaires à Luanda chaque fois qu'un nouveau gouverneur débarquait et voulaient à tout prix attirer les représentants commerciaux luso-africains — sans parler des marchandises que ceux-ci importaient — de la communauté des négociants portugais établis dans la capitale<sup>41</sup>. De leur côté, les marchands d'esclaves portugais et le gouvernement colonial étaient tout prêts à jouer le jeu, étant donné le très grand nombre d'esclaves concentrés sur ce marché. Ainsi, la grande masse des marchandises importées à Luanda était expédiée directement sur le marché aux esclaves du Kasanje et, en outre, le gouvernement colonial y maintenait une représentation officielle dont la mission était de régler directement avec le *jaga* tout litige né du commerce des esclaves<sup>42</sup>. Mais, en même temps, le Kasanje se retrouvait chroniquement le débiteur des trafiquants d'esclaves portugais de la côte. D'après une estimation concernant les années 1800 et 1801, la dette du Kasanje «représentait sans doute beaucoup plus qu'un millier

39. Un autre exemple encore plus dramatique est celui des prisonniers faits par le gouverneur João Correia de Sousa, en 1621, à Kasanze, région située dans la périphérie de Luanda, et expédiés par la suite au Brésil. L'année suivante, la Couronne décidait que cette prise était illégale et donnait l'ordre de libérer et de renvoyer chez eux les captifs. Mais nombre d'entre eux n'ont pas survécu aux conditions effroyables de la traversée de l'Atlantique, aux épreuves subies au Brésil ou même au voyage de retour en Angola. Certains cependant ont bel et bien été ramenés au pays au cours des années suivantes. Voir Beatrix Heintze, «Das Ende des unabhängigen Staates Ndongo (Angola): Neue Chronologie und Reinterpretation (1617-1620)», *Paideuma*, 1981, vol. 27, p. 210-217. Je tiens à remercier ici John K. Thornton de m'avoir rappelé cet épisode.

40. Ce facteur a déjà été souligné par Vellut, *Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains*, *op. cit.*, p. 125.

41. Sur le Kasanje et les Portugais, à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, voir les sources citées à la note 8 *supra*, ainsi que Miller: *Way of death*, *op. cit.*, p. 212-215, 236-237, 287-288 et 616-632.

42. *Ibid.*

d'esclaves<sup>43</sup>», ce qui équivalait déjà à au moins 10 % des exportations totales d'esclaves de Luanda à l'époque<sup>44</sup>. La communauté des négociants portugais et le gouvernement colonial de Luanda avaient donc tout intérêt à entretenir de bonnes relations avec le *jaga* Malange a Ngonga ainsi qu'avec les pouvoirs locaux dont les territoires étaient le passage obligé des flux d'échanges entre la colonie d'Angola et le royaume de Kasanje.

Sans aucun doute, l'importance du marché aux esclaves du Kasanje a beaucoup pesé dans la décision de Noronha de restituer les prisonniers. À la fin du mois de mai, comme on l'a vu, le gouverneur était déjà parfaitement au courant du préjudice causé par la détention des *pombeiros* et la confiscation de leurs marchandises, au Kasanje ou ailleurs. Concurrément, la communauté des négociants portugais le pressait de rétablir au plus vite la situation et se plaignait bruyamment d'avoir déjà subi des pertes commerciales<sup>45</sup>. Plus tard, il devait justifier sa décision en alléguant que « ces populations [victimes des razzias] avaient toujours vécu en paix avec nous et favorisé notre commerce; c'est pourquoi je me suis trouvé dans l'obligation d'ordonner que tous les Noirs faits prisonniers soient restitués<sup>46</sup> ». Les considérations d'ordre économique ont fortement déterminé la décision de Noronha.

Mais une autre raison était tout aussi importante, sinon plus. Le gouverneur Noronha était furieux de ces razzias contre les sujets du *jaga* et des chefferies africaines voisines. Très tôt, il avait qualifié ces événements de « brigandage commis sur les terres de Sabiango, Cassange et Matamba, par des gens envoyés en mission<sup>47</sup> ». À ses yeux, les actes de Galiano étaient « davantage ceux d'un voleur de grand chemin que d'un officier qui a l'honneur de porter l'uniforme<sup>48</sup> ». Il n'hésitait pas à écrire: « Pour bien me faire comprendre, je dirai qu'en faisant prisonniers tous ces Noirs, nos forces ont commis un larcin<sup>49</sup>. » Il le reconnaît sans tergiverser, quand il écrit au *jaga*

43. *Ibid.*, p. 625. Et il semble que ce montant n'était pas encore recouvré en 1805. Voir Vellut, *Le royaume de Cassange...*, *op. cit.*, p. 124-126.

44. En 1800, au total 8 110 esclaves ont été exportés par le port de Luanda et probablement 10 140 l'année suivante. Voir Curto, « A quantitative reassessment of the legal Portuguese slave trade from Luanda, Angola, 1710-1830 », *op. cit.*, p. 23.

45. Lettre du 28 juin 1805, du gouverneur Noronha au commandant de Pedras [capitaine Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folios 2v-2.

46. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

47. Lettre du 30 mai 1805, du même, au commandant de Pedras [capitaine Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folio 6.

48. Lettre du 24 juin 1805, du même, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

49. *Ibid.*

Malange a Ngonga, pour lui donner l'assurance que les prisonniers seront restitués<sup>50</sup>.

C'est de sa propre initiative que Galiano avait lancé ces razzias. Elles n'avaient pas été officiellement approuvées par le gouverneur de la colonie<sup>51</sup>. De ce fait, les attaques s'inscrivaient dans l'illégalité. Elles avaient pour cible des vassaux de la Couronne qui avaient, comme le disait Noronha, « toujours vécu en paix avec nous et favorisé notre commerce ». À ce titre, elles étaient censées jouir de certains privilèges. Dès 1622, la Couronne avait décidé que les guerres contre les peuples indigènes de la colonie ne pouvaient être menées qu'à des fins défensives<sup>52</sup>. Deux ans plus tard, elle donnait des directives encore plus précises : en dehors des actions militaires contre des rebelles ou de celles menées à des fins purement défensives, aucune guerre ne pouvait être engagée en Angola sans l'ordre exprès du monarque. « La guerre, pensait-on, même si elle fournissait des esclaves, provoquerait l'arrêt total du commerce, car le pays ne peut servir Sa Majesté sans le peuple<sup>53</sup>. » En d'autres termes, il était interdit de se procurer des esclaves directement en faisant la guerre.

Ce n'est que dans des circonstances bien précises que ces consignes ne s'appliquaient plus, par exemple si des vassaux refusaient aux Portugais et à leurs *pombeiros* l'accès en franchise de droits à leurs territoires, s'ils faisaient obstacle au commerce, s'ils commerçaient avec divers concurrents européens ou africains, s'ils ne fournissaient pas gratuitement des porteurs et des vivres à l'armée portugaise, aux représentants du gouvernement et aux missionnaires, s'ils détenaient des esclaves appartenant à des Portugais, s'ils refusaient l'installation de missions religieuses et ne prêtaient pas leur concours aux missionnaires, s'ils s'abstenaient de signaler d'éventuelles activités hostiles au gouvernement colonial, s'ils recevaient les ambassadeurs de chefs africains ou de pays européens hostiles, s'ils attaquaient d'autres vassaux africains de la Couronne ou s'ils prenaient les armes contre l'État colonial<sup>54</sup>. L'une quelconque de ces actions constituait une rébellion contre la

50. Lettre du 14 juillet 1805, du même, au roi de Cassange, AHN, cód. 240, folio 36v.

51. Lettres du 27 mai 1805, du même, au directeur de la foire de Cassange [Francisco Honorato da Costa], *op. cit.*, et du 24 juin 1805, au capitaine Francisco B.I. Sardinha, *op. cit.*

52. Voir « Lettre du roi aux gouverneurs du Portugal, du 9 décembre 1622 », dans António Brasio (dir. publ.), *Monumenta missionária Africana*, Lisbonne, Agência Geral do Ultramar, 1956, 1<sup>re</sup> série, vol. VII, p. 65.

53. « Lettre du 22 août 1624, de Ferñao de Sousa au roi », *ibid.*, p. 359-364.

54. B. Heintze, « Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the sixteenth to the eighteenth century », *op. cit.*, p. 123-124.

suzeraineté portugaise et, où qu'elle se produise, les gouverneurs de l'Angola étaient alors en droit de prendre des mesures de rétorsion. Or, la plupart des communautés victimes des razzias de Galiano ne se livraient pas, à l'époque, à des activités pouvant être interprétées comme étant des actes de rébellion. En conséquence, le gouverneur conclut que la majorité des personnes dont Galiano s'était emparé constituaient un butin illégitime. Elles devaient être libérées et renvoyées chez elles pour montrer aux chefs africains concernés «la pondération de notre justice [portugaise]», comme s'en flattait Noronha<sup>55</sup>.

Tous les prisonniers ne connurent pas le même sort. On a vu que sur les vingt-trois prisonniers envoyés par Galiano à Luanda au titre de l'impôt royal, Noronha en avait réexpédié dix-neuf à Ambaca pour qu'ils soient rapatriés chez eux. Les quatre autres restaient détenus dans la capitale. Le gouverneur déclara que ce petit groupe constituait «une prise licite<sup>56</sup>». Trois d'entre eux étaient originaires du Matamba, État extrêmement actif dans l'acheminement d'esclaves qui n'étaient pas envoyés à Luanda mais livrés à des trafiquants européens le long des cours d'eau et des baies de la côte au nord de la capitale<sup>57</sup>. Ce rôle de pourvoyeur d'esclaves constituait, du point de vue de Noronha, une insubordination caractérisée. Le dernier prisonnier était un *mulua*, nom que les communautés vivant à l'est du Kwango donnaient alors aux envoyés commerciaux et militaires du souverain des Lunda, le *mwaant yaav*<sup>58</sup>. Dans ce dernier cas, les raisons du gouverneur Noronha étaient différentes, bien que relevant du même contexte de trafic d'esclaves. Comme on l'a vu, le *mwaant yaav* et l'État colonial portugais étaient très désireux de court-circuiter le royaume de Kasanje et d'établir des relations commerciales directes. Ils n'y étaient pas encore parvenus en 1805, à l'époque des razzias de Galiano. En conséquence, l'État portugais n'avait aucune obligation commerciale ni politique envers les Lunda. Les liens commerciaux et politiques étaient au cœur même de la relation de la vassalité entre les chefferies africaines et l'État colonial portugais, qui accordait un certain nombre de privilèges à ses vassaux, notamment la protection

55. Lettre du 27 mai 1805, du gouverneur Noronha au directeur de la foire de Cassage [Francisco Honorato da Costa], *op. cit.* Dans le cas de Galiano, la justice portugaise ne semble pas avoir été particulièrement sévère. Vers le milieu de l'année 1807, il fut chargé par le gouverneur António de Saldanha da Gama, successeur de Noronha, de conduire une série d'attaques contre Matamba. Voir Vellut, *Le royaume de Cassange, op. cit.*, p. 126.

56. Lettre du 30 mai 1805, du gouverneur Noronha au commandant de Pedras [capitaine Félix Velasco Galiano], AHN, cód. 91, folio 6.

57. Voir Miller, *Way of death, op. cit.*, p. 622 et 631.

58. *Ibid.*, p. 27.

contre les razzias d'esclaves<sup>59</sup>. Ces liens étant inexistants en 1805, les sujets du *mwaant yaav* ne pouvaient bénéficier de la « justice » portugaise. Pour le gouverneur de l'Angola, l'unique captif *mulua* de Galiano était donc une prise légitime.

En décidant de renvoyer libres dans leur pays les prisonniers de Galiano, Noronha n'obéissait pas uniquement à des considérations politiques et économiques tenant à l'importance du marché aux esclaves du Kasanje. La décision du gouverneur était également motivée par le caractère légal ou illégal des actes de Galiano. Il s'agissait de savoir si ce dernier avait eu raison de lancer des attaques, de l'ouest du royaume de Kasanje jusqu'au confluent du fleuve Kwanza. Le cas de l'unique prisonnier *mulua* obéissait lui aussi au principe de la légalité. Mais comme il n'existait pas entre la puissance coloniale portugaise et les royaumes Lunda un lien juridique, corollaire des liens commerciaux et politiques, Noronha a finalement été amené à déclarer que le *mulua* constituait une prise licite.

59. Sur ce point, voir les études de B. Heintze mentionnées à la note 3 *supra*.

# Éthique et représentation de l'esclavagisme colonial au Mozambique

José Capela\*

Sitôt installés dans les terres qui sont devenues le Mozambique actuel, les Portugais ont eu recours aux esclaves. Il est très probable qu'ils ont donné une continuité aux formes traditionnelles de la captivité dans les sociétés locales, entraînés par la façon aisée dont ils pouvaient les acquérir et poussés par le besoin de leurs services.

S'il est vrai que l'esclavage introduit par les Portugais divergeait de façon substantielle de celui qui existait auparavant, il est aussi possible d'admettre que ce nouveau type d'esclavage en avait hérité certaines caractéristiques et modalités d'application. C'est ce que nous verrons à propos de la pratique des « corps vendus » (*corpus vendido*).

La plupart des auteurs admettent que cette forme de captivité, « ne correspondant pas à l'idée générale de cruauté et de mauvais traitements jadis inséparables de la traite et de l'esclavage, a découlé d'une situation particulière d'esclavage domestique, prise aussi bien par le propriétaire que par l'esclave, et que celui-ci refuse d'abandonner pour y disposer sans grands sacrifices de sa part, une famille de la protection et de la commodité de ressources nécessaires à sa vie<sup>1</sup>».

Rita-Ferreira fournit des informations permettant de voir comment les esclaves des *cheuas* de Macanaga étaient intégrés dans les sociétés dans lesquelles ils entraient. Les vagabonds, les captifs des guerres tribales ou des expéditions armées, les esclaves par décision judiciaire étaient amenés à se

\* Centre d'études africaines de l'Université de Porto (Portugal).

1. Vilhena, 1910.

mariage avec des personnes libres. Souvent, le propriétaire d'un esclave n'hésitait pas à le marier à une femme de sa propre lignée maternelle. Un tel mariage était d'autant plus apprécié que ce genre d'union n'entraînait aucune obligation vis-à-vis de la famille du conjoint et que celui-ci se montrait forcément docile. Dans le cas d'une esclave de sexe féminin, le plus naturel était que le maître la choisisse pour épouse légitime, et ceci pour plusieurs bonnes raisons : il n'y avait pas de dot à payer, le maître n'avait pas à craindre l'intrusion de la famille de son épouse et, enfin, il était sûr de régner sans partage sur les enfants qu'elle lui donnerait. Les autochtones chassés de leur tribu et qui s'aventuraient en territoire inconnu étaient presque toujours réduits en esclavage. D'autres devenaient esclaves à la suite d'expéditions entre tribus ennemies. Cette pratique devint plus courante quand le trafic des esclaves, pratiqué par les Arabes et les Ajauas (ethnie islamisée du nord-ouest du Mozambique), s'étendit à Macanga, mais dans la majorité des cas on devenait esclave par suite d'une décision judiciaire.

À une époque aussi ancienne que celle de l'enfance d'Eduardo Mondlane, le passage à la condition d'esclave se faisait très naturellement, comme il nous le raconte dans son autobiographie. Lors de la mort de son père, le conseil de famille répartit ses filles entre les différents villages où les attendait « une dure vie de servitude ». Pendant des années, elles durent rester au service des anciennes épouses de leur père.

Par contre, il est certain que la pratique des mariages mixtes favorisait l'insertion des esclaves dans leur nouveau milieu social où ils finissaient par se fondre.

Toutefois, il subsistait une différence importante par rapport aux pratiques des Européens. D'un côté, les esclaves appartenaient individuellement à leur maître mais, de l'autre, ils étaient empêchés de s'intégrer à la société européenne. Il reste que leur nouveau seigneur leur garantissait des privilèges qui leur donnaient un statut enviable par rapport au reste de la population. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre que les nouveaux arrivants aient pu s'attacher de si nombreux et si fidèles serviteurs. Si l'on s'en tient à la documentation, rien d'autre n'explique les grandes concentrations d'esclaves dans les demeures seigneuriales du *Zambèze*. Généralement, pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, quand les esclaves se révoltaient ce n'était nullement pour protester contre leur asservissement ou pour s'opposer au système en vigueur, mais pour exiger le maintien du *statu quo* chaque fois qu'on avait cherché à le modifier d'une manière ou d'une autre. Ils se révoltaient donc pour défendre les privilèges dont jouissaient certaines catégories d'entre eux.



Dès l'implantation des Portugais à Sofala, Manuel Fernandes, capitaine de la forteresse, percevait un complément de solde et des frais d'entretien pour dix esclaves à son service, ce qui représentait une somme annuelle de 20 000 réaux. Si les esclaves s'enfuyaient, le capitaine recevait néanmoins la totalité de ses défraiements. Dès cette époque, on vendait et on achetait des esclaves dans la forteresse, puisqu'un édit de 1530 autorisait l'intendant à acheter ceux qui étaient nécessaires au service de la maison. Il ne s'agissait pas alors du trafic qui devait prévaloir deux siècles plus tard. À cette époque, les esclaves étaient propriété de la Trésorerie royale et c'était elle qui les vendait aux habitants. D'autres catégories d'esclaves assuraient le service de la forteresse. En 1509, l'intendant du Mozambique écrivait au procureur des établissements d'Inde et de Guinée à Lisbonne pour lui annoncer l'envoi, par Tristão da Silva, d'une esclave et lui demander « si les droits dus pouvaient être débités sur mon compte dans votre établissement en attendant mon retour ». Qu'il soit intentionnel ou non, le qualificatif de marchandise dont le maître désigne l'esclave était parfaitement « correct » puisqu'il s'agissait effectivement d'une marchandise sujette à des droits de douane. Même si on lui reconnaissait par la suite le statut de personne humaine, ce qui n'arrivait pas toujours, cela ne facilitait nullement son intégration au sein de la société lisbonnaise, sinon en tant qu'esclave, quelle que soit par ailleurs la nature des liens qui l'unissaient à son maître.

À Sofala, la traite maritime n'était pas une pratique systématique, mais elle était beaucoup plus répandue au nord, à savoir à Quíloa et Melinde. Dans les premières décennies du XV<sup>e</sup> siècle, les Portugais arraisonnèrent des bateaux en route vers l'Inde dont la cargaison se composait notamment d'un nombre important d'esclaves. En 1507, un capitaine de brigantine de Quíloa fournit vingt esclaves à Alphonse de Albuquerque. À la même époque, l'intendant de la même localité expédia vingt-sept esclaves à Tristão da Cunha, alors amiral de la flotte de Sofala. En fait, de mai 1510 à septembre 1512, on vendit à Sofala plus de six cents esclaves. En 1540, des navires partaient déjà de Kochi vers Madagascar et vers les côtes du Mozambique pour y acheter des esclaves. Les vaisseaux de ligne faisant route vers l'Inde chargeaient au passage des esclaves au Mozambique. Il reste que le principal objet de négoce sur la côte orientale de l'Afrique demeure, jusqu'à la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'ivoire et l'or. L'exportation d'esclaves ne devint systématique et prédominante qu'avec l'arrivée des Français à la recherche d'esclaves pour les îles Mascareignes et Saint-Domingue puis, au tournant du siècle, quand s'établit un trafic régulier avec les Amériques.

Le fait que la traite soit restée relativement peu importante jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle a évité que ses répercussions se fassent sentir à l'intérieur du pays jusqu'à cette date, ce qui a rendu possible l'instauration d'un système hiérarchique qui reposait sur une classification bien précise des esclaves. C'est pourquoi, quand on parle d'esclaves en général, on risque d'appliquer un concept réducteur à une réalité complexe.

### L'appropriation de la personne

Alors qu'il se rendait à la cour du Monomotapa, le jésuite Gonçalo da Silveira baptisa à Sena cinq cents esclaves appartenant à des Portugais. Cela prouve que le système des domaines (*prazos da Coroa*) était déjà bien en place au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle au Zambèze. Il y avait d'un côté les esclaves et de l'autre les maîtres qui détenaient le pouvoir sur la terre et sur les hommes. L'expédition entreprise par Francisco Barreto au Monomotapa, pour venger la mort de Gonçalo da Silveira, nécessita deux mille porteurs dont le père Monclaro décrit ainsi le recrutement : « Il y en a parmi eux qui enlèvent des jeunes et nous les amènent enchaînés pour les vendre et, lorsque l'on refuse d'acheter ceux qu'ils nous amènent de cette manière, ils menacent de les tuer pour ne pas être dénoncés par eux. » Il paraît légitime de conclure que cette expédition de grande envergure aura suscité, au bord du fleuve Quizungo, un intérêt pour un trafic pourtant interdit dans cette région. C'était là une manière parmi d'autres de se procurer des esclaves. La plus courante, dite du « corps vendu », se faisait de diverses manières. Parmi les nombreux témoignages dont nous disposons, il faut mentionner celui d'António Pinto de Miranda dans son *Mémoire sur la côte d'Afrique* (vers 1766). Une première pratique consistait à aller « vendre son corps » aux Portugais, aux Goanais et aux patriciens ou aux chefs traditionnels. Autrement dit, on proposait de se vendre à quiconque exerçait une autorité. Ceux qui agissaient ainsi le faisaient par nécessité, notamment en période de famine ou parce qu'ils étaient sous le coup d'une condamnation, etc. Il existait même un prix (qui pouvait varier selon les lieux et les circonstances), fixé théoriquement à 12 *xuabos*, c'est-à-dire 12 coudées de tissu. Pinto de Miranda hasarde une opinion sur la légitimité de cette pratique. Il considère que le fait de signer ce type de contrat ne saurait aliéner la liberté de ceux qui se vendent eux-mêmes comme esclaves car ce sont des hommes libres. Il y avait aussi le cas des enfants noirs de femmes libres et de l'intendant africain d'un domaine (*butaca*) qui, à la mort de leur père, recevaient du maître de celui-ci cinq coudées d'étoffe pour devenir esclaves et faire à leur tour partie de la *butaca*. Il arrivait également que des esclaves soient

offerts par les chefs (*régulos*) en cadeau ou en signe de gratitude. Il s'agissait en général d'individus raziés ou emprisonnés pour des délits mineurs comme le vol d'une flèche, d'un épi de maïs, d'un poulet et autres menus larcins. Pendant les périodes de famine, les plus pauvres cherchaient à se vendre à des compatriotes plus prospères. Le gouverneur de Goa décida par décret que les gens asservis dans de telles circonstances ne pouvaient être maintenus en captivité. Mais les notables contournaient la loi en prêtant à leurs esclaves douze pièces d'étoffe qui, selon la coutume, suffisaient à les maintenir en esclavage. Une autre pratique consistait à offrir aux potentats locaux des cadeaux en sachant qu'ils étaient incapables de faire la même chose; pour se libérer de leur dette, ils offraient comme esclaves des membres de leur famille ou des prisonniers, capturés au cours de razzias. Il arrivait aussi que des gens soient obligés de vendre leurs propres enfants pour payer les fruits de la terre. Pour racheter chaque enfant à charge le prix était de deux esclaves. Tel était le sort des *colonos* (agriculteurs africains non esclaves) qui bénéficiaient du statut d'hommes libres mais étaient dans l'obligation de payer un tribut à leur seigneur. S'appuyant sur la doctrine traditionnelle, le chroniqueur conclut qu'aucun propriétaire d'esclaves ne peut être réputé de bonne foi s'il ne les a pas obtenus par la seule filière qui lui semble légitime, à savoir la capture lors d'une guerre juste. Telle était la jurisprudence qu'avaient toujours mise en avant les moralistes et les juristes européens.

En dehors de ces diverses modalités de « corps vendu », les esclaves pouvaient être achetés ou rachetés (comme on disait), capturés au cours d'expéditions guerrières ou réduits à l'état servile conformément au droit pénal coutumier. Pour leur part, les enfants nés au sein d'une communauté d'esclaves devenaient esclaves à leur tour selon le principe bien établi par le droit romain : *partus sequitur ventrem*.

### La hiérarchie des esclaves

Au Mozambique, l'esclavage a joué un rôle essentiel dans le système des domaines dont il était la cheville ouvrière. Et c'est précisément à l'intérieur de ce système que se dessine une hiérarchie entre les diverses catégories d'esclaves. Il y avait en premier lieu les *achicunda* (au singulier *chicunda*; du verbe *ku kunda*, tirer avec force) qui formaient une véritable caste guerrière dans tout le territoire du Zambèze. C'étaient eux qui assuraient la police et constituaient l'armée de tous les grands domaines, recouvrant l'impôt, chassant, faisant la police, et c'est parmi eux que se recrutaient les commandants des diverses cohortes (*ensacas*) dans lesquelles étaient regroupés les autres

serviteurs. Le chef d'une *ensaca* était le *muanamambo* (de *muana*, fils, et *mambo*, chef) et son adjoint s'appelait le *bazo*.

Les *achicunda* avaient eux-mêmes des esclaves à leur service et certains d'entre eux en possédaient même davantage que leur propre maître.

Les esclaves attachés à la maison seigneuriale étaient couramment appelés *bichos* (esclaves mineurs) ou encore *bandaze*, terme indigène dont la forme portugaise était *bandázios* ou *bandázias* selon le sexe. Les nombreuses suiveuses qui accompagnaient les grandes dames partout où elles se déplaçaient étaient des *bandázias*.

Les esclaves du sexe féminin qui devaient assurer la culture des terres et de l'extraction de l'or étaient commandées par un *inhacoda*.

Dans la république militaire fondée en 1862 à Maganja da Costa par les esclaves de João Bonifácio Alves da Silva à la mort de leur maître, les *achicunda* étaient répartis en douze cohortes fortes au départ de deux cent cinquante hommes chacune. Ce nombre augmenta peu à peu au cours des ans. Ces *ensacas* étaient stationnées à divers points du territoire de la république. Chacune d'entre elles était commandée par un *cazembe* qui avait à ses ordres des *sachecunda* (sorte de sergents) et des *mucatas* (caporaux). L'adjoint du *cazembe* était le *bazo*. Ce corps d'*achicunda* à la hiérarchie toute militaire s'était organisé sur le modèle d'un État rudimentaire et s'identifiait à une certaine entité nationale ; peut-on dans ces conditions considérer qu'il s'agissait encore d'esclaves ? Certes, ils reconnaissaient l'autorité lointaine et théorique de la mère de leur défunt maître et servaient (non sans profit) ses représentants, en alimentant notamment le trafic d'esclaves. Mais ils n'en préservaient pas moins un certain degré d'autonomie politique et administrative ainsi que de démocratie interne. À la dissolution de la république, due à des dissensions intestines, certains d'entre eux firent appel à l'autorité coloniale pour essayer de récupérer à leur profit la suzeraineté attribuée aux héritiers de João Bonifácio. Il y a là un enchevêtrement de rapports de pouvoir et de subordination difficiles à cerner mais dont l'articulation renvoie clairement à des situations ou au moins à des séquelles de rapports de type esclavagiste.

Toujours à propos de ces esclaves d'un genre bien particulier, voici la description qu'Azevedo Coutinho<sup>2</sup> nous a laissée des *achicunda* : « C'étaient généralement des esclaves achetés dans les pays lointains, jeunes domestiques de ferme, porteurs et autres Noirs attachés à la personne du maître. Ils recevaient un rudiment de formation militaire et accompagnaient le

2. Coutinho, 1941.

seigneur ou l'intendant de la brousse, dans leurs expéditions de guerre, de chasse ou de commerce. [...] Au fil des ans, les *sipais* (la dénomination des *achicunda* selon la législation libérale) finirent par constituer peu à peu, à l'intérieur des *prazos* [domaines], une caste aristocratique privilégiée ayant des comportements particuliers, ne payant aucun tribut et s'adonnant exclusivement aux métiers de la guerre et de la chasse. [...] Il n'y a pas de nègres qui n'aspirent pas à servir le Roi, à porter l'épaulette et le *cofió* (béret turc) rouge sur la tête. Être un homme de guerre du Roi, *condo à Rê*, tel est le désir, le rêve doré de tous les jeunes Noirs et l'orgueil de tous les adultes. Le fait d'être homme de guerre évoque encore aujourd'hui, selon une vieille tradition, un homme riche et respecté, possesseur de beaucoup de femmes et d'esclaves, protégé par le maître, voyageant partout, et sillonnant la brousse, toujours fier et supérieur au pauvre colon, servi au lieu d'être serviteur, sans jamais s'abaisser à des métiers avilissants, combattant, tuant ou blessant les ennemis ; ce sont ses exploits qu'on relate à la veillée quand s'élaborent les légendes fantastiques de la brousse, et que l'on se remémore des événements fameux comme l'assaut d'une *aringa*, l'attaque d'un village, la mort d'un éléphant ou d'un lion, l'enlèvement d'une jeune négresse, ou les vertus d'un chef. » Dans ce contexte, les colons eux-mêmes, bien que jouissant du statut d'hommes libres, se regardaient comme étant socialement inférieurs aux *achicunda*.

En 1825, José Francisco Alves Barbosa, gouverneur de Sena, adressa au gouverneur général un mémoire pour lui expliquer avec force détails comment le trafic des esclaves finirait à terme par transformer en désert quelques domaines de la Couronne. En même temps, il dressait un tableau de la hiérarchie sociale particulière de la population servile. Il soulignait notamment que les esclaves que l'on emploie pour le commerce de l'or et de l'ivoire ou pour la traite ne sont pas les mêmes que ceux qui cultivent les terres mais « des prisonniers qui, dès l'origine, étaient déjà spécialisés dans ces tâches dans leur pays et ne sont habitués à rien faire d'autre ». Il s'agit précisément des *achicunda*, caste héréditaire non soumise aux travaux serviles, et également des femmes à qui était attribué le travail de la terre. Le gouverneur précise que ce sont les esclaves (*achicunda*) qui assurent l'intégrité des domaines. Sans eux, ils seraient sans aucun doute envahis par les potentats voisins. Et d'ajouter : « Il n'est pas de concession de la Couronne dont l'exploitant n'ait des esclaves à son service ; sinon, à quoi lui servirait sa concession, puisque la majeure partie du territoire est peuplée de cafres barbares et de rebelles proches des terres de potentats hostiles ; les concessionnaires ne pourraient pas faire respecter l'obéissance qui leur est due si

leurs esclaves n'étaient pas répartis par district dans les territoires qui servent également de réserves de peuplement au concessionnaire lui-même. » Il existait des domaines comme celui de Cheringoma où la population servile était plus nombreuse que celle des colons libres. Dans le cas précis de ce domaine, qui était limitrophe de la nation Quiteve, les colons comme leurs esclaves appartenaient à cette nation. Si la majeure partie de la population n'avait pas été composée d'esclaves attachés au maître du domaine, les princes de Quiteve s'en seraient emparés très rapidement.

Paradoxalement, c'est la condition privilégiée des *achicunda* qui les incita parfois à se révolter contre l'abolition de l'esclavage. On prétendait les assujettir à la taxe d'habitation alors qu'ils étaient exemptés de la taille, impôt à caractère féodal ; on voulait les soumettre au travail forcé alors qu'ils étaient exemptés des tâches serviles. Ainsi se constitue peu à peu le capitalisme de plantation, non sans l'opposition armée des *achicunda*.

Au cours des trois dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, le bas Zambèze est déchiré par les conflits armés. Partout éclatent les révoltes paysannes, les rébellions, les actes de banditisme et de guérilla. Les causes et les protagonistes ne sont pas toujours les mêmes mais il y a un point commun dans toute cette agitation sociale : le refus des nouvelles méthodes d'exploitation, en particulier des abus qu'elles encouragent, entraînant l'abolition des privilèges statutaires dont bénéficiaient sous le régime précédent les maîtres et les *achicunda*. Ces guerres, soulèvements ou révoltes n'ont aucun caractère nationaliste ou prénationaliste car ils ne remettent nullement en cause la souveraineté coloniale. Les *achicunda* prennent toujours le parti des maîtres et de l'autorité coloniale, dès lors que ceux-ci respectent leurs prérogatives, mais ils se révoltent dès que ces prérogatives sont remises en cause. D'ailleurs, ce sont les *achicunda* qui constitueront par la suite les forces de police des grandes plantations.

### **La morale et le droit de l'esclavage aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles**

Nombreux sont les juristes et moralistes qui, se référant à la réalité du Mozambique en général et du Monomotapa en particulier, ont cherché à comprendre et à définir les principes justifiant l'esclavage. L'insistance avec laquelle est mentionné le Monomotapa s'explique par le retentissement qu'eut au Portugal la mort du missionnaire jésuite Gonçalo da Silveira. Par la suite, un conseil de sages, réuni à Almeirim, et dont faisaient partie les jésuites Leão Henriques et Torres, rédigea la « Résolution des Lettrés » signée le 28 janvier 1569.

Les auteurs de cette résolution considèrent que « la mort dudit père

Gonçalo n'est conforme ni aux lois de la nature ni à celles de la justice. Considérant en outre [que les natifs] ont capturé et retenu sur leur sol deux émissaires portugais du capitaine de Sofala qui bénéficiaient de ce fait de l'inviolabilité reconnue aux ambassadeurs en vertu du droit des gens et accueilli sur leur territoire de nombreux "maures" responsables desdites offenses et blessures perpétrées la veille contre lesdits Portugais "sans aucune preuve de leur part sur la faute ou la provocation", le conseil des sages, s'appuyant sur les bulles apostoliques, conclut que la guerre en de telles circonstances est parfaitement justifiée s'il n'est pas possible de recourir à d'autres moyens. Or, la guerre juste constitue l'instrument qui était le plus reconnu comme légitimant la capture d'esclaves. C'est ainsi qu'une assemblée de docteurs légitimait la guerre comme juste source d'approvisionnement en esclaves, appliquant à une société lointaine, et qui lui était complètement étrangère, sa jurisprudence et sa morale!... ».

Le fameux docteur Luis de Molina évoque lui aussi abondamment l'exemple du Monomotapa dans son traité *De justitia et de jure* qui rassemble les leçons qu'il avait prononcées à Évora de 1574 à 1582 et qu'il révisa par la suite. Dans la « Dispute 34 » du traité II, à propos de la guerre du Monomotapa, il porte une opinion favorable quant à la validité de l'asservissement des personnes capturées dans cette guerre qu'il considère comme juste : « *Nempe dubitandum non esse iusto titulo in servitutem a nostris esse redacta.* »

Molina ne voit aucune contradiction entre l'esclavage et le droit naturel. Notre auteur tire des informations qu'il a pu recueillir auprès de familiers de ce négoce des conclusions qui relèvent davantage de la casuistique que d'un système juridique et moral fondé sur des bases philosophiques. C'est ainsi qu'après avoir étudié le cas des prisonniers de guerre devenus esclaves, il aborde le problème du commerce des esclaves capturés par les Portugais en Guinée. Dès lors que le seul titre de propriété légitime est la capture en vertu du droit de la guerre, il faut bien trouver une justification antérieure aux transactions effectuées par les Portugais. Il vérifie donc chaque cas pour lequel il a obtenu des informations en s'efforçant de distinguer quand ce qu'il appelle euphémiquement le rachat est juste. Il aboutit à la conclusion que les Portugais ne sont guère regardants quant à l'origine de leurs esclaves et que, dans la majorité des cas, le trafic est nettement illicite et la captivité n'est en rien justifiée. Et Molina constate avec effarement qu'aussi bien l'évêque de São Tomé que son clergé tolèrent ces pratiques sans aucun état d'âme et qu'ils donnent l'absolution aux négriers venus se confesser.

Originaire lui aussi d'Espagne, le Cordouan Fernando Perez enseigna comme recteur à Évora de 1567 à 1577 et à Coimbra de 1577 à 1595. Dans ses deux commentaires sur la *Somme* de Saint Thomas d'Aquin, il énonce la doctrine qui prévaudra pour deux siècles à l'Université d'Évora. Après avoir traité de la légitimité de la servitude, « *an unus homo possit esse dominus alterius* », dont il voit l'origine dans le droit des gens et qu'il justifie en citant les Saintes Écritures, il énumère les titres juridiques de servitude licite qui correspondent à la pratique au Mozambique : le premier est le droit d'origine (*per nativitatem*) conformément au précepte du droit romain *partus sequitur ventrem*, et ceci que l'enfant soit issu ou non des liens du mariage ; le second titre relève du droit pénal civique, canonique ou coutumier ; le troisième titre est celui de la capture dans une juste guerre : « *Qui in bello justo capiuntur et juste retinentur juste sunt servi* ».

Il s'interroge ensuite sur la traite, posant la question de savoir « si les nôtres exercent légitimement le commerce des esclaves ». En ce qui concerne les esclaves originaires de l'Inde comme du commerce des esclaves du Maroc ou des Turcs et des Angolais, il estime que leur condition servile est justifiée. Étant devenus esclaves par le droit de la guerre, ils peuvent être vendus en vertu du même droit. Pour tous les autres cas, il répond par la négative, en s'appuyant sur les conclusions de Domingos Soto qui, dans son traité *De iustitia et de jure*, considère comme illégitime le commerce de la traite.

Fernando Perez examine également d'autres situations. À propos des prérogatives du maître, il distingue entre la propriété de l'esclave et celle des autres possessions. Étant entendu que l'esclave est revêtu de la dignité inhérente à tout être humain, la domination exercée sur sa personne ne saurait être confondue avec le pouvoir exercé sur les choses. La fugue des esclaves n'est pas licite sauf en cas d'abus, et c'est pourquoi quiconque abrite un esclave fugitif est tenu de le faire savoir dans un délai de quinze jours sous peine d'être tenu pour complice.

Un autre docteur d'Évora, qui intervient dans ce débat, est Fernand Rebelo, né à Moimenta da Beira et qui succède à Molina dans son enseignement. Il aborde le problème de l'esclavage dans *Opus de obligationibus justitiae, religionis et caritatis* et dans son commentaire sur la *Somme* de Saint Thomas dans le traité *De bello*. Il part du principe que les hommes sont naturellement libres, de même que toutes les choses appartiennent au patrimoine commun en vertu du droit naturel. Mais, de même que le droit de propriété sur les choses se conçoit, l'esclavage ne peut être jugé contraire au droit naturel que dans le sens où il va à l'encontre de l'intention première



de la nature qui était que tous les hommes soient bons et libres. Mais dans un deuxième temps, si l'on introduit la notion de culpabilité du sujet, la servitude ferait partie de la peine selon le droit des gens (« *Secundum intentionem secundam fuit ut supposita culpa, servitu in poenam, iure gentium, induceretur* »). L'auteur va plus loin et estime que la doctrine révélée accepte comme vérité de foi qu'une personne peut être licitement esclave d'une autre et va même jusqu'à dire qu'elle peut être contrainte de l'être par décision de justice commutative. Comme tous les autres auteurs, il multiplie les articles de casuistique pour élargir ou restreindre les droits en fonction des circonstances. Ainsi, après les docteurs de l'école d'Évora comme Fernando Perez et Molina, Fernão Rebelo s'interroge sur le bien-fondé du commerce des esclaves, selon qu'ils ont été acquis de manière licite et régulière à l'origine ou non. Pour cette raison, celui des esclaves capturés par des négriers aussi bien sur la côte occidentale qu'orientale lui paraît condamnable. Quiconque achète des esclaves de cette provenance ne saurait être réputé de bonne foi. De même, les esclaves capturés à la seule fin d'être convertis ne sont pas les victimes d'une guerre juste et rien ne justifie leur achat par les négociants; le fait de déporter aux Amériques des esclaves nouvellement baptisés est une insulte à la religion chrétienne.

Estêvão Fagundes est un autre jésuite portugais qui s'est penché sur ces problèmes. Né à Viana do Lima, il enseigna aux collèges de Braga et de Portalegre. Il a parlé de l'esclavage dans son traité *De justitia et contractibus et translatione dominii*. Cet auteur se distingue par l'abondance des informations qu'il traite. Se faisant l'écho de la remise en question de la traite des Noirs par les Portugais, il reconnaît que ce négoce a une image négative mais n'en affirme pas moins sa légitimité à condition qu'il s'exerce dans le cadre du droit. Se référant aux écrits de Molina, il prétend que celui-ci ne voit rien de répréhensible dans l'activité des négriers portugais, ce qui n'est pas tout à fait vrai car nous avons vu que Molina était extrêmement réticent à légitimer la traite dans les conditions où elle s'exerçait. Fagundes, quant à lui, va jusqu'à affirmer que les voyages des Portugais et des Espagnols au Cap-Vert pour se procurer des esclaves sont « *hodie licita, absolute loquendo* ». Il invoque à cet effet la législation des rois du Portugal relative à la traite qui s'est toujours préoccupée de soulager la conscience des négriers et de les laver d'un quelconque péché; il rappelle que ce point a fait l'objet de nombreuses délibérations au sein du Tribunal de conscience de la Couronne, lequel n'a jamais cru devoir interdire ce trafic.

Né à Silves, le jésuite portugais João Baptista Fragoso enseigna lui aussi à Évora. Dans son *Regimen reipublicae christianae*, il parle des obligations

des esclaves et de leurs enfants vis-à-vis de leur maître et vice versa ainsi que de l'achat et de la vente des esclaves et de leur mariage. Il s'en tient à la ligne de ses prédécesseurs, condamnant toutefois avec vigueur le commerce d'esclaves injustement capturés en vue de leur conversion à la foi chrétienne. Par contre, il ne voit rien à opposer à l'achat et à la vente des esclaves de l'Angola et du Monomotapa, capturés dans une guerre juste et qui étaient déjà asservis par le droit héréditaire depuis des temps immémoriaux.

Si la position de la grande majorité des docteurs était plus ou moins conforme à celles que nous venons d'évoquer, il faut aussi reconnaître qu'au cours de ce même XVII<sup>e</sup> siècle certains jésuites se sont opposés d'une façon très concrète à l'esclavage, que ce soit en Afrique ou au Brésil. Le père Domingos Maurício nous a transmis les noms de deux d'entre eux : Miguel Garcia et Gonçalo Leite. Ni l'un ni l'autre ne reconnaissent quelque titre que ce soit qui justifie le maintien en esclavage aussi bien des Africains que des Brésiliens. Le premier se refusait même à absoudre en confession les propriétaires d'esclaves, y compris ses collègues de l'établissement jésuite de Baía (Brésil) qui en avaient soixante-dix à leur service. Il est évident que ces dissidents menaient un combat perdu d'avance. Le visiteur des jésuites du Brésil, s'étant senti tenu de consulter à ce sujet le Tribunal de conscience, cette docte assemblée, dont faisait alors partie Molina, reconnut à l'unanimité que l'esclavage était justifié dans certains cas. En conséquence, les deux contestataires se virent contraints de quitter le Brésil.

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, un auteur anonyme de Goa, en Inde (très probablement un jésuite), traite des *mancipis indicis* dans son ouvrage *Disputationum moralium indicarum* où un article est consacré aux cafres (*Pro Aethiopibus quos vocamus cafres*), c'est-à-dire aux esclaves africains. L'auteur pose quatre principes : les Éthiopiens que nous appelons cafres ne peuvent être maintenus en esclavage ni par droit de guerre, ni par achat ou vente en période de famine ; l'esclavage imposé de cette manière est injuste ; il faut faire une exception pour certains Africains très peu nombreux qu'on appelle *Zimbas* et qui sont devenus esclaves pour avoir injustement agressé leurs voisins ; enfin, les négociants sont invités à ne pas succomber au péché que constitue l'achat de cafres et il indique que le prochain Conseil provincial devra trouver les moyens d'inciter les Portugais à renoncer à ce négoce.

Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est Sebastião da Maia, professeur à l'Université d'Évora, qui aborde le même sujet dans son *India christiana*. Reprenant l'argumentation de son prédécesseur anonyme, il la complète par diverses instructions visant à moraliser le commerce des esclaves : il faut obtenir des informations de personnes dignes de foi sur le principe du droit

qui justifie chaque cas de servitude. S'il n'y a pas la possibilité de distinguer entre ceux qui sont maintenus justement ou injustement en esclavage, il faut le dire à l'acheteur. Celui-ci doit exiger l'indication du titre d'esclavage selon que l'esclave est prisonnier de guerre, s'est vendu lui-même ou a été vendu par ses parents. Quant aux tarifs pratiqués, notre moraliste estime le prix de deux ou trois cruzados très bon marché, et il lui semble abusif qu'on prétende maintenir en esclavage perpétuel un homme acheté à si bas prix!

C'est à la même époque qu'intervient à son tour dans le débat le prêtre polonais Miguel Boym (1644). Il approuve l'achat des esclaves que les Portugais « tiennent de bonne foi », qu'ils aient été enlevés puis vendus par leurs congénères ou par leurs familles, ou à titre de prisonniers de guerre, ou qu'ils aient été condamnés pour avoir dévasté des récoltes. De toute façon, si un prisonnier ose dire qu'il est libre et détenu injustement, son vendeur noir n'hésite pas à l'exécuter. Il reste que les esclaves sont généralement bien traités, sauf en ce qui concerne le salut de leurs âmes; ils sont d'ailleurs des serviteurs fidèles pour leurs maîtres portugais.

Voici enfin un témoignage d'un missionnaire expulsé du Mozambique en 1759, comme tous les jésuites. Autrichien d'origine, le père Mauritz Thomann fit escale au Mozambique, faisant route pour l'Inde, en 1753. Ordonné prêtre à Goa, il fut renvoyé au Mozambique où il arriva en mars 1758 pour se rendre à Sena, Tete et finalement à la mission de Marangue, au nord du rio Luenha, principale mission jésuite du Zambèze. Il trouva les missions de Tete et de Marangue désertées car son prédécesseur, en proie à un mauvais génie, avait fait fuir tous les serviteurs. Il les fit revenir. Il fut arrêté pour être expulsé le 9 septembre 1759 en même temps que deux autres jésuites de Tete. En dépit de la brièveté de son séjour au Zambèze, Thomann nous a laissé dans son autobiographie des informations précieuses, notamment sur l'esclavage tel qu'il a pu en être témoin après son arrivée.

Il déclare que tous les Noirs (et en tout cas les esclaves) ont un grand respect pour les Européens et les Asiatiques à la peau claire et, en particulier, pour les femmes. Les modalités d'asservissement que Thomann a constatées au Mozambique sont les suivantes: une guerre juste; un contrat signé de gré à gré; l'entrée au service d'un maître en échange d'une quantité déterminée d'étoffe ou verroterie; la filiation, les enfants d'esclaves étant esclaves à leur tour. Ce sont là des circonstances factuelles sur lesquelles le missionnaire se garde bien d'émettre un jugement de valeur mais dont on devine qu'elles lui inspirent une approbation mal dissimulée. Il explique pourtant qu'il ne faut pas s'étonner de la multitude des esclaves.

En effet, «être esclave, surtout au service d'un Européen ou d'un métis, est pour un Noir plus une chance qu'une disgrâce, car son maître se charge de le nourrir, de le vêtir et de le défendre». Lui-même a pu constater combien était encore vivace la coutume selon laquelle «quiconque offense mon esclave m'offense moi-même. [...] Si l'un d'eux montre des dispositions, on lui fait apprendre un métier et, dans ce cas, il est mieux estimé par ses maîtres, mieux traité et finalement bien instruit dans la doctrine chrétienne». Ajoutons que, selon le témoignage de ce missionnaire, le travail servile n'avait en général rien de pénible. Il affirme en effet que les valets, serviteurs et domestiques européens travaillent dix fois plus et sont bien plus mal traités car les maîtres sont obligés d'avoir certains égards pour leurs esclaves sous peine de les voir s'enfuir, ce qui leur causerait une perte considérable.

Enfin, cet auteur fournit une information précieuse sur la traite maritime. À une époque où le Mozambique exportait déjà d'importantes quantités d'esclaves vers les îles Mascareignes, il affirme que ce commerce n'affectait pas encore l'intérieur du Zambèze. Il était très rare que des esclaves originaires de l'intérieur des terres soient déportés en Asie ou en Amérique, à l'exception de ceux qui partaient de leur propre volonté ou qui avaient encouru une punition. La déportation était en effet le châtement le plus lourd généralement infligé à un esclave, la peine de mort n'étant appliquée qu'en cas de soulèvement. Plus tard, vers la fin du siècle, la situation se modifiera avec l'intensification générale du trafic. La traite en vue de l'exportation se généralisera à l'intérieur même du Zambèze, n'épargnant même pas les colons qui avaient pourtant, par définition, le statut d'homme libre.

### **La mentalité coloniale au XIX<sup>e</sup> siècle**

Après avoir évoqué la doctrine dominante aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles concernant la réalité de l'esclavage au Mozambique, passons aux mentalités qui reflétaient cette même réalité au XIX<sup>e</sup> siècle. Les manifestations de l'état d'esprit de la population deviennent de plus en plus évidentes à partir du moment où aussi bien le principe même de l'esclavage que la pratique de la traite ont commencé à être remis en cause. Au Mozambique, les premiers obstacles à la libre exportation des esclaves apparaissent vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Le décret abolissant la traite date du 10 décembre 1836. Le premier gouverneur chargé de l'appliquer au Mozambique fut le marquis d'Aracaty, qui prit possession de son poste le 5 octobre 1837. Succédant à un gouvernement intérimaire formé de négriers notoires, il fut fort mal reçu et par la suite, nous relate Sá Bandeira, «il décéda». Le gouverneur envoyé

avec les mêmes consignes à Quelimane se heurta à une opposition tout aussi vive. Selon les rapports officiels, « tous les habitants de la ville sont impliqués dans le trafic barbare et funeste des esclaves ». Cédant aux pressions locales, les deux gouverneurs renoncèrent à appliquer le décret abolitionniste et finirent par officialiser le trafic, à supposer qu'ils n'y participèrent pas eux-mêmes à l'instar de leurs prédécesseurs. Quelques années plus tard, en 1857, un ex-gouverneur de Cabo Delgado fera d'ailleurs l'objet d'une enquête pour avoir été impliqué dans ce trafic. À cette occasion, le gouverneur général lui-même constata qu'on ne pouvait trouver personne pour témoigner car « le commerce des esclaves est, à de très rares exceptions, souhaité et protégé par l'ensemble de cette population ». Il est facile de deviner quelle devait être la mentalité dominante dans la région.

La traite trouvera un adversaire résolu en 1840 en la personne du gouverneur Pereira Marinho qui fut le premier à s'y opposer de façon ouverte et persistante. Mais là encore, les négriers firent jouer leurs relations, notamment à Lisbonne, et les deux députés du Mozambique aux Cortès obtinrent facilement le limogeage du gouverneur, lequel lui fut signifié dans des conditions insultantes pour sa dignité personnelle et institutionnelle. Et le gouvernement par intérim fut confié à un négrier. Le second gouverneur général à s'opposer fermement à l'esclavage fut le capitaine de frégate Domingos Fortunato do Vale (1847-1851), qui n'hésita pas à dénoncer le comportement des négriers qui agissaient à l'abri des autorités.

Pourtant, dans la deuxième moitié du siècle, le Conseil de gouvernement du Mozambique lui-même refusait d'exécuter la législation adoptée à Lisbonne et les mesures visant à préparer l'abolition de la traite. Ce sont là autant d'indices qui témoignent d'une résistance collective très forte.

Nous disposons d'un document fort explicite daté de 1836 sur ce qu'était la mentalité dominante de l'époque. C'est une supplique émanant de vingt-cinq négriers de Quelimane qui protestent contre les mesures destinées à empêcher la déportation des colons (il s'agit bien de colons, et non d'esclaves) : « Le fait d'avoir paralysé le transport des colons depuis l'an 1830 a entraîné la multiplication des bandes de sauvages qui s'attaquent aujourd'hui à tout citoyen qui s'aventure en brousse pour son commerce, se livrant à des rapines, des vexations et même des assassinats, agissant d'une façon désastreuse sur un territoire devenu la proie de ces vautours affamés qui s'abattent sur les terres les plus riches ; il n'en était pas de même quand lesdits sauvages risquaient d'être transportés en Amérique brésilienne et leur imprudence a atteint un point incroyable du fait de leur nombre excessif au point qu'ils vont même jusqu'à nous déclarer la guerre, ravageant les

provinces, faisant trembler les villes et les ports qui mériteraient un meilleur sort, affaiblissant les autorités et le négoce, détruisant les moissons, suscitant ainsi la plus féroce des famines et une pauvreté injustifiable ; le meilleur moyen de combattre cette force grossière et barbare est de les transporter vers d'autres possessions portugaises car ils sont ici inutiles par la manière cruelle dont ils se comportent, jusque dans leurs rapports entre eux ; ainsi, les requérants pourront trouver quelque repos du fait de la diminution du nombre de ces sauvages ; eux-mêmes trouveront à s'employer dans nos possessions qui manquent de bras et se conformeront ainsi aux préceptes de Cicéron qui déclare que l'homme n'existe pas seulement pour lui-même mais qu'il doit employer ses forces à servir Dieu et la société. »

L'analyse du comportement des maîtres à partir des actes notariés d'émancipation d'esclaves mâles comme de leurs relations sexuelles avec les femmes esclaves à Quelimane, pour la période de 1824 à 1873, permet d'aboutir à certaines conclusions :

- en dépit de l'obligation coutumière faite aux maîtres de reconnaître l'enfant qu'ils avaient eu d'une esclave et d'affranchir la mère, ceux qui l'ont fait effectivement étaient bien peu nombreux ;
- s'il est vrai qu'au Zambèze il n'existait aucun préjugé racial concernant les relations sexuelles entre maître et esclave, ce type de relations n'apparaissait même pas dans le cas d'une démarche juridique d'émancipation. Généralement, ces relations restaient dans l'ombre. Très probablement, on préférerait passer sous silence les liens d'ordre affectif et sexuel qui étaient la véritable raison d'être de la manumission ;
- très souvent, l'acte d'émancipation lui-même témoignait de la mentalité profondément esclavagiste de l'émancipateur, soit on léguait par testament à l'esclave émancipé d'autres esclaves, soit l'émancipation s'accompagnait de l'obligation de rester au service du maître jusqu'à sa mort ou encore de « la condition expresse et essentielle que la personne concernée ne pourra plus jamais être l'esclave de quiconque ». Tout cela étant probablement inspiré par des considérations d'ordre affectif.

La réalité morale et sociologique qui se dégage à la lecture des documents bureaucratiques qui décident de questions aussi vitales que l'asservissement ou la liberté des personnes comporte au moins un élément constant : la présomption du droit de propriété du maître en cas d'action juridique prévaut dans tous les cas, même dans ceux où la société lui fait un devoir d'honneur de reconnaître sa paternité et d'émanciper la mère.

Nous disposons en l'occurrence d'exemples flagrants qui nous permettent de mieux comprendre la mentalité dominante et de mieux connaître

aussi bien l'éthique qui sous-tendait ces actions que les mentalités qu'elles révèlent.

Quand les Français des îles Mascareignes abordèrent pour la première fois l'île de Mozambique en juillet 1733 pour acheter des esclaves, ce commerce était interdit dans la colonie à tous les non-Portugais ; ils demandèrent donc aux jésuites de s'entremettre pour circonvenir et suborner tous ceux qui pouvaient les aider dans leurs tractations : le gouverneur, l'auditeur, l'intendant, le commandant de la forteresse, les dominicains, les pères de Saint-Jean-de-Dieu et le curé, tous en faveur du commerce prohibé. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sont les dominicains qui furent envoyés pour soigner les âmes dans les îles perdues du Cabo Delgado et qui, pendant des décennies, favorisèrent le trafic des esclaves, d'ailleurs avec la complicité du gouverneur général. Cela entraîna des réactions spectaculaires au sein de la population libre qui se souleva pour protester non contre le scandale mais contre le monopole des dominicains.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les jésuites rachetaient (selon l'expression en usage) des enfants d'esclaves pour les regrouper dans leurs missions de Boroma et Miruro et les éduquer dans la foi catholique. En 1888, les autorités jésuites devaient exprimer clairement leur désaccord quant à la location de concessions pour y implanter des missions et le rachat des enfants qui s'y trouvaient. Le père Torrend estimait, en 1895, que la mission de Boroma commettait deux graves erreurs : l'une était de s'aventurer dans les territoires où l'on payait le tribut et l'autre était « ce qu'on appelle par euphémisme racheter des jeunes garçons et filles [...]. Quant à moi, je me jugerais coupable d'un bien grand crime envers Dieu et les hommes si j'incitais quelqu'un à arracher des enfants à leurs parents afin de les revendre ensuite. »

Dans ses *Mémoires chorographiques de la province ou capitainerie du Mozambique sur la côte orientale d'Afrique en l'état où elle se trouvait en l'an 1882*, le prélat don Francisco Bartolomeu dos Mártires nous informe sur la manière dont on ravitaillait Ilha de Mozambique en esclaves promis à la déportation, sans que cela lui inspire une quelconque réticence. Il s'agit apparemment pour cet ecclésiastique d'une marchandise comme une autre. Quant aux maladies qui décimaient les esclaves amenés de l'intérieur avant même leur embarquement, il les impute entre autres au fait que les pauvres gens étaient obnubilés par « leur sort malheureux ». Cette énorme mortalité, notamment due à l'épidémie de rougeole qui tua deux mille esclaves en 1821, est pour lui autant d'arguments pour « convaincre les spéculateurs de ce misérable trafic que le Mozambique n'est pas une place sûre pour leurs spéculations ». Il établit par ailleurs un tableau rigoureux à partir d'infor-

mations obtenues des négociants eux-mêmes sur la mortalité qui avait frappé la cargaison d'esclaves de dix-huit navires affrétés en 1819 au Mozambique à destination du Brésil. Sur dix mille quatre cent quarante-deux esclaves destinés à l'embarquement, seuls cinq mille deux cent trente-quatre parvinrent à destination, le reste, soit pratiquement la moitié de l'effectif, étaient morts en route vers le port d'embarquement, alors qu'ils attendaient d'embarquer ou pendant la traversée. Il faut souligner la volonté du prélat de vérifier par lui-même toutes ses sources d'information. C'est l'unique témoin dont on puisse en dire autant. Par contre, on peut se demander d'après ce qui précède si l'important à ses yeux était l'ignominie d'un trafic d'autant plus choquant dans de telles circonstances ou la sécurité financière des spéculateurs, comme lui-même semble l'indiquer.

Constatant que des Ajauas n'hésitent pas à vendre leurs congénères, le prélat en vient à se demander si cette nation et d'autres de même origine ne seraient pas naturellement vouées à l'esclavage, mais il refuse de répondre à la question pour ne pas, dit-il, offenser « la philanthropie à la mode des défenseurs des cafres ».

Après avoir donné la parole aux esclavagistes, il faut bien parler des victimes de l'esclavage. Nous avons déjà mentionné l'attitude des *achicunda*. En tant que caste privilégiée au sein de la main-d'œuvre servile qui constituait la base du système colonial du Zambèze, ils ont résisté jusqu'au bout aux transformations sociales qu'impliquait l'abolition de l'esclavage, et cela pour une raison très simple : l'abolition les plaçait dans une situation beaucoup plus précaire que celle qu'ils connaissaient. Ils risquaient d'être soumis au travail forcé, d'être assujettis à l'impôt et de perdre leur statut privilégié au sein d'une hiérarchie des esclaves en voie de désintégration. Ce qu'ils refusaient, c'était d'être dépouillés de leurs privilèges de caste et condamnés à l'ignominie du travail servile. Au Zambèze, la résistance à l'occupation coloniale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'avait la plupart du temps aucun caractère nationaliste, c'était une résistance de classe.

Mais la nature de cette servitude, remise en cause par le capitalisme de plantation qui apparaît au Mozambique à partir de 1874, n'a rien à voir avec la traite négrière au long cours, ne serait-ce que parce que les victimes de ce trafic au départ jouissaient du statut d'hommes libres. Chaque fois qu'ils ont pu le faire, ces nouveaux esclaves ont réagi violemment en prenant conscience du sort qui les attendait. Il y eut des cas individuels et collectifs de révoltes sanglantes contre cette forme d'asservissement et nous connaissons dans le détail les multiples précautions que devaient prendre les négriers pour encadrer les convois d'esclaves en route vers le littoral.



Concrètement, nous disposons de fort peu de témoignages directs des esclaves eux-mêmes. Mais certaines attitudes sont suffisamment claires et explicites pour nous faire comprendre l'horreur de la tragédie que fut l'esclavage colonial des temps modernes.

## Bibliographie

- ALMEIDA D'ÊÇA Filipe Gastão de. *História das guerras no Zambeze*. 2 vol., Lisbonne, Agencia General Ultramar, 1953 et 1954.
- ALPERS Edward A. *Ivory and slaves in East Central Africa*. Londres, Heinemann/Berkeley, 1975.
- BARRETO Manoel. «Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama», dans George McCall Theal (dir. publ.). *Records of South-Eastern Africa*, Cape Town, Gouvernement de la Colonie du Cap, 1899.
- BARTOLOMEU DOS MARTIRES Frei. *Memoria chorographica da Provincia ou capitania de Moçambique na costa d'África Oriental conforme o estado em que se achava no anno de 1822 por D. Fr. B. dos MM. Bispo de S. Thomé Prelado de Moçambique*, 1823.
- CAPELA José. *Escravidão – A empresa de saque – O abolicionismo (1810-1875)*. Porto, Afrontamento, 1974.
- . *A república militar da maganja da Costa (1862-1898)*. Maputo, 1988.
- . *Escravidão colonial em Moçambique*. Porto, 1993.
- COURTOIS pe. Vítor José. «Viagem à Macanga», *Boletim Oficial*, 1886, n° 29.
- . *Notes chronologiques sur les anciennes missions catholiques au Zambèze*. Lisbonne, D'Aze-Vendo, 1889.
- COUTINHO Azevedo. *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisbonne, J. L. de Azevedo, 1941.
- KHAMBANE CHITLANGO et CLERC André-Daniel, *Chitlango fils du chef*, Paris Gallimard, 1990.
- MAURÍCIO S. J. Domingos. «A Universidade de Évora e a Escravidão», *Didaskalia*, 1997, VII.
- MENDES DE VASCONCELOS e CIRNE Manuel Joaquim. *Memória sobre a Província de Moçambique (1890)*. Maputo, 1990.
- de MOLINA Luis, *De justitia et de jure*, Venise, Iribarne, 1594 (3e éd.).
- MONDLANE Eduardo, *Biography*, Londres, PANAF, Great Lives, 1972.
- REA S. J. William Francis. *The economics of the Zambezi missions, 1580-1759*. Rome, Institutum Historicum, 1976.

- RITA FERREIRA Ana, *Os cheuas da Macanga*. Lourenço Marques, 1966.
- SANTOS Frei João dos. *Ethiopia Oriental*. 2 vol. Lisbonne, Gaspar Dias de Landin, 1892.
- SILVA António da. *Mentalidade missiológica dos jesuítas em Moçambique antes de 1759*. 2 vol. Lisbonne, 1967.
- TORREND Jules. « Bas-Zambèze (Afrique méridionale) ». *Les missions catholiques*, 1895, vol. 27, n° 1351.
- VILHENA Ernesto de. *Regime dos prazos da Zambézia*. Lisbonne, 1916.
- . *A Mão d'obra agrícola em Moçambique*. Lisbonne, 1910

# L'enfance asservie : les esclaves du Brésil aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles

Manolo Florentino\*

José Roberto de Góes\*\*

## Ullunga<sup>1</sup>

Si le sort n'en avait décidé autrement, la petite Ullunga aurait dû grandir parmi les siens dans un village de l'Angola jusqu'à l'âge de la puberté. À l'occasion de ses premières règles, les anciens de sa lignée auraient évoqué les ancêtres; on aurait sacrifié du bétail et elle aurait peut-être été mise en quarantaine pendant toute la durée de son indisposition, avec l'interdiction d'absorber certains aliments ou de prononcer certains mots. Si elle était née plus au sud, elle aurait dû éviter tout contact avec les hommes et le bétail; encore plus au sud, on aurait marqué dans son corps la trace de sa nouvelle condition par l'ablation du clitoris ou la percée de l'hymen. Elle aurait peut-être même été obligée de changer de nom. Tels étaient les rites qui marquaient, dans cette région d'Afrique, la puberté et la fin de l'enfance<sup>2</sup>.

Mais, entre-temps, Ullunga avait été capturée par des trafiquants d'esclaves qui remontaient vers le littoral atlantique. Des documents portugais

\* Université fédérale de Rio de Janeiro.

\*\* Université de l'État de Rio de Janeiro.

1. Le présent article est largement repris du livre *História das crianças no Brasil* (São Paulo, Editora Contexto), réalisé sous la direction de Mary del Priore, 1991.

2. Les références à l'histoire d'Ullunga se trouvent dans Joseph C. Miller, *Way of death*, Madison, Wisconsin University Press, 1987, p. XII et XIII. Les informations concernant les traditions et coutumes relatives aux enfants bantous sont extraites de: J. Blacking, *Black background*, N. York, Abelard Schumann, 1964; Virginia van Der Vliet, « Growing up in traditional society », dans W. D. Hammond-Took (dir. publ.), *The Bantu speaking people in southern Africa*, Londres, Routledge/K. Paul, 1974; Boris de Rachewiltz, *Black Ero*, Londres, G. Allen et Unwiin, 1964; Henrique A. Junod, *Usos e costumes dos Bantos*, Lourenço Marques, INM, 1974, vol. 2; B. A. e Marwick, *The Swazi*, Londres, Frank Cass, 1966.

nous la dépeignent un certain jour de l'an 1736, exténuée, au milieu d'un convoi de soixante-dix autres captifs. Nous savons qu'elle a transité par Benguela avant d'être (peut-être) embarquée pour le Brésil. Si elle a survécu à la traversée de l'Atlantique, elle aura été l'une des rares fillettes africaines déportées en Amérique du Sud, car le trafic concernait surtout des adultes de sexe masculin. Moins de 4 % des Africains débarqués à Valongo à l'époque étaient âgés de moins de dix ans<sup>3</sup>. Si Ullunga figurait parmi eux, elle aura très vite compris qu'au Brésil, l'accès au monde des adultes passait par des formalités tout autres que les rites exaltant la fertilité et la procréation : le long apprentissage du monde du travail et de l'obéissance au maître. Arrivée en Amérique, Ullunga n'était plus qu'une petite esclave.

Mais laissons Ullunga à sa triste destinée et penchons-nous sur les statistiques des enfants esclaves dans la région de Rio de Janeiro.

### **Une mortalité écrasante**

Entre 1790 et 1830, la population servile de la province de Rio de Janeiro s'est maintenue ou accrue grâce à la traite transatlantique. Jusqu'en 1808, les navires négriers qui traversaient régulièrement l'océan acheminaient chaque année neuf mille Africains. À partir de cette date et jusqu'en 1830, la moyenne tourne autour de vingt-quatre mille.

Beaucoup de ces esclaves travaillaient dans les exploitations agricoles de la province. Celle-ci comptait, en 1789, soixante-cinq mille esclaves, soit la moitié de la population totale. Jusqu'en 1808, une bonne moitié d'entre eux était concentrée dans les grandes plantations. En 1823, la population servile s'élevait à cent dix mille personnes qui représentaient toujours la moitié de la population de la province. Vers 1830, les trois quarts des esclaves de la province étaient regroupés dans les grandes plantations où l'on cultivait le café et le sucre destinés à l'exportation. La majeure partie de cette population servile avait plus de quinze ans ; la grande majorité était formée d'Africains parlant des langues bantoues. Notre enquête porte essentiellement sur les enfants qui ont vécu et qui sont morts dans les campagnes de la région de Rio de Janeiro à cette époque.

La population servile du Brésil se composait essentiellement d'adultes dont l'espérance de vie dépassait rarement cinquante ans. Le déséquilibre entre les sexes variait en fonction des fluctuations du trafic négrier (à l'époque des grands arrivages, on comptait jusqu'à sept hommes pour trois femmes). En moyenne (voir tableaux 1 et 2), les enfants représentaient à

3. Manolo Florentino, *Em Costas Negras*. São Paulo, Cia. das Letras, 1997, p. 221.

**Tableau 1. Répartition (en %) par effectifs et par sexe des esclaves des plantations à Rio de Janeiro, 1790-1807 et 1810-1830 (échantillon global)**

Type d'exploitation	Nombre de propriétaires	%	Nombre d'esclaves	%	Nombre d'esclaves	Taux de masculinité
<b>1790-1807</b>						
Petite propriété (1-9 ha)	77	51,3	401	18,1	401	61,6
Moyenne propriété (10-19 ha)	42	28,0	595	26,9	595	60,2
Grande propriété (20 ha et +)	31	20,7	1 216	55,0	1 216	55,2
Total	150	100,0	2 212	100,0	2 212	57,7
<b>1810-1830</b>						
Petite propriété (1-9 ha)	88	42,1	459	9,7	445	56,9
Moyenne propriété (10-19 ha)	52	24,9	712	15,1	681	63,0
Grande propriété (20 ha et +)	69	33,0	3 550	75,2	3 511	65,3
Total	209	100,0	4 721	100,0	4 637	64,1

Source : Inventaires après décès, 1790-1835, Archives nationales (Rio de Janeiro).

**Tableau 2. Répartition des esclaves des plantations de Rio de Janeiro par âge, sexe et origine, 1790-1807 et 1810-1830 (échantillon sélectionné)**

Type d'exploitation	Nombre d'esclaves dont l'âge, le sexe et l'origine sont mentionnés	Répartition en % des enfants âgés de moins de 11 ans par type de			Pourcentage d'Africains par type de plantation	
		A	B	C		
<b>1790-1807</b>						
Petite propriété (1-9 ha)	221	18	55	27	17	63
Moyenne propriété (10-19 ha)	305	18	64	18	24	56
Grande propriété (20 ha et +)	663	21	60	19	59	49
Total	1 189	20	60	20	100	53
<b>1810-1830</b>						
Petite propriété (1-9 ha)	184*	19	62	19	11	58
Moyenne propriété (10-19 ha)	291	15	68	17	15	58
Grande propriété (20 ha et +)	1 320	17	63	20	74	57
Total	1 795	17	64	19	100	57

A : % d'esclaves de moins de 11 ans par type de plantation.

B : % d'esclaves de 12 à 40 ans par type de plantation.

C : % d'esclaves de plus de 40 ans par type de plantation.

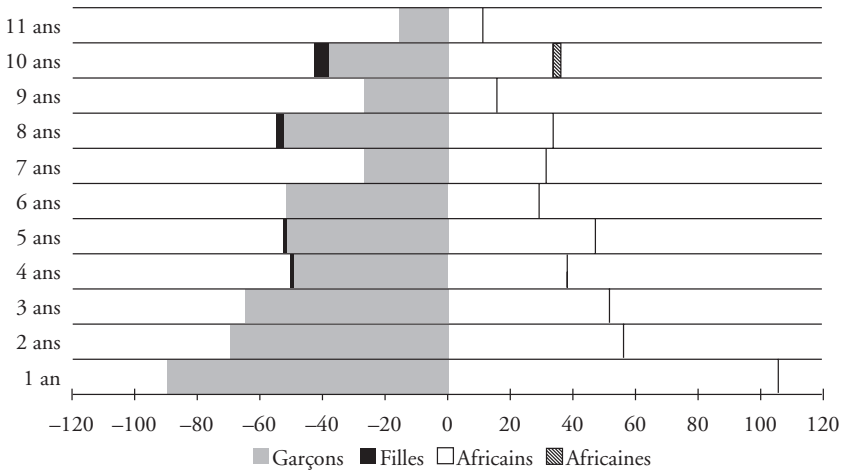
\* Dans 4 cas, l'âge et le sexe des esclaves sont mentionnés mais non leur origine.

Source : Inventaires après décès, 1790-1835, Archives nationales (Rio de Janeiro).

peine un cinquième de la population servile. Bien évidemment, avec le temps, les esclaves vivant sur la plantation faisaient souche et ce déséquilibre s'atténuait. Dans les domaines qui n'avaient pas acheté d'esclaves depuis vingt ans, l'équilibre entre les sexes était à peu près normal et les enfants représentaient le tiers de la population servile. Au bout d'un demi-siècle du même régime, la proportion était d'environ un enfant pour chaque adulte.

L'analyse des inventaires après décès des propriétaires terriens de Rio de Janeiro entre 1790 et 1830 prouve qu'il n'existait pas vraiment un marché d'enfants esclaves. Il y avait certes des transactions, qui concernaient surtout les adolescents prépubères, et qui s'intensifiaient dans les périodes où la traite négrière était florissante. Par ailleurs, certains enfants d'esclaves étaient offerts dès leur naissance à des membres de la famille du maître. Mais les opérations de ce genre n'étaient pas vraiment intégrées à la structure du système esclavagiste. L'évolution démographique de cette population était essentiellement liée aux taux de fécondité des femmes esclaves et de mortalité infantile. D'ailleurs, quand un planteur achetait un enfant, le principal objet d'investissement à ses yeux était sa mère, destinée à aller travailler dans les plantations de café, canne à sucre et autres. Par ailleurs, si l'on observe la répartition existante entre les sexes au sein de la population servile, on n'y découvre aucun signe de préférence des propriétaires pour le sexe masculin, comme le prouvent les graphiques 1 et 2.

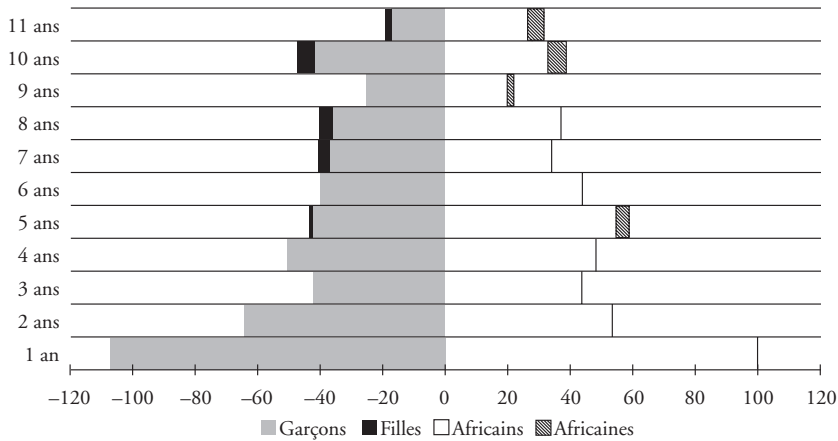
Ces deux graphiques fournissent d'autres indications sur les conditions de vie des enfants esclaves. Le brusque rétrécissement de la courbe à la base (entre un et deux ans) traduit un taux très élevé de mortalité précoce. Rares étaient les enfants qui atteignaient l'âge adulte, surtout à partir de l'augmentation des débarquements d'Africains dans le port de Rio de Janeiro. En fait, les inventaires des propriétés foncières de Rio de Janeiro montrent que, dans la période allant du décès du propriétaire jusqu'à la liquidation de sa succession, le tiers des esclaves décédés était composé d'enfants de moins de dix ans; parmi ceux-ci, les deux tiers décédaient avant l'âge de un an et 80 % avant cinq ans. Il ressort de la même source que, même s'ils échappaient à une mort prématurée, beaucoup de ces enfants avaient déjà perdu leurs parents. D'après les inventaires, un enfant sur dix était orphelin avant même d'avoir atteint l'âge de un an. À cinq ans, la moitié de l'échantillon était apparemment composée d'orphelins, le pourcentage atteignant même 80 % pour les enfants âgés de onze ans, comme en témoigne le graphique 3. C'est là une courbe démographique au profil tout à fait anormal qu'on ne retrouve guère que pour des communautés ravagées par des guerres meurtrières ou des épidémies à répétition.



**Graphique 1. Répartition par âge et par sexe des enfants d'esclaves (brésiliens et africains) en milieu rural à Rio de Janeiro, 1790 à 1807 (par milliers)**

Échantillon de 423 enfants.

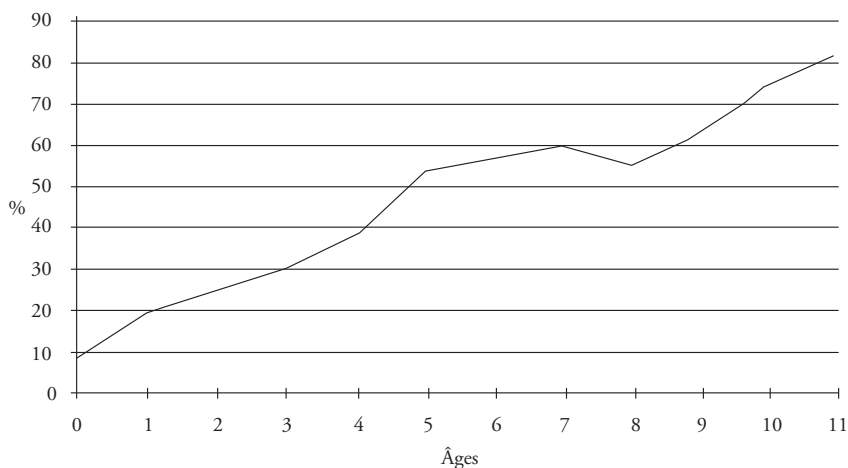
Source : Inventaires après décès, 1789-1807, Archives nationales (Rio de Janeiro).



**Graphique 2. Répartition par âge et par sexe des enfants d'esclaves (brésiliens et africains) en milieu rural à Rio de Janeiro, 1810 à 1830 (par milliers)**

Échantillon de 796 enfants.

Source : Inventaires après décès, 1810-1830, Archives nationales (Rio de Janeiro).



**Graphique 3. Répartition en pourcentage des jeunes esclaves sans père ni mère dans les régions rurales de Rio de Janeiro, 1790-1835**

L'échantillon se compose de 234 enfants pour 1790-1807 et de 428 pour la période 1810-1835.

Source: Inventaires après décès, 1810-1835, Archives nationales (Rio de Janeiro).

Faut-il en conclure que cela serait une caractéristique spécifique de l'esclavage à Rio de Janeiro? Il faut se montrer prudent car il y avait d'autres facteurs qui déterminaient la multiplication des enfants privés de leurs parents entre la naissance et l'âge de onze ans. On sait par exemple qu'à l'occasion de son baptême en 1845, le propriétaire du jeune Eugênio, João Inácio Rodrigues, en fit cadeau à l'un de ses fils. Deux ans plus tôt, le même propriétaire avait fait une donation à un autre de ses fils d'un bébé à peine âgé d'un mois, le petit Pedro. De tels dons, généralement à l'occasion du baptême, s'effectuaient le plus souvent entre membres d'une même famille<sup>4</sup>. Cela n'entraînait donc pas forcément la rupture définitive de tout lien avec les parents naturels. En l'occurrence, les inventaires ne nous racontent qu'une partie de l'histoire.

De même, quand un esclave était émancipé, le nom de ses parents disparaissait *ipso facto*, sans que cela entraîne d'ailleurs la rupture de tout lien avec la famille. La preuve du contraire est fournie par le procès criminel intenté contre l'esclave émancipé Marcelino, jugé en juin 1847 pour l'assassinat de sa progéniture. Marcelino avait été émancipé à la mort de son

4. Voir *O livro de batismos de escravos do convento de Nossa Senhora do Carmo*, Angra dos Reis, rédigé par Márcia Cristina Roma de Vasconcellos, à qui nous exprimons nos remerciements.



maître en même temps que sa femme et que sa mère, mais ses enfants demeuraient esclaves. Une simple déclaration par écrit suffisait pour abolir la séparation entre le père, la mère et la grand-mère d'un côté, et les enfants de l'autre. Cependant, cette fracture familiale demeurait purement administrative car, dans la réalité, Marcelino était allé vivre dans une petite enclave avec sa femme et sa mère à une demi-lieue de la plantation où ses enfants travaillaient comme esclaves. Lui-même continuait d'ailleurs à leur rendre régulièrement visite et à s'en occuper, jusqu'au jour où il décida de les supprimer<sup>5</sup>.

La trace des parents disparaissait aussi lorsqu'ils étaient vendus ou légués à un autre propriétaire. De telles séparations intervenaient en moyenne dans une famille sur quatre en cas de succession après décès<sup>6</sup>. Et il y avait bien sûr, également, des esclaves fugitifs<sup>7</sup>. Par ailleurs, ceux qui tenaient les registres n'enregistraient le nom du père que si la mère était mariée selon les préceptes de l'Église catholique. Sinon, ils suivaient au pied de la lettre le précepte latin *partus sequitur ventrem*.

Mais bien évidemment, la mortalité était elle aussi une cause importante de relâchement des liens familiaux. L'inventaire de Paschoal Cosme dos Reis, par exemple, rédigé à partir de 1850, contient un état très précis de tous les décès d'esclaves intervenus dans sa juridiction entre 1842 et 1852. Le nombre d'esclaves décédés est de cent vingt-huit (soit plus de dix par an!); cinquante-quatre d'entre eux étaient des enfants, pour la majeure partie des nouveau-nés, et, ce qui est remarquable, sur les soixante-quatorze restants, quarante-cinq, pas un de moins, étaient des esclaves mariés ou veufs<sup>8</sup>. Pour toutes ces raisons, la domesticité de certains propriétaires, parmi les plus modestes, se composait exclusivement d'enfants. Ainsi, Lenir, onze ans, était l'unique esclave de Maria Jacinta de Oliveira, de même que Colette, petite mulâtresse de huit ans, était l'unique esclave d'Inácia Maria da Encarnação. Sur les vingt-quatre esclaves que possédait Tomás Gonçalves da Silva, les deux tiers étaient des enfants<sup>9</sup>.

5. Voir Manolo Florentino et José Roberto de Góes, *A paz das senzalas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997 (prologue et appendice 1).

6. *Idem*, p. 115-125.

7. Voir Márcia Armantino, *O mundo dos fugitivos: Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX*. Rio de Janeiro, Département d'histoire/UFRJ, 1996 (mémoire de maîtrise inédit).

8. Inventaire après décès de Paschoal Cosme dos Reis, 1850-1852, Archives nationales. Engenho Novo da Pavuna possédait 379 esclaves.

9. Inventaires après décès de Maria Jacinta de Oliveira, 1822, et de Tomás Gonçalves da Silva, 1800, Archives nationales.

### Solidarité de caste

L'esclave orphelin n'était pas pour autant abandonné. Il existait, pour s'occuper de lui, tout un réseau de solidarité fondé essentiellement sur les liens de type parental. Le plus souvent, l'enfant avait des frères et sœurs, un ou deux oncles, des cousins, plus rarement des grands-parents qui vivaient sur la plantation ou à proximité. L'extension du réseau familial dépendait largement des fluctuations du trafic atlantique<sup>10</sup>. De toute façon, dans les domaines où la population servile était stabilisée depuis au moins vingt ans, on peut dire qu'en règle générale, plus de neuf esclaves sur dix avaient une famille et des parents plus ou moins proches. Dans tous les cas, chaque enfant pouvait compter sur des parents adoptifs auxquels ne l'unissaient pas forcément des liens de consanguinité. En effet, dès sa naissance, les parents avaient doté le nouveau-né d'un parrain (et, très fréquemment, d'une marraine).

Quelques semaines après sa naissance, on baptisait «l'innocent» comme l'écrivaient les curés dans leurs livres. Les registres de baptême des enfants d'esclaves montrent que leurs parents s'efforçaient de les protéger. Le livre de baptême des esclaves de la paroisse d'Inhaúma, conservé dans les archives de la Curie métropolitaine de Rio de Janeiro, témoigne largement de l'extrême sollicitude parentale et familiale des esclaves envers leur progéniture. La première inscription du registre en date du 15 décembre 1816 concerne le baptême de la petite Anastácia, âgée de dix-huit jours, la fille d'un esclave noir, Francisco, et d'une créole, Maria. Son parrain était également un esclave créole, Modesto. Jusqu'en 1842, le registre comporte la trace de près de mille six cents baptêmes, essentiellement de très jeunes enfants. Dans moins de 10 % des cas, le parrain était un homme libre, dans 67 % des cas un esclave et dans 24 % des cas un esclave émancipé. Le même pourcentage s'observe pour les marraines. Dans les grandes plantations, 75 % des parrains étaient des esclaves<sup>11</sup>.

Les liens de parrainage étaient particulièrement étroits au sein de cette population. L'attitude des esclaves d'Inhaúma à cet égard n'était nullement exceptionnelle. Au contraire, l'examen des registres des autres paroisses révèle qu'il s'agissait là d'une coutume bien établie chez les esclaves de Rio, que ce soit en milieu rural ou urbain<sup>12</sup>. Grâce au zèle du clergé, le livre

10. M. Florentino et J. R. Góes, *op. cit.*

11. José Roberto Góes, *O cativoeiro imperfeito*, Vitória, Lineart, 1993, p. 56.

12. Dans les paroisses rurales de Jacarepaguá (1795-1805) et Mambucada (1830-1849), les deux tiers des parrains étaient également des esclaves. Pour la paroisse urbaine de San José (1802-

d'Inhaúma nous communique le nom des propriétaires de tous les parrains esclaves, ce qui donne une bonne idée des échanges entre les différentes plantations. Des liens tissés autour du baptême catholique unissaient les esclaves aussi étroitement que les colons.

Anastácia et ses parents, Francisco et Maria, appartenaient à Felizardo Dias de Carvalho, mais son parrain, Modesto, appartenait à Inácio Francisco Braga. Il était fréquent dans cette paroisse qu'un baptême réunisse des esclaves de plantations différentes. Dans les petites exploitations, la majeure partie des parrains et marraines appartenait à un autre propriétaire ; dans les grandes plantations, c'était l'inverse, c'est-à-dire qu'on les choisissait de préférence au sein de la même communauté. Dans six plantations de la paroisse sur dix, les esclaves profitaient de ce rite catholique pour créer des liens de compérage avec des gens d'autres plantations. À cet égard, le livre de baptême d'Inhaúma permet de reconstituer un réseau très complexe de liens de parenté entre esclaves noués sous l'égide de l'Église catholique<sup>13</sup>. À l'époque des arrivages massifs d'esclaves africains, les captifs profitaient des sacrements catholiques pour tisser, entre eux et d'une exploitation à l'autre, de vastes réseaux de solidarité.

Gilberto Freyre a eu raison de souligner combien la spécificité du catholicisme portugais, si attaché au rituel, a contribué à la survie des traditions culturelles africaines. C'est ce qui permettait aux esclaves de bénéficier, dès leur naissance, d'un parrainage dont la tutelle protectrice s'étendait jusqu'à la mort<sup>14</sup>. C'est ainsi que Quitéria, âgée de trois ans, fut enterrée dans le caveau d'Irmandade de Nossa Senhora do Rosário au sein de l'église Matriz de Nossa Senhora do Desterro de Itambi en 1725. Antonio et Manuel, âgés également de trois ans, furent enterrés près des fonts baptismaux de la même église en 1741 (Já Serafino, appartenant au capitaine de mer Francisco de Oliveira Paes, avait été enterré près de la distillerie, mais

1810), la moitié des parrains étaient des esclaves et un tiers des affranchis. Voir les 393 registres de baptême de Jacarepaguá, les 1 206 registres de San José confirmés par les deux Livres de baptême d'esclaves de ces paroisses et la masse d'archives de la Curie métropolitaine de Rio de Janeiro. Pour Mambucaba, on a collecté 798 registres (voir Livro de Batismos de Escravos de Mambucaba, Archives du Couvent de Notre-Dame du Carmel, Angra dos Reis). Nous sommes reconnaissants à Cesar Lemos, Luiza Saldanha, Roberto Guedes et Márcia Cristina Roma de Vasconcellos de nous avoir aimablement communiqué cette documentation.

13. Voir J. R. Góes, *op. cit.*, p. 122.

14. Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1987, *passim*.

ne peut-on penser que, même dans ces circonstances, l'enterrement était prétexte à cérémonies permettant de resserrer des liens existants?)<sup>15</sup>. Les esclaves trouvaient dans le catholicisme le moyen de satisfaire leur besoin de se sentir moins isolés. Le baptême et le parrainage n'étaient pas tant des signes d'allégeance au dieu des Blancs qu'un moyen d'aménager leur existence en recréant une communauté élargie sur le modèle de celle qu'ils avaient connue dans leur Afrique<sup>16</sup>.

De toute façon, Gilberto Freyre, s'il avait connu le livre de baptême des esclaves d'Inhaúma, aurait sans doute été intéressé mais pas plus surpris que cela par le témoignage du botaniste Saint-Hilaire, qui se trouvait dans la paroisse le jour même de la naissance d'Anastácia. Il a d'ailleurs décrit l'église locale comme un « petit édifice isolé bâti sur une plate-forme d'où l'on découvre un paysage très agréable ». Quelques jours plus tard, il passa la nuit avec un compagnon de voyage, le Russe Langsdorff, dans une maison au bord de la route. En s'endormant, il entendit dehors une sorte de mélodie. C'était un esclave brésilien qui récitait des passages des Évangiles à des Africains récemment arrivés<sup>17</sup>.

En conclusion, l'enfant esclave n'était sans doute pas vraiment isolé, car les esclaves avaient réussi à recréer, avec les moyens du bord, les conditions d'une vie communautaire et solidaire. Mais dans quelle mesure cela protégeait-il efficacement les enfants, surtout lorsque l'intensification du trafic négrier rendait les repères de plus en plus flous et la vie en communauté de plus en plus précaire? Et d'ailleurs, comment décider de ce qui était « supportable » ou non? Ce sont là des questions insolubles. Peut-être peut-on trouver certains éléments de réponse en observant le brassage de population des mégapoles brésiliennes d'aujourd'hui dont les rues sont remplies d'enfants, presque toujours à la peau très foncée.

### **Le dressage**

Mais les petits esclaves ne dépendaient pas seulement de la miséricorde de Dieu; c'était des forces très humaines (ou plutôt inhumaines à la réflexion) qui présidaient à leur destinée. Quand il décrit les opérations complexes du

15. Voir *Livro de Registro de Obitos de Escravos da Freguesia de Itambi (1717-1742)*, Archives diocésaines de Niterói. Les 189 tomes de ce registre ont été dépouillés par Carlos Engemann et Marcelo de Assis, que nous remercions ici.

16. Robert W. Sienes, « Malungu, Ngoma Vem! », *Revista USP*, 1991-1992, 12, *passim*.

17. Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1975, p. 36.

traitement de la canne à sucre — hachée, triturée, coupée en morceaux, broyée, malaxée et brûlée —, Antonil décrit aussi le calvaire des esclaves, parents et enfants. Eux aussi étaient battus, torturés, broyés et brisés. C'est ainsi qu'on dressait les petits esclaves<sup>18</sup>.

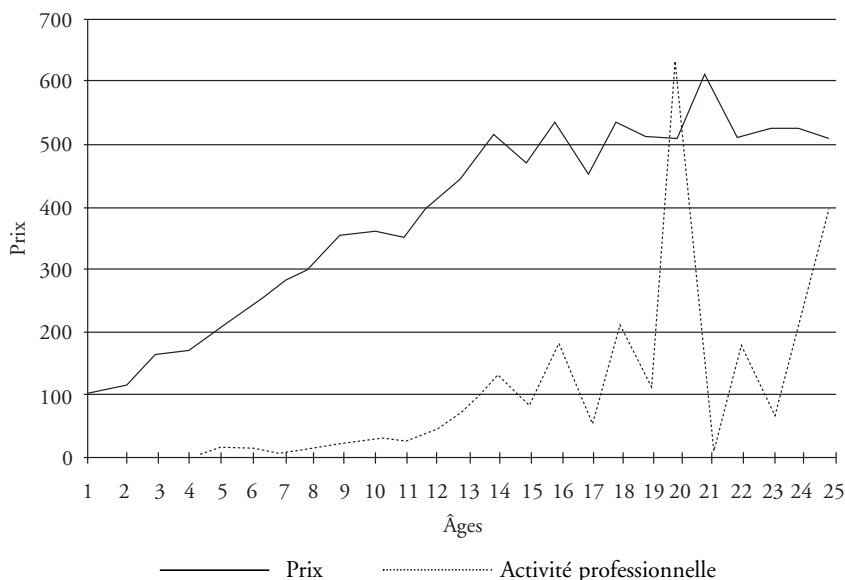
Vers douze ans, leur apprentissage touchait à sa fin. Les listes d'esclaves des inventaires après décès de 1790 à 1835 montrent que c'est à cet âge-là que les enfants des deux sexes étaient affublés d'un surnom en rapport avec leur profession : Chico Roça (coupeur de canne), João (pasteur), Ana Mucama (servante)<sup>19</sup>. Pour certains, la vie active avait commencé très tôt puisque le petit Gastão, par exemple, s'acquittait dès l'âge de quatre ans de menus travaux domestiques dans la ferme de José de Araújo Rangel. Cet enfant marchait à peine qu'il obéissait déjà à un maître. À huit ans, Manoel gardait le bétail de la baronne de Macaé dans sa propriété de Guaxindiba. Quant à Rosa, esclave de Josefa Maria Viana, elle se disait elle-même couturière à l'âge de onze ans. À quatorze ans, c'était déjà une adulte<sup>20</sup>.

Le prix marchand du petit esclave variait en fonction de ses aptitudes. Jusque vers quatre ans, l'achat d'un enfant était un pari risqué, compte tenu de la mortalité infantile. Mais à mesure que l'enfant commençait à se rendre utile, à laver, à repasser, à raccommoder les vêtements et les sandales, à travailler le bois, à garder le bétail ou à accomplir d'autres tâches quotidiennes, sa valeur marchande augmentait en fonction de ses nouvelles capacités. De quatre à onze ans, les jeux de l'enfance étaient peu à peu remplacés par le travail, qui accaparait la meilleure et la plus grande partie du temps, comme l'écrit Machado de Assis. Il s'agissait d'apprendre un métier et la condition d'esclave. La seule chose qu'on inculquait aux enfants, c'était travailler. C'est ainsi qu'entre les âges de quatre et sept ans, le prix d'un esclave augmentait d'environ 60 % pour doubler deux ans plus tard. À quatorze ans, la proportion des adolescents travailleurs spécialisés dans une occupation

18. André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1982, *passim*.

19. Voir les inventaires après décès des régions rurales de Rio de Janeiro ; 458 inventaires ont été dépouillés, dont 406 comportant 7 972 noms d'esclaves. Il s'agit de l'ensemble des inventaires disponibles aux Archives nationales entre 1790 et 1835. Toutes les pièces se terminant par les numéros 0, 1, 2, 5, 6 et 7 pour la période 1790-1830 ont été dépouillées. On a ensuite recensé les inventaires de 1831, 1832, 1834 et 1835. Les inventaires de 1790 ont été ajoutés à ceux de 1789, pour améliorer la représentativité statistique de l'échantillon.

20. Inventaire après décès de José de Araújo Rangel, 1820, Archives nationales ; Inventaire après décès de Leonarda Maria Velho da Silva, 1825, Archives nationales ; Inventaire après décès de Josefa Maria Viana, 1822, Archives nationales.



**Graphique 4. Évolution des prix et de l'activité professionnelle des esclaves en milieu rural à Rio de Janeiro, 1790-1835**

Échantillon de 3 050 esclaves pour les prix et, pour la profession, de 728 esclaves.  
 Source: Inventaires après décès, 1790-1835, Archives nationales (Rio de Janeiro).

quelconque était la même que celle des esclaves adultes. Les prix connaissaient les mêmes fluctuations, comme le montre le graphique 4<sup>21</sup>.

Le dressage de l'enfant se faisait également par des moyens répressifs. Si les châtiments spectaculaires et exemplaires étaient réservés aux adultes, les enfants connaissaient un quotidien fait de petites humiliations et de grands affronts. Certains petits esclaves étaient obligés par les enfants de leur maître de se mettre à quatre pattes pour leur servir de monture. Debret n'a pas peint ce tableau, mais il n'est pas difficile d'imaginer un enfant noir courbé sous le poids d'un petit maître. Le romancier Machado de Assis l'a dépeint dans ses livres où l'on voit l'esclave servir de monture et recevoir les

21. Kátia Mattoso, travaillant sur 897 esclaves de 178 listes d'inventaires après décès établis à Bahía entre 1860 et 1888, divise la période d'enfance des esclaves en deux âges distincts: la première de la naissance à sept ou huit ans, quand les petits esclaves «sont des gosses qui n'ont généralement aucune activité présentant un intérêt économique», la deuxième à partir de douze ans, quand les jeunes esclaves «cessent d'être des enfants pour entrer dans le monde des adultes mais en qualité d'apprentis ou de domestiques». Pour elle, le critère de passage est l'entrée obligatoire de l'esclave dans le monde du travail (voir «O filho da escrava», dans Mary del Priore, *História da criança no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1991, p. 76-97).

coups du maître<sup>22</sup>. Si Gilberto Freyre a sans doute eu raison, là encore, d'affirmer que les enfants libres étaient élevés à l'abri de toute contrariété, la vie des jeunes esclaves vivant dans l'entourage immédiat du maître devait être, elle, très difficile<sup>23</sup>. De son côté, le jeune maître, élevé à la même école de servitude, finissait par se convaincre de l'utilité des rebuffades et des humiliations. Les enfants qui ne vivaient pas en contact aussi étroit avec les maîtres ne connaissaient d'ailleurs pas pour autant un destin très différent. Sur eux, les sources sont plus laconiques, mais il n'est pas difficile d'imaginer les leçons qu'ils retiraient du spectacle quotidien des traitements infligés à leurs parents ou à leurs proches.

L'apprentissage du travail forcé se faisait souvent en famille. Tomé et Teresa Angola cultivaient la terre en compagnie de leur fils Philippe âgé de neuf ans. À six ans, Agostinho aidait à la plantation et participait à la cueillette avec ses parents, Miguel Benguela et Joana Rebolo. Alexandrina, âgée de onze ans, s'initiait au métier de couturière probablement sous l'œil attentif de sa mère, la nourrice Aurora Camundongo<sup>24</sup>. Mais pour d'autres enfants, la transition était beaucoup plus brutale.

Maria Graham a visité le Brésil entre 1821 et 1823. Elle justifie en ces termes sa mauvaise opinion des esclaves mulâtres élevés avec les enfants du maître: « Le mulâtre connaît une enfance dissipée jusqu'à ce qu'il soit assez robuste pour travailler ; dès lors, sans avoir eu aucune expérience préalable du travail, on attend de lui qu'il soit industriel ; alors qu'il a passé sa vie à festoyer et jouer avec les autres enfants dans des termes d'égalité familiale, on exige de lui l'obéissance<sup>25</sup>. » Ainsi donc, du moins aux yeux d'un observateur libre, devoir servir de monture aux futurs petits seigneurs de la plantation n'était pas une corvée mais plutôt un divertissement. Dans de telles conditions, le climat d'égalité familiale dans lequel le petit esclave était censé vivre avec ses maîtres était une notion très relative. De toute façon, celui-ci devait très rapidement comprendre qu'il ne s'agissait pas seulement d'un jeu mais que c'était précisément et littéralement ce que les hommes libres attendaient de lui<sup>26</sup>.

22. Voir par exemple, *Mémoires posthumes de Brás Cubas*, en diverses éditions.

23. Freyre, *op. cit.*, *passim*.

24. Inventaire après décès de Manoel da Rocha Vieira, 1800, Archives nationales ; Inventaire après décès de Lourenço de Souza, 1971, Archives nationales ; Inventaire après décès de João Guedes Pinto, 1817, Archives nationales.

25. Maria Graham, *Diário de uma viagem ao Brasil*. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1990, p. 346.

26. *Ibid.*, p. 335.

Debret prétend lui aussi que jusqu'à six ans les esclaves étaient élevés dans ce climat d'égalité familiale<sup>27</sup>; tout comme Graham, il estime que le fait de traiter les petits esclaves comme des membres de la famille finissait par les gâter pour l'esclavage et qu'on avait tort de leur laisser toute liberté de manger, boire et courir à leur guise. Décidément, ces deux Européens avaient du mal à comprendre ce qui se passait réellement dans la tête de ces petits esclaves. Comme s'il n'y avait pas mille façons de manger, boire, courir, etc. Il est vrai que ces deux auteurs cherchaient surtout à attirer l'attention sur l'influence de leur enfance sur le comportement des esclaves adultes qu'ils connaissaient. Tout mulâtre avait commencé par être un enfant d'esclave et cette expérience produisait un type d'adulte bien particulier. D'où leur certitude que le comportement de l'adulte permet aussi de deviner l'enfant qu'il a cessé d'être.

Les esclaves mulâtres formaient une catégorie à part. C'était la main-d'œuvre la plus qualifiée et, pour cette raison, certains maîtres les considéraient comme plus intelligents (ou moins abrutis) que les Africains. Henry Koster écrit par exemple: « On reconnaît généralement que les quarterons et mulâtres apprennent plus vite que les Africains. Cette faculté supérieure d'assimilation tient sans aucun doute au fait qu'ils sont familiarisés dès l'enfance avec le langage et les manières des maîtres<sup>28</sup>. » Un esclave mulâtre valait toujours plus cher qu'un esclave africain, même quand la fourchette des prix se resserrait en période d'arrivages massifs d'esclaves venus d'Afrique. Les mulâtres occupaient le sommet de la hiérarchie domestique. Vus de l'extérieur, les mulâtres et les Noirs africains étaient égaux dans la misère de leur condition servile. Mais en y regardant de plus près, on discerne mieux le poids de la croix que chacun portait, poids qui était souvent inégal<sup>29</sup>.

Le petit esclave mulâtre devenu adulte présentait un autre trait de caractère distinctif: la révolte. C'est pourquoi Koster dit préférer les esclaves africains: « Je pense que l'Africain, une fois adapté et sorti de son état primitif, est un aussi bon serviteur que le métis ou le mulâtre, et généralement plus fiable. Les autres, en effet, au lieu d'accepter avec humilité leur condition, rongent le frein de la servitude avec impatience. Le spectacle

27. Jean Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo, Itatiaia, Edusp, 1978, p. 195.

28. Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, 1978, p. 400.

29. Voir José Roberto Góes, *Escravos da Paciência*. Niterói, Dept. de História/UFF, 1998, chapitre 4.



quotidien de tant de leurs frères de race affranchis les incite à réclamer l'égalité et à se plaindre à tout moment de leur malheureuse captivité. La considération avec laquelle sont accueillies les personnes libres de race métisse tend à augmenter le mécontentement de leurs frères en esclavage. L'Africain n'éprouve pas ce sentiment parce qu'il est considéré par ses frères eux-mêmes comme un être inférieur et l'opinion publique les confond entre eux, si bien que l'esclave africain est persuadé que le mulâtre et lui-même n'ont rien en commun<sup>30</sup>. »

À l'inverse, affirmer que les Africains et les mulâtres possèdent en fait une origine commune n'est peut-être pas non plus très exact. Au fond, d'une certaine façon, le petit Gastão, par exemple, a-t-il eu une autre origine que lui-même? Devenu homme, il était peut-être l'un de ces métis ouvriers qualifiés dont parle Debret qui utilisait comme salut la formule consacrée entre esclaves : « *Deus te faça branco* » (Que Dieu te fasse blanc, c'est-à-dire que Dieu te rende libre et prospère comme les Blancs)<sup>31</sup>. Son enfance asservie marquait l'esclave métis à jamais. Bien que captif, il savait qu'il ne serait jamais complètement étranger à la société esclavagiste, comme l'étaient les Noirs importés d'Afrique. Le mulâtre occupait une place privilégiée dans la hiérarchie de la société esclavagiste qui n'empêchait toutefois pas le ressentiment, telle était la conséquence la plus visible de son enfance asservie.

Le petit esclave était un rouage du système, mais aussi l'enfant de ses parents esclaves. Nous touchons là un aspect infiniment plus difficile à cerner. De Serafino, dont nous avons parlé plus haut, nous savons tout juste qu'il fut enterré près d'une distillerie. C'est donc le lieu de travail et non le lieu de culte qui fut sa demeure dernière. Mais si les esclaves ont réussi à abattre, tordre, couper en morceaux, broyer et distiller le catholicisme pour réinventer un monde moins invivable, que penser de ce qu'ils ont pu faire avec les traditions culturelles spécifiques dont chacun était l'héritier. Aux enfants qu'ils mettaient au monde, ils transmettaient ce secret. Il n'est donc pas absurde d'imaginer qu'ils devenaient des adultes plus lucides et moins résignés que leurs parents. Certes, l'exemple de Serafino nous rappelle que nous savons bien peu de chose de l'enfance des esclaves. Mais il n'est pas interdit de penser que ses parents auraient su préparer à sa vie d'homme l'esclave rebelle qu'il serait sans doute devenu si cette tombe n'avait pas mis un point final à son enfance.

30. *Ibid.*, p. 400-401.

31. Debret, *op. cit.*, p. 162.

# Le projet espagnol de transfert en Afrique des esclaves affranchis cubains

Manuel Lucena Salmoral\*

Un curieux projet espagnol visant, au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à envoyer en Afrique les esclaves affranchis de Cuba nous révèle un aspect peu connu de la traite : le malaise des autorités espagnoles face au « mauvais exemple » donné par ceux-là aux autres esclaves dans l'île des Caraïbes. Problème singulier, mais certainement généralisable à toutes les sphères de ce siècle où l'on commence à supprimer la traite des Noirs tout en maintenant l'esclavage, étrange période durant laquelle les Noirs pris sur les vaisseaux négriers devaient être remis en liberté, aux côtés d'autres Noirs toujours esclaves parce que ayant eu simplement le malheur d'arriver quelques années plus tôt ou de naître en Amérique.

## Un nouvel accord contre la traite : le cas des esclaves affranchis

Bien que la Couronne espagnole ait, comme on le sait, officiellement et théoriquement aboli la traite négrière en 1820<sup>1</sup>, elle ne fit rien, on le sait

\* Université de Alcalá, Madrid (Espagne).

1. La Couronne espagnole signe avec l'Angleterre, en 1817, un traité d'abolition qui entrera en vigueur en 1820. Ramiro Guerra rappelle que Ferdinand a accepté la signature de ce traité en échange de l'engagement de la Grande-Bretagne « à ne pas prêter main-forte aux colonies rebelles » (*Historia de la nación cubana*, La Havane, Editorial Historia de la nación cubana, 1952, vol. III, p. 65), ce qui en dit long sur la moralité des signataires car aucun n'envisageait de donner suite à ce qui était promis : les Anglais n'avaient pas l'intention de renoncer à aider les colonies révoltées, ni les Espagnols de mettre fin à la traite. Selon l'article III du traité de 1817, le trafic des esclaves devait être aboli dans tous les territoires espagnols à compter du 30 mai 1820 : « À dater du trentième jour du mois de mai de l'année mille huit cent vingt, j'interdis également à tous mes vassaux, de la Péninsule comme d'Amérique, d'acheter des Nègres sur les côtes d'Afrique situées au sud de l'Équateur, sous

bien, pour respecter le traité d'abolition. Les « folles années vingt » de ce XIX<sup>e</sup> siècle virent la plus grande affluence d'esclaves à Cuba et à Porto Rico de toute l'histoire de ces îles. À partir de 1833 cependant, l'Angleterre commençant à poursuivre les vaisseaux négriers, la situation devient intenable. À la mort de Ferdinand VII, sa veuve Marie-Christine se tourne vers la Grande-Bretagne et s'empresse de signer avec Londres, le 28 juin 1835<sup>2</sup>, un second traité interdisant le trafic des esclaves. Il s'agit, selon les termes du prologue, d'un « nouvel accord » destiné à renforcer les moyens de supprimer la traite « dans l'esprit » du traité du 23 septembre 1817, mais on ne précise pas pourquoi celui-ci devait être renforcé. Le nouveau traité est signé par les plénipotentiaires Francisco de Paula Martínez de la Rosa et George Villiers, ambassadeur d'Angleterre. Il comprend quinze articles et trois annexes qui complètent le précédent traité. L'article premier déclare « à nouveau totalement et définitivement aboli par l'Espagne dans toutes les parties du monde le commerce des esclaves ». L'article 2 fixe un moratoire de deux mois pour que cesse le trafic illégal. Les articles suivants définissent les peines encourues par les capitaines, les seconds et les équipages des négriers, l'obligation d'enregistrement, les indemnisations, la création de tribunaux de justice mixtes, le droit de contrôler les marchands suspects, etc.

Ces nouvelles dispositions laissent à penser que la traite avait empiré au point que les esclaves étaient dissimulés dans des cachettes immondes pour ne pas être découverts. Étaient considérés comme suspects, par exemple, le fait qu'un navire négrier ait des écoutilles garnies de filets et ouvertes, la présence de séparations ou de divisions trop nombreuses dans la cale ou sur le pont, de faux planchers formant un second pont ou un entrepont, de chaînes, de fers et de manilles, d'eau en quantité excessive pour l'équipage, de chaudrons à soupe en trop grand nombre ou de réserves disproportionnées de riz, de farine de manioc ou de maïs. Autrement dit, les navires négriers de cette époque entassaient leur chargement humain de manière abjecte et emportaient un minimum d'eau et de vivres. La traversée se faisait, pour ces esclaves, dans des conditions encore plus atroces qu'à l'époque où la traite était légale.

[suite de la note 1] peine des sanctions imposées à l'article premier du présent brevet du Roi ; un délai de cinq mois est octroyé pour achever leur route aux vaisseaux armés avant ladite date du trente mai mille huit cent vingt, à laquelle le commerce des Nègres doit entièrement cesser sur toutes mes terres tant d'Espagne que d'Amérique » (Bibliothèque nationale, ms. De América, 19509, folio 284-287 [imprimé]).

2. Alejandro del Cantillo, *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio*, Madrid, Imprenta de Alegría y Charlain, 1843, p. 857-867.

Les trois annexes du nouveau traité contiennent respectivement des « Instructions à l'usage des navires des escadres royales d'Angleterre et d'Espagne pour empêcher le trafic des esclaves », un « Règlement des tribunaux de justice mixtes devant siéger sur la côte africaine et dans l'une des possessions de S.M.C. » et un « Règlement pour le bon traitement des Nègres émancipés ».

L'application de ce nouveau traité souleva le problème des esclaves émancipés, une nouvelle classe d'affranchis propre au XIX<sup>e</sup> siècle. Il en existait bien entendu depuis la signature du premier traité, mais en nombre insuffisant pour créer des difficultés. On en entend parler pour la première fois en décembre 1824, lorsque le brigantin *El Relámpago*, appréhendé avec cent cinquante esclaves à bord, les relâche, avec le certificat requis, dans un hameau près de La Havane afin qu'ils ne se mêlent pas aux autres Noirs. Entre cette date et 1834, cinq mille six cent cinquante-trois autres esclaves illégaux sont ainsi capturés et déclarés officiellement affranchis<sup>3</sup>. La première réaction des autorités havanaises (municipalité et intendance) est de les renvoyer de Cuba, y compris vers l'Espagne et même l'Afrique, car on ne sait pas quoi en faire. Il est question d'amender l'article VII du traité de 1817. On négocie leur départ pour la Sierra Leone et la Trinité. Cette dernière en accueille de petits contingents, y compris aux frais de la Couronne.

Le vrai problème ne vient pas des cinq mille huit cent trois esclaves affranchis arrivés à Cuba jusqu'en 1834 mais de ceux qui vont y « naître » ensuite en vertu du nouveau traité de 1835, auquel on a provisoirement annexé un « Règlement pour le bon traitement des Nègres émancipés ». Des huit articles de ce règlement, le plus important est le quatrième, stipulant que si le navire négrier est appréhendé par un croiseur espagnol, les esclaves transportés à bord seront livrés aux autorités espagnoles disposant de tribunaux mixtes ; le gouvernement de l'Espagne est alors tenu de les traiter conformément « aux règles dernièrement promulguées à La Havane et actuellement en vigueur sur le traitement à accorder aux affranchis ainsi qu'à celles qui pourront ultérieurement être adoptées, lesquelles se donnent et devront toujours se donner pour utile objet de défendre et assurer de façon franche et loyale la conservation de la liberté acquise par les Nègres émancipés, leur bon traitement, leur connaissance des dogmes de la religion

3. En 1824 arrivent les 150 esclaves mentionnés, puis 658 autres en 1826, 1 014 en 1828, 878 en 1829, 292 en 1830, 966 en 1832, 1 290 en 1833 et 555 en 1834. Inés Roldán de Montaud, « Origen, evolución y supresión del grupo de negros "emancipados" en Cuba (1817-1870) », *Revista de Indias* (Madrid), 1982, n° 169-170, note 19, p. 567.

chrétienne et de la morale, leur civilisation et instruction dans les arts mécaniques, afin que lesdits Nègres émancipés puissent vivre par eux-mêmes comme artisans, ouvriers ou domestiques».

Les autres articles de ce règlement stipulent que les esclaves affranchis devront être bien traités (article premier); que les esclaves trouvés sur un navire négrier seront remis au gouvernement auquel appartient le croiseur qui a arraisonné le vaisseau (article 2); que si le croiseur est anglais, ces esclaves seront soumis au régime applicable aux Nègres émancipés (article 3); que le secrétariat du capitaine général ou du gouverneur de la possession de la reine d'Espagne où se trouve le tribunal mixte tiendra un registre de tous les Nègres émancipés et des navires sur lesquels ils ont été pris (article 5); que le gouverneur ou le capitaine général du lieu où se trouve le tribunal mixte devra remettre à ce dernier un «état général» semestriel des esclaves affranchis où figureront «les décès, l'amélioration de leur condition et les progrès accomplis dans leur enseignement tant religieux et moral que pratique» (article 6); que les couronnes anglaise et espagnole rechercheront de nouveaux moyens efficaces pour améliorer le sort des esclaves affranchis (article 7); enfin, que ce règlement fait partie intégrante en tant qu'annexe du traité signé (article 8)<sup>4</sup>.

### **Apprendre à l'affranchi à être libre**

Le second traité d'abolition contient cette assertion singulière qu'il faut apprendre à l'esclave affranchi à être un homme libre. Cruelle ironie si l'on songe qu'il était en théorie un Africain libre, chassé au collet et emmené sur un bateau à Cuba. Son existence de servitude pouvait se résumer à une traversée. Qu'importe, il fallait le rééduquer pour qu'il devienne libre. À cet effet, il était remis à une personne ou à une corporation chargée de lui «enseigner» la liberté (pour être esclave, nul enseignement n'était nécessaire). L'affranchi payait cet enseignement en travaillant: cinq ans pour un adulte et sept ans pour un mineur ou la mère d'un enfant inapte au travail. Ce délai pouvait être prolongé de trois ans si nécessaire (c'est-à-dire presque toujours). À l'issue de cette période, les affranchis étaient prêts à s'intégrer en qualité d'hommes libres à la société dans laquelle ils vivaient.

Sans entrer dans la question de l'apprentissage de la liberté, «travail» que nous ne souhaitons pas approfondir, il est évident que cette période «d'essai» permettait de profiter d'un travail qui différerait peu, et de moins en moins, de celui fourni par les esclaves. L'accès des affranchis à la

4. Cantillo, *op. cit.*, p. 857-867.

liberté totale fut du reste verrouillé par les autorités espagnoles, qui ne pouvaient ouvrir pareille brèche dans le système esclavagiste<sup>5</sup>. Pour se libérer des problèmes moraux, elles se disaient sans doute que les affranchis seraient peu nombreux puisque les Espagnols n'avaient pas de croiseurs attachés à la poursuite des navires négriers et que les Noirs capturés par les croiseurs anglais seraient, en vertu du traité de 1835, emmenés en territoire anglais. Mais il y avait aussi les esclaves découverts au moment de débarquer et ceux-ci, en assez grand nombre, vinrent grossir la proportion d'affranchis des colonies espagnoles.

La situation de ces affranchis empira avec l'arrivée, en 1834, du capitaine général Tacón. Sous prétexte d'écarter le risque d'insurrection représenté par leur présence à La Havane, il entreprit de les attribuer à des propriétaires terriens. Travaillant dans les caféières et les sucreries, ils furent alors assimilés aux esclaves. De fait, ils étaient peu ou prou «vendus» puisque leur placement était rémunéré; la transaction était parfois camouflée sous un «don» du propriétaire pour des travaux publics, don variant de 6 à 9 onces au début, puis fixé à 7 onces pour un mâle et à 5 pour une femme ou une fille tous les deux ans.

En tout état de cause, les autorités insulaires ne devaient pas faire preuve, dans la lutte contre la traite illégale, d'un zèle exemplaire, puisqu'un ordre écrit de la reine d'Espagne enjoignait, le 2 novembre 1838, le gouverneur de Cuba d'y mettre fin<sup>6</sup>. La reine lui conseillait de «consacrer tous ses soins à prendre les mesures propres à empêcher cette funeste contrebande, de sorte que les autorités locales poursuivent par la force ceux qui s'y livrent et les traduisent devant les tribunaux compétents, pour leur châtement exemplaire<sup>7</sup>».

### **Plutôt esclave qu'affranchi**

Les conditions de vie et de travail des affranchis étaient, on le verra, pires que celles des esclaves lorsque fut promulgué, en 1855, le règlement relatif aux esclaves émancipés destiné à veiller sur cette nouvelle catégorie de main-d'œuvre.

Témoignant d'un souci croissant pour la situation effroyable des affranchis, le président du Conseil des ministres déclara, en cette année

5. Roldán de Montaud, *op. cit.*, p. 595-597.

6. José María Zamora y Coronado, *Biblioteca de legislación ultramarina*, Madrid, Imprenta de Alegría y Charlain, 1844-46, t. III, p. 127-128.

7. *Ibid.*

1855, au Conseil d'outre-mer : « Entre la vie de l'esclave et celle de l'affranchi, il n'y a guère, si l'on y regarde de près, de différence notable : ils sont employés aux mêmes travaux, s'habillent et se nourrissent de même, servent les mêmes maîtres, et reçoivent les mêmes corrections. L'affranchi n'a sur l'esclave aucun avantage connu, si son placement ne doit pas avoir de terme. L'esclave peut au contraire gagner sa liberté en amassant un pécule suffisant pour racheter son prix de vente, ou par le legs ou la volonté de son propriétaire, moyens d'améliorer son état que ne possède pas l'affranchi [...]. Nous devons confesser que la classe des affranchis n'est rien de plus qu'un complément de celle des esclaves, sans autre différence que d'être la propriété du gouvernement de l'île<sup>8</sup>. »

Il semble même que certains affranchis aient proposé d'acheter leur liberté à l'instar des esclaves, ce qui leur fut refusé. Les Nègres émancipés étaient devenus des esclaves du gouvernement, sans droit au rachat ou à la libéralité de leur maître à laquelle avaient droit les esclaves communs.

En 1855, plusieurs ordonnances royales se penchent sur le sort des affranchis, réglementant la période au cours de laquelle ils devaient être rééduqués, recevoir de leurs maîtres dorénavant nommés « patrons » de précieuses leçons de coexistence en liberté, que cette main-d'œuvre « inférieure » payait à prix d'or avec son travail. Promulguées le 6 août 1855 pour les deux îles<sup>9</sup>, elles comportent quatre chapitres traitant des dispositions générales applicables, des placements, de la junte protectrice et du « dépôt » des affranchis. Les trois derniers chapitres présentent pour notre étude un moindre intérêt mais le premier, esquissant à travers ses huit articles la figure de l'esclave émancipé, mérite que nous nous y arrêtions.

L'article premier des ordonnances déclarait libres tous les esclaves introduits dans l'île à dater du traité du 28 juin 1835, et l'article suivant faisait du capitaine général de chaque île le protecteur et le patron de droit de ces esclaves émancipés. En vertu de l'article 3, ces derniers demeuraient durant cinq ans à compter de leur émancipation sous l'autorité du gouvernement insulaire. À l'expiration de ce délai, les affranchis devenaient des colons libres, soumis aux dispositions de l'ordonnance relative aux colons.

8. Rapport figurant à l'Archivo histórico nacional de Madrid, repris par Roldán de Montaud, *op. cit.*, p. 577.

9. D. Joaquín Rodríguez San Pedro, *Legislación ultramarina, concordada y anotada por...*, avec la collaboration d'Antonio Fernández Chorot, Eduardo et Arturo Piera et Manuel González Junguitu, Madrid, Imprenta de los señores Viota, Cubas y Vicente, 1865-1869, t. II, p. 601-604.

Ils pouvaient même quitter l'île s'ils le souhaitaient, les colons leur offraient les moyens de changer de destination.

L'article 4 autorisait le gouverneur et le capitaine général de l'île à placer les affranchis chez les personnes ou les corporations de leur choix, l'article 5 imposant à celles-ci d'instruire les affranchis qui leur étaient attribués dans la religion catholique et d'assurer leur baptême. En ce qui concerne les conditions de travail (horaires et mesures disciplinaires), les affranchis étaient assujettis à l'ordonnance générale sur les colons. L'article 6 précisait que les enfants des affranchis placés l'étaient avec leurs parents jusqu'à l'âge de quinze ans et que ceux nés après l'émancipation de leurs parents restaient également à leur charge, quoique n'ayant pas le statut de colons.

L'article 7 instituait un registre des esclaves émancipés (semblable à celui adopté pour les esclaves) tenu au secrétariat du gouverneur général de l'île, où devaient figurer le nom d'origine de l'affranchi, les noms qui lui avaient été imposés, son âge (réel ou apparent), son signalement général et ses signes particuliers, ainsi que tout autre renseignement permettant de l'identifier. Enfin, le huitième article autorisait le gouvernement à disposer des sommes exigées des tributaires pour les affranchis placés chez eux, un tiers de ces sommes étant décompté à ceux qui étaient placés en tant que colons. Les fonds tirés du placement d'esclaves émancipés étaient destinés aux affranchis eux-mêmes et à des institutions de bienfaisance recueillant ceux d'entre eux qui étaient infirmes ou rendus inaptes au travail par l'âge ou la maladie<sup>10</sup>.

L'année suivante, en 1856, on accorda aux affranchis le même « privilège » qu'aux esclaves, celui d'être défendus par les syndics municipaux dans les jugements de conciliation et les procédures orales et par les procureurs et le procureur général de Sa Majesté dans les procédures écrites auprès des juges et tribunaux ordinaires. En réalité, le statut des affranchis semble avoir été inférieur à celui des esclaves. Cette situation était aggravée par le mépris dans lequel les tenaient non seulement ces derniers, parce qu'ils étaient « théoriquement » libres, mais aussi les libres qui les considéraient comme de véritables esclaves.

10. *Ibid.*



## Les abus

Les esclaves affranchis étaient victimes de toute sorte d'abus :

- ils étaient exploités au maximum puisqu'ils n'appartenaient pas en propre à leur attributaire mais à l'État qui les lui avait confiés en dépôt et à qui il devait les rendre à échéance après en avoir tiré tout le profit possible ;
- leurs enfants étaient réduits en esclavage ;
- fréquemment, ils étaient substitués à des esclaves morts, dont ils occupaient la place et portaient même le nom, apparaissant officiellement alors comme décédés (situation à laquelle l'affranchi consentait souvent, préférant passer pour esclave) ;
- enfin, ils pouvaient être attribués à des personnes imaginaires afin de dissimuler le fait qu'ils étaient confiés à des parents ou à des amis des autorités.

Il est difficile de chiffrer la population représentée par ces esclaves émancipés, car les autorités espagnoles n'ont pas respecté leur engagement, aux termes du traité de 1835, d'envoyer chaque année un état qualitatif et quantitatif de ceux-ci. Elles ont en outre cherché à saper les efforts britanniques pour octroyer la vraie liberté à ceux qui avaient dépassé le terme de leur période « d'apprentissage ». En 1841, il y avait à Cuba quatre mille quatre cent quatre-vingt-deux affranchis, dont le taux de mortalité se situait autour de 5 ou 6 %, c'est-à-dire au même niveau que celui des esclaves. Beaucoup d'autres affranchis arrivèrent après cette date et furent sporadiquement libérés pour avoir achevé leur temps de placement (Valdés accorda la liberté à mille trois cents d'entre eux). Fin 1857, ils étaient quatre mille cent quatre et le recensement de 1861 en dénombra six mille six cent cinquante.

Selon Roldán de Montaud, entre 1824 et 1868, année où fut saisi le dernier chargement d'esclaves déclarés émancipés, le nombre total d'affranchis a atteint vingt-six mille vingt-six<sup>11</sup>, chiffre qu'Aymes ramène à vingt-cinq mille six cents.

## Le projet de transfert en Afrique

Dans les années 1860, les affranchis firent l'objet d'un projet de la Couronne espagnole visant à les transférer à l'île de Fernando Poo. On sait très peu de chose de ce projet, dont il existe néanmoins des témoignages intéressants. Ainsi, le 7 mars 1860, il est demandé au capitaine général de Cuba d'envoyer deux cents de ses affranchis travailler à des ouvrages en

11. Roldán de Montaud, *op. cit.*, p. 559-641.

cours sur cette île et pour lesquels l'on manque de main-d'œuvre<sup>12</sup>. Le capitaine général répond au gouvernement par une lettre en date du 12 mai de la même année, dans laquelle il formule certaines objections dont nous ignorons la teneur; le 5 avril 1861<sup>13</sup>, la reine réitère sa demande et insiste pour qu'il exécute ses ordres «sans préjudice de ce qui y est déclaré», en acceptant que les affranchis soient choisis parmi ceux employés aux travaux publics cubains. Elle rappelle les «excellentes» conditions qui leur sont offertes, transport, salaire et nourriture étant assurés par le gouvernement. Pour finir, elle ajoute que le petit nombre d'affranchis demandé ne portera aucun préjudice aux travaux réalisés à Cuba et qu'en outre, «ceux-ci doivent rapidement obtenir leur liberté [à l'issue de leur placement], aggravant le mal dont sont toujours cause les Noirs libres<sup>14</sup>», soit ceux ayant obtenu leur liberté après avoir été placés.

En dépit de tous ces «avantages», il semble que les affranchis cubains ne soient pas allés à Fernando Poo (du fait probablement des autorités cubaines elles-mêmes). Le 26 octobre 1861, la Couronne espagnole envoya un autre ordre écrit autorisant le départ de soixante affranchis entrés comme soldats dans la compagnie de La Havane, grâce à quoi le premier contingent d'affranchis cubains put être envoyé en Afrique. Pour Germán de Granda, aucun ne s'y rendit et le projet fut définitivement abandonné<sup>15</sup>. Pourtant, il semble que certains partirent pour rejoindre la compagnie de Fernando Poo; le 21 mars 1862, une nouvelle autorisation était donnée pour combler les pertes de Noirs enrôlés dans cette compagnie avec des affranchis cubains<sup>16</sup>.

À nouveau, la Couronne espagnole demande deux cents affranchis de Cuba pour l'île africaine. Ceux-ci arrivent à Fernando Poo le 7 août 1862 à bord du *Ferrol*, comme le démontre Germán Granda<sup>17</sup>. Quinze d'entre eux se marieront même. La Couronne espagnole ne l'apprend sans doute pas, car elle redemande deux cents affranchis les 6 et 26 novembre 1862. Parmi ceux-ci doivent se trouver trois maîtres, cinq compagnons et huit apprentis

12. Sur la vie des esclaves du roi sur les fortifications cubaines, voir l'article de Francisco Pérez Guzmán, «Modo de vida en las fortificaciones de Cuba: siglo XVIII», *Anuario de estudios americanos* (Séville), 1990, vol. XLVII, p. 241-257.

13. Rodríguez San Pedro, *op. cit.*, t. II, p. 611-612.

14. *Ibid.*, p. 610.

15. Germán Granda, «Negros emancipados cubanos en Fernando Poo», *Revista de Indias* (Madrid), 1984, n° 174, p. 559-566.

16. Rodríguez San Pedro, *op. cit.*, t. II, p. 611-612.

17. Germán Granda, *op. cit.*, p. 563.

charpentiers, deux maîtres et deux compagnons maçons, six forgerons, cinq ferblantiers et verriers et cinq tuiliers.

Nous ne comprenons pas pourquoi les autorités de Madrid ne furent pas informées de l'arrivée de ce nouveau contingent cubain. Quoi qu'il en soit, la Couronne écrit le 27 juin 1863 au capitaine général de Cuba : « Il ne semble pas en ce ministère que vous ayez répondu à nos ordres, bien qu'il soit à supposer que vous aurez pris les mesures nécessaires pour les observer, et que les résultats ne se feront pas attendre. » L'ordre est réitéré, accompagné de copies de diverses notes du gouverneur de Fernando Poo dans lesquelles il se plaint de manquer de bras du fait de « la mortalité des travailleurs blancs envoyés pour peupler l'île au début de la colonisation<sup>18</sup> ». Le gouverneur conseillait que les affranchis soient *bozales* (c'est-à-dire juste arrivés d'Afrique) et viennent avec leurs contremaîtres. Il est recommandé en outre au capitaine général de faire valoir les avantages importants liés à leur transfert, tels que « le paiement de leur salaire, en main propre, chaque semaine, à raison d'un billon par jour, plus la nourriture, et le reste à la fin de leur engagement, de sorte qu'ils puissent avec cette somme acheter une maison et des outils de travail pour les terres qui leur seront données de façon précise et incontestable à l'échéance de ladite période, à savoir cinq années au terme desquelles ils jouiront des bienfaits de la liberté, de la famille et de la propriété ». Enfin, le capitaine général est encouragé à envoyer, parmi les deux cents affranchis, des femmes « afin qu'aient lieu les mariages qui seront permis, comme cela a été fait avec succès lors de la première expédition », mais « le moins de fillettes possible, sauf celles des femmes qui font partie de cette expédition, car elles ne doivent en aucun cas être séparées de leurs parents<sup>19</sup> ». Le capitaine général de Cuba eut du mal à trouver des volontaires et dut faire appel à de très jeunes filles et à des soldats de la compagnie de La Havane. Granda dit n'avoir pas trouvé de renseignements ultérieurs sur l'émigration d'affranchis cubains à Fernando Poo (à l'exception d'un cas politique) ; il suppose qu'ils se sont fondus par le biais des alliances matrimoniales dans la minorité urbaine de cette île, anglophone et pour l'essentiel originaire de Sierra Leone. Le dernier contingent cubain parti pour les îles guinéennes aurait été constitué d'exilés politiques et aurait été postérieur aux années 1866-1869.

L'épisode de l'envoi d'affranchis à Fernando Poo atteste que, jusqu'à la fin, les autorités espagnoles ont persisté dans l'idée que ceux-ci représen-

18. Rodríguez San Pedro, *op. cit.*, t. II, p. 612-613.

19. *Ibid.*

taient pour Cuba un danger en raison du « mauvais exemple » qu'ils donnaient aux autres esclaves, et que ce danger pouvait être conjuré par leur transfert en Afrique, où ils pourraient en outre être employés à la difficile colonisation des îles guinéennes. En fin de compte, soit les esclaves affranchis de Cuba (de même, probablement, que ceux de Porto Rico) avaient perdu l'envie de rentrer en Afrique et préféraient rester vivre en Amérique, soit les autorités cubaines n'étaient pas disposées à voir s'en aller leur main-d'œuvre.

Les affranchis des îles antillaises continuèrent de travailler comme des esclaves jusqu'à la promulgation, le 4 juillet 1870, de la loi Moret ordonnant de libérer tous les enfants d'esclaves et tous les affranchis : « Tous les esclaves appartenant pour une raison ou une autre à l'État sont déclarés libres. De même, quiconque se trouve sous la protection de l'État à titre d'affranchi jouira du plein exercice des droits des hommes nés libres » (article 5)<sup>20</sup>.

Le 7 octobre de la même année, les deux mille trente-trois affranchis capturés entre 1855 et 1858 furent déclarés libres ; le 27 octobre, ce fut le tour des deux mille quatre cent cinquante-neuf affranchis pris en 1858 et en 1859 et durant une partie de l'année 1860 puis, en décembre, celui des affranchis pris en 1862 et des soixante-six derniers esclaves affranchis existants. On ne connaît pas le nombre exact d'affranchis libérés puisqu'ils l'ont été en même temps que les esclaves du gouvernement ; toutefois, Manzano évalue ce nombre à neuf mille. Voyant enfin le terme de leur odieuse condition, ils allaient être exploités en tant qu'hommes libres. Le mot « émancipé » avait désormais un autre sens : celui d'esclave libéré.

20. Archivo histórico nacional (Madrid), Ultramar, 5111/20.