

## LE SPECTRE DE L'ESCLAVAGE

L'esclave, ou l'ancien esclave, est un acteur quasiment invisible dans le paysage africain contemporain, un impensé en quelque sorte de la recherche en sciences sociales. Il importe de le rendre visible car la présence dans de très nombreuses sociétés d'importantes communautés d'anciens esclaves — parfois majoritaires dans l'espace national, comme en Mauritanie — est une donnée fondamentale. Cette réflexion sur la réappropriation de l'histoire « par le bas » sera d'abord une tentative d'entendre, dans le contexte novateur des processus démocratiques à l'œuvre en Afrique, la parole des acteurs oubliés, silencieux ou contraints au silence, et d'élucider les oppressions qui les maintenaient jusqu'alors sans voix<sup>1</sup>. Chemin faisant, on constatera que l'articulation des sociétés africaines à l'économie mondiale n'exclut pas la pérennité, par le biais d'aménagements multiples, de formes de dépendance précapitalistes en principe étrangères à la logique du développement capitaliste.

A dire vrai, il s'agit aussi de répondre au paradoxe suivant : alors que dès le début du xx<sup>e</sup> siècle les pouvoirs coloniaux se préva-

---

1. Sur l'usage public du passé (selon la formule proposée par Jürgen Habermas au moment de la querelle des historiens allemands sur la signification du nazisme dans leur expérience nationale), voir François Hartog & Jacques Revel, « Note de conjoncture historiographique », in F. Hartog & J. Revel (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001, pp. 13-24.

laient de l'abolition de l'esclavage et de l'éradication des multiples rapports de dépendance, pourquoi, un siècle plus tard, des catégories comme celles de maître et d'esclave résistent-elles toujours à l'acte juridique et politique que représente la suppression de l'esclavage ? En quoi les stigmates attachés aux caractères sociaux permettent-ils de reproduire les inégalités sociales, même là où la législation formelle les a abolies ? Pourquoi ni la période coloniale ni le temps des indépendances n'ont-ils suffi à dissoudre tous les effets de l'esclavage et à transformer le statut social des anciens esclaves, puisque des incapacités sociales irréductibles manifestent toujours leur infériorité statutaire dans différents domaines ? Bref, à quoi tient la pérennité de l'empreinte servile alors même que les conditions socio-économiques qui avaient produit l'esclavage ont progressivement disparu ?

#### CONSTRUCTION DE LA CITOYENNETÉ ET IDIOMES ANTÉRIEURS

Dans un contexte africain marqué depuis une décennie par les conférences nationales souveraines, les débats sur l'avènement d'un ordre démocratique, la bonne gouvernance et la décentralisation, on peut repérer dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest les figures toujours présentes de l'esclavage canonique ou de la dépendance, leurs séquelles, ou leur résurgence sous diverses variantes, la persistance de phénomènes insidieux d'assujettissement ou d'agissements discriminatoires, souvent sous des formes inédites, à l'égard des groupes sociaux d'origine servile. De fait, des représentations stéréotypées alimentent une forme de racisme ordinaire à l'égard de l'ancien esclave ou de ses descendants ; des hiérarchies viciées et sophistiquées perdurent, des identités s'héritent d'une génération à l'autre et, malgré l'affranchissement — souvent depuis longtemps prononcé —, des subordinations ou des allégeances sociales se transmettent à la descendance et servent toujours de cadre à la régulation, désormais de plus en plus conflictuelle, des rapports sociaux<sup>2</sup>.

2. Voir à ce sujet le numéro spécial du *Journal des Africanistes*, n° 70 (1-2), 2000, R. Botte (dir.), « L'Ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale ».

Plusieurs sociétés semblent d'ailleurs totalement incapables de réformer leurs vues traditionnelles en y intégrant des valeurs sociales nouvelles. Cela se traduit principalement par la cristallisation de certaines pratiques dont le mariage endogame est la plus universelle. Dans ce système d'« apartheid social » les échanges matrimoniaux obéissent toujours aux mêmes prescriptions, dans une recomposition perpétuelle du lien social : union isogamique exclusive, stigmatisation de l'hétérogamie. C'est que la rémanence du stigmate est fondée sur le préjugé biologique — l'enquête matrimoniale préalable au mariage vise avant tout à éviter le mélange des sangs — selon lequel l'individu reçoit de ses ascendants les caractères qui le discriminent et qu'il transmet à son tour à ses descendants. Et puisque la construction des identités relève d'une rhétorique du sang et de la filiation, à travers le refus de se mélanger, c'est moins l'accès aux femmes qui est sanctionné que l'ouverture possible vers un nouveau statut : ce *jus sanguinis* permet de reproduire les inégalités de naissance et interdit leur remise en cause. D'où, pour les descendants d'esclaves, la difficulté insurmontable à dépasser leur « mort sociale originelle » (Claude Meillassoux) et à se faire reconnaître comme personne à part entière. La question décisive finalement est celle du statut de l'individu : une rédemption est-elle possible ? Pour les descendants d'esclaves existe-t-il ou non la possibilité de sortir de leur état ou sont-ils condamnés à le transmettre continûment ?

Or si la figure de l'esclave, ou ses avatars, contrarie de manière dérangeante, voire obscène, une certaine image de la modernité africaine, elle est simultanément l'expression des turbulences, des mouvements protestataires et des recompositions identitaires qui ébranlent partout les vieilles sociétés archétypales : en différents pays se créent des organisations qui dénoncent les pratiques dissimulées de travail contraint et les humiliations de toutes sortes subies par nombre de groupes d'origine servile comme autant d'obstacles au processus démocratique et à la citoyenneté. Le précurseur de ces luttes est sans conteste le PASDEM (Parti des déshérités de Madagascar), fondé le 27 juin 1946 par des descendants d'esclaves, qui anticipe sur les processus démocratiques actuels où l'on voit des courants similaires dessiner de nouvelles légitimités sociales, tisser des dynamiques institutionnelles sans précédent, renverser ou tenter de renverser ce qui auparavant les stigmatisait à travers des procédures spectaculaires et conflictuelles. Cet essai de redéfinition des

espaces publics, ce retournement de valeurs et ce rejet du discrédit se traduisent par l'apparition de groupes spécifiques — partis politiques (Mauritanie, Madagascar, Mali), ONG de défense des droits de l'homme (Timidria au Niger, SOS-esclaves en Mauritanie), associations culturelles (y compris en France au sein des travailleurs immigrés originaires de la vallée du fleuve Sénégal) — ou de contestations plus informelles : boycott électoral des anciens maîtres qui n'expriment pas de repentance (Guinée), démantèlement du bloc du pouvoir régional (Cameroun), etc.

Ces nouveaux acteurs se fixent comme objectif explicite de lutter contre les inégalités économiques (notamment pour l'accès à la terre et au travail salarié) et politiques, contre la violence sociale et la marginalisation civile. Quels que soient les succès, les revers ou les reflux de ces manifestations visant à la conquête d'un espace propre de liberté, leur émergence sur les scènes nationales — à l'occasion principalement des processus démocratiques enclenchés au début des années 1990 — pose en définitive un débat résolument subversif : comment concilier l'exigence fondamentale de la citoyenneté et la pérennité de logiques sociales antérieures ? Comment, pour les hommes et les femmes d'origine servile qui occupent aujourd'hui des fonctions administratives et politiques, rendre compatible l'ancienne position d'impuissance avec l'autorité légitimée par l'exercice d'un emploi public ?

Trois exemples, pris dans des conjonctures différentes, permettent de mettre en évidence l'émergence de ces revendications collectives portées au sein d'associations où les anciens groupes serviles, traditionnellement dépossédés de la capacité de s'exprimer, s'affirment désormais en tant qu'acteurs de leur propre histoire.

En Mauritanie, le mouvement El Hor (« L'homme libre » en arabe) se veut un instrument de libération des anciens esclaves (ou *Harâtîn*, sing. *Hartâni*) et des rapports de dépendance qui les lient à leurs anciens maîtres. Fondé clandestinement le 5 mars 1978, El Hor est directement issu des effets de la sécheresse — exode rural et sédentarisation massive — et des conséquences de la guerre menée contre le Front Polisario au Sahara occidental. L'augmentation considérable des effectifs militaires — l'armée passe de 3000 à 20000 hommes entre 1974 et 1978 — s'effectue en puisant parmi la masse des désœuvrés jetés en ville par les calamités. Dans l'armée, les Harâtîn conquièrent une égalité de traitement avec les soldats d'origine libre. En 1979, une fois démobilisés,

nombre d'entre eux désormais sans maîtres, sans troupeau et, surtout, sans terre rejoignent le mouvement. Celui-ci se fixe comme objectif de combattre les inégalités économiques et sociales (à propos de la propriété foncière, du travail servile, de l'accès à l'éducation et aux soins, etc.), les inégalités politiques et la marginalisation civile (un Harâtîni est considéré comme un « appendice » du maître), ainsi que les inégalités religieuses et judiciaires (en matière d'héritage, de propriété, de capacité juridique, etc.) puisque les deux domaines, régis par l'islam, se confondent largement. De fait, l'abolition de 1981, implicite en droit moderne, prise après consultation des ulémas, ne dit rien de ses fondements juridiques en droit musulman. Elle conduit à ce paradoxe : les esclaves les plus aliénés refusent toujours de se considérer comme libres car ils continuent de croire que leur salut dans l'au-delà et leur accès au paradis dépendraient de l'obéissance au maître ; celui qui quitterait ce dernier serait damné. Simultanément faut-il voir, dans la percée spectaculaire du néo-fondamentalisme auprès des couches populaires les plus déshéritées constituées de la masse des Harâtîni, les effets de leur désaffection à l'égard d'une autorité religieuse officielle au service des maîtres ?

Quoi qu'il en soit, la contestation des Harâtîni, leurs campagnes de sensibilisation auprès des catégories serviles, leur importance démographique, les pressions internationales et, sans doute aussi, la volonté d'empêcher la jonction de leur mouvement avec celui des « Négro-Mauritaniens », poussent le régime militaire du colonel Mohamed Khounaould Haidalla à proclamer l'abolition de l'esclavage le 5 juillet 1980 (confirmée par ordonnance du 9 novembre 1981). A son tour, l'ordonnance foncière du 5 juin 1983, qui fonde l'individualisation des terres, crée un cadre juridique pour l'accès des Harâtîni à la terre. Corollaire de l'abolition, elle vise explicitement à lever les obstacles à l'émancipation économique des groupes serviles en contribuant à l'éradication des anciens rapports sociaux. Au bout du compte, l'abolition et la loi foncière définissent autrement la place des Harâtîni dans la communauté nationale et mettent en place, en principe, les mécanismes de leur intégration à l'Etat moderne.

Cependant, dans la pratique, les principes énoncés sont ignorés, bafoués, contournés. Les décrets d'application de l'ordonnance de 1981 portant abolition de l'esclavage n'ont toujours pas été pris à ce jour et l'attitude de l'Etat est pour le moins ambivalente : le pou-

voir central se trouve en paroles du côté des Harâfîn et l'initiateur d'une politique sociale; simultanément, la composition sociale de la classe dirigeante en fait l'alliée objective des maîtres. Cette contradiction avec la politique affichée au niveau national est patente sur le terrain où justice et administration sont d'autant plus bienveillantes à l'égard des maîtres que, devant le vide juridique actuel, les tribunaux de droit moderne se déclarent incompétents, se dessaisissent des cas qui leur sont soumis ou les renvoient auprès des tribunaux de droit musulman. Ainsi les cadis, pourtant fonctionnaires de l'Etat, continuent-ils, sous couvert d'une interprétation très discutable des prescriptions islamiques, de tenir compte des pratiques esclavagistes. Sur les questions d'héritage comme à propos de la valeur des témoignages, ils tranchent presque toujours en faveur des maîtres d'esclaves et trouvent des subterfuges dans la tradition pour légaliser confiscation des biens ou prélèvement d'une somme régulière sur le revenu de ceux des anciens esclaves qui ont trouvé un travail rémunéré.

La loi foncière (complément économique de l'abolition) affirme de son côté le principe d'égalité d'accès à la terre pour tout citoyen. C'est ainsi que les agriculteurs harâfîn travaillant la terre de leur tribu peuvent désormais revendiquer une partie des terres exploitées. Or, malgré ses visées éminemment démocratiques, la loi, fortement remodelée par les décrets de 1984 et 1990, et dernièrement par celui du 5 juillet 2000, n'a pas ébranlé le système ancien de tenure des terres ni, surtout, la capacité des « anciens » propriétaires à préserver leurs droits et à réactualiser des rapports coutumiers dans un cadre nouveau.

Au Niger, le débat sur la démocratie, la bonne gouvernance et la décentralisation a été initié par des institutions comme la Banque mondiale. Timidria (« Fraternité/Solidarité » en langue tamajeq), une association d'agriculteurs et d'éleveurs créée le 15 mai 1991, s'inscrit pleinement dans ces processus de démocratisation et par conséquent de remise en cause du rôle central de l'Etat dans le développement. Il s'agit bien avec cette association issue de la société civile d'un phénomène totalement autonome, en rupture avec les grandes organisations para-étatiques classiques et les anciennes élites, qui vise le rééquilibrage des pouvoirs et l'élaboration d'un projet de société radicalement neuf. Timidria naît d'une réflexion, conduite par des intellectuels engagés, sur l'histoire coloniale et postcoloniale du Niger : elle se fixe pour objec-

tifs la défense des droits de l'homme et le développement rural grâce au dépassement des antagonismes entre agriculteurs (anciens esclaves) et pasteurs nomades (anciens maîtres). Ce mouvement recrute essentiellement parmi les « Touaregs » dits de « souche » ou de « peau noire », anciens esclaves, et dont la catégorie la plus dévalorisée (les Iklan) fournit le plus grand nombre d'adhérents. En effet, des thèmes à forte résonance sociale reçoivent un accueil favorable dans ces milieux traditionnellement dominés. La dénonciation par cette association de la persistance de l'esclavage dans les sociétés touarègues et ses conséquences sur les conditions de vie des « Touaregs de souche noire », sa condamnation du silence du gouvernement face à ces injustices, sa lutte contre toutes les formes de discrimination en font aujourd'hui un mouvement de masse à forte implantation rurale, qui revendique près de 200 000 membres.

Au Borgou, dans le Nord-Bénin, la crise du modèle socialiste de développement a conduit l'Etat à renoncer, au début des années 1980, à son projet d'encadrement étatique de la société alors que la décentralisation favorisait le redéploiement d'organismes intermédiaires, la résurgence de discours ethniques et la reviviscence de la « culture traditionnelle ». C'est dans ce contexte que des intellectuels peuls réunissent, en 1987, un séminaire linguistique autour de la langue peule, le *fulfulde*. Cette initiative, qui vise à organiser les Peuls en groupe de pression autonome, est la première étape d'une stratégie d'accès au champ politique et au pouvoir. Or, cette catégorie peule indifférenciée telle que la constitue le séminaire, englobant des locuteurs de langue peule d'origine libre comme d'origine servile, doit, pour exister, éluder toute hétérogénéité et, notamment, construire à travers l'utilisation massive du « nous » l'image d'un groupe ethnique homogène, aux intérêts communs. Or les Peuls, contrairement à leurs anciens esclaves, les Gando, sont quasi inexistantes sur la scène politique; en outre leur fuite vers le Nigeria, en 1974, lors du choix de la voie socialiste au Bénin, les handicape toujours. En revanche, leurs anciens esclaves représentent une force politique non négligeable et, sans leur appui, les intellectuels peuls ne peuvent accéder à la scène politique. Leur association au sein de l'ensemble linguistique perdure quelques années mais les Peuls, à force d'abuser du discours sur le « néo-traditionnel » finissent par indisposer les Gando. Le fossé entre les uns et les autres ne cesse de grandir jusqu'à ce

que les Gando se démarquent du séminaire linguistique et du recours à l'ethnicité peule comme modèle d'ethno-développement. Ils engagent à leur tour un processus identitaire reposant sur un tout autre modèle : la force physique. Car si, pour les Peuls — et plus généralement pour tous les anciens maîtres —, le travail manuel est associé à l'image de la servitude et de la déchéance, pour leurs anciens esclaves au contraire la notion de travail apparaît désormais comme synonyme de revalorisation sociale. Car le travail ne produit pas seulement des biens matériels — les Gando ont acquis un grand poids éco-nomique dans la culture du coton et l'élevage du bétail — ; il permet aussi aux anciens esclaves de créer une valeur qui leur est commune et de se distinguer des Peuls en retournant le stigmate ancien de la force physique en levier émancipateur.

Cette réappropriation de ce qui autrefois stigmatisait, ce travail d'anamnèse sociale, on les retrouve dans le mouvement El Hor qui appelle à l'« avènement d'une société tout à fait nouvelle où le vocable Harâtîn se portera avec fierté comme un étendard et ne sera donc plus synonyme de mauvais sceau du destin... ». On observe le même renversement de l'intérieur avec Timidria, qui reprend à son compte la catégorie coloniale de « Touaregs de souche noire » pour mieux subvertir, par le nom même, ce qui fonde la discrimination raciale.

Simultanément, dans de très nombreux pays, on note un retour en force spectaculaire des autorités dites « traditionnelles » (les royautés et les chefferies de canton), un temps marginalisées, et qui profitent du multipartisme pour se repositionner dans l'espace public, restaurer leur pouvoir, renégocier leur rapport à l'Etat, notamment en s'impliquant fortement dans les processus électoraux (Ghana, Nigeria, Togo, Bénin, Niger, Ouganda, etc.). Au fond, les « anciennes » catégories sociales dirigeantes s'adaptent et investissent dans l'espace public pluraliste. Toutefois la question des clivages sociaux et de l'inégalité de la « capacité politique » (Pierre Bourdieu) des différents acteurs reste entière : ces catégories (les « forces féodales », pour utiliser un terme impropre mais pratique) repeintes aux couleurs de la démocratie sont-elles capables de faire la différence entre l'électeur et l'obligé, entre le citoyen et le sujet ?

Parfois, la réaction s'affiche sans détours : dans les années 1990 à Madagascar, un courant ethno-nationaliste merina développe



(notamment via l'Internet) un discours raciste à l'encontre des *mainity*, *ngita volo* (« peau noire, cheveux crépus »), représentation stéréotypée de l'africanité, et donc de l'origine forcément servile de ceux que l'on stigmatise. Ce courant de droite extrême, qui s'oppose à l'Etat-nation, prône ouvertement un système fédéraliste fondé sur une partition « ethnique » à partir d'une série d'oppositions blancs/noirs (en d'autres termes, libres/esclaves, Merina/côtières, Asie/Afrique, etc.). Simultanément, descendants d'esclaves libérés, déshérités, prolétaires ruraux, sous-prolétariat urbain, sont les premières victimes de la crise économique tandis que, depuis la défaite électorale du MFM (« Militants pour le pouvoir des petits ») en 1977, s'amorce sur la scène politique le reflux de ces damnés de la terre.

Certains gouvernements, comme en Mauritanie, favorisent l'ascension sociale de quelques représentants des catégories jadis exclues des cercles du pouvoir, en les propulsant dans différentes instances de décision pour faire la preuve de la fin même de l'exclusion. Mais la nomination de Harâfîn à des postes ministériels, au-delà de ses effets symboliques, ne règle pas le problème de la représentation de leur catégorie sociale d'origine. Même hauts fonctionnaires, ils appartiennent de par leur naissance à des groupes statutaires et continuent d'être comptés parmi ces derniers quels que soient les changements qui s'opèrent dans leurs conditions d'existence. On naît et on meurt « esclave », que l'on soit professeur d'université, officier supérieur, administrateur civil, ouvrier spécialisé ou simple chômeur.

Les stratégies développées par les groupes socialement dévalués, pour tenter d'échapper à la discrimination et au désavantage économique qu'implique leur statut, trouvent parfois leur inspiration dans l'univers musical. Au Cameroun, la chanteuse d'origine servile Gole Nyambaka (initiatrice du rythme *ndabjah*), aujourd'hui décédée, se présente ainsi comme la « voix des sans-voix », la porte-parole des opprimés, des « sans-histoire ». Protestation contre l'ancien ordre esclavagiste, ses chansons mettent à nu les frustrations sociales et fustigent un système politique régi par l'inégalité et la domination tout en tentant (prémises d'un dépassement ?) de pacifier la dialectique maître/esclave.

Le langage musical comme moyen d'identification collective des « gens d'en-bas » s'est aussi exprimé en Mauritanie de manière pour le moins inattendue et hétérodoxe. Pour proclamer et faire

mémoriser leur droit à l'existence sociale, les Harâfin des villages agricoles du Sud du pays détournèrent, dans les années 1970, un genre musical à la gloire du Prophète (*medh annabi*) : ils lui substituèrent des paroles révolutionnaires inspirées du petit *Livre rouge* de Mao, accompagnées en outre d'instruments (tambour, flûte) dont l'usage est réservé au groupe servile.

A l'inverse, chez les Gouro de Côte-d'Ivoire, des chants et des contes allégoriques, interprétés nuitamment, sont maniés comme une arme symbolique pour ranimer le spectre de l'esclavage et contester les logiques d'intégration lignagère, rappeler l'indélébile, dévoiler des filiations enfouies, honnir les anciens esclaves et finalement les instituer en paradigme du mal. Ces représentations, qui jettent le discrédit sur les descendants d'esclaves au cœur même de la société contemporaine, ne ressortissent pas seulement d'allusions infamantes à leur égard mais valent aussi comme métaphores des maux néo-coloniaux dont les descendants d'esclaves sont rendus comptables.

#### OCCULTATIONS, OUBLIS, SILENCES...

Ignorons pour le moment soit le déni officiel, soit l'occultation du phénomène de l'esclavage par des Etats africains à prétention républicaine dans lesquels théoriquement tous les citoyens sont égaux en droit, mais où la citoyenneté doit composer avec les ordres sociaux antérieurs. Je m'intéresse maintenant en priorité aux anthropologues, experts en occultations de toutes sortes. Il est vrai que l'entreprise de censure du passé, dont est expurgé tout ce qui pourrait heurter les bonnes mœurs et la décence (polygamie, cannibalisme, esclavage, etc.), avait trouvé des précurseurs chez les administrateurs coloniaux et les missionnaires. Au fond, la recherche reste discrète sur un certain nombre d'institutions parce qu'elles demeurent aujourd'hui, dans les esprits occidentaux et africains, comme les manifestations par excellence du primitivisme : en parler, alors que l'opinion publique contemporaine les juge barbares, risquerait de jeter l'opprobre sur le pays, le village ou l'ethnie. De même, dans un contexte français, au prétexte que certains partis développent des thèmes xénophobes, il faudrait taire certaines pratiques au sein de l'immigration (des dépendances serviles, la polygamie, l'excision).

Mais l'insuffisance des anthropologues tient principalement à deux attitudes. D'une part, tout se passe comme si la plupart des africanistes tenaient les abolitions pour la fin de l'esclavage et donc celui-ci comme un phénomène caduc. D'autre part, nombre de chercheurs analysent généralement une société à partir d'une histoire particulière quasi exclusivement fondée sur les représentations et les récits des producteurs patentés de la mémoire sociale — groupes dominants, légataires de la tradition, « spécialistes », « ceux qui savent » et autres ayants droit au savoir. Ce faisant, ils disqualifient d'emblée les acteurs subordonnés et récusent délibérément, pour certains, les anciens esclaves qui seraient inaptes à transmettre la moindre vision de l'histoire. Simultanément à cet ancrage social orienté des sources orales et de la mémoire existe souvent une forte empathie à l'égard de la société étudiée, et cette identification de l'ethnologue à son objet empêche d'évoquer explicitement l'indignité supposée du statut en posant les questions dont on présume qu'elles vont déranger.

Le référent épistémologique de l'esclave, c'est l'Europe. Dès lors, on doit redouter l'à-peu-près des définitions tout comme les analogies avec les sociétés antiques ou l'économie coloniale de plantation. Certes, en Afrique de l'Ouest, l'institution a souvent été un élément fondamental des systèmes de production. Mais il faut se défier de toute généralisation pour mieux percevoir la diversité des situations locales : des sociétés où l'asservissement constitue un principe structurant, d'autres où les esclaves jouent un rôle moins décisif dans la production, d'autres enfin où les esclaves interviennent pour une part négligeable dans la production. Rares cependant sont les sociétés qui ne connurent point la servitude ou ses formes dérivées. Il convient donc chaque fois de déterminer à quels types de rapports sociaux pouvait correspondre le statut d'esclave — d'autant qu'au-delà des statuts officiels, juridiquement définis, existaient des écarts entre la norme et la réalité des comportements sociaux.

Pourtant, les esclaves sont habituellement assignés à un statut universel et inaltérable, sans considération des situations objectives, des groupes disparates et fragmentés, des situations d'oppression extrêmement diverses, de la mobilité des statuts, des circonstances historiques, des vies quotidiennes, etc. Aussi la priorité consistait-elle à déconstruire les discours dominants — ce qui est évidem-

ment difficile si les enquêtes se limitent aux accointances avec les maîtres.

Dans le modèle de relations asymétriques maître/esclave, le discours scientifique a construit l'un des groupes comme norme, comme repère par rapport à l'autre. Le patron originel de cette construction se trouve dans l'ouvrage — devenu un classique — de Paul Riesman sur les Peuls Djelgobe (Burkina Faso) : la catégorie des esclaves (ou des anciens esclaves) y est constamment traitée en référence à l'échelle de valeur des maîtres. Ici les catégories ne sont pas seulement mentales mais linguistiques : la domination et la dénégation s'affichent dans l'énoncé, dans le choix des mots et des formules syntaxiques. Les maîtres, et eux seuls, manient les valeurs qui fondent les codes relationnels et identitaires (l'honneur, le contrôle de soi, la pudeur, la bienséance, le quant-à-soi, etc.) — codes qui, évidemment, distinguent le libre de l'esclave. A ce registre, la mesure et la retenue des uns, s'opposent l'indignité et la noirceur des autres : l'esclave est un être « grossier », « sale », « cupide », « malhonnête », « obscène », « dépourvu de sens moral », il se complaît dans le domaine scatologique et la sexualité ; et surtout, il est « sans honte » et « sans vergogne » car il ne maîtrise ni ses besoins ni ses émotions. Ces traits méprisables sont innés : ils manifestent la condition servile. Bref, l'esclave, moralement laid et physiquement vigoureux, utilise tout un répertoire de conduites que les normes du comportement social proscrivent justement chez les maîtres : le *pulaaku* chez les Peuls, le *dambe* chez les Soninkés, le *tangâlt* chez les Touaregs, le *sahwa* chez les Maures, etc. Ces stéréotypes, ces logiques de distinction, ce déni d'humanité cherchent à fonder les différences sociales sur le biologique pour les revêtir du sceau de la nature. Les représentations que les maîtres se sont données de l'esclave, la mise en scène de son altérité postulent son infériorité radicale, justifient son exploitation et le disqualifient comme être historique.

Et voilà pourquoi la figure de l'esclave est muette... et que le discours académique méconnaît totalement le caractère autonome de l'ordre social que la communauté servile (ou l'ancienne communauté servile) pouvait (ou peut revêtir), le fait que l'esclave (ou l'ancien esclave), qui n'est pas véritablement en position de choisir, assume dans ses relations avec les maîtres (ou les anciens maîtres) le rôle même que ceux-ci lui ont attribué, ce qui suppose une certaine ambivalence, un certain nombre de compromis, d'accommo-

dements, d'attitudes conformistes et attendues, et, finalement, méconnaît aussi les dissonances, les résistances improbables et les itinéraires silencieux pour tourner l'iniquité.

En réalité, les raisons de cette large amputation de l'esclavage africain du champ scientifique sont à rechercher très loin dans un inconscient collectif où se mêlent traite négrière, esclavage aux îles d'Amérique, colonisation, décolonisation. C'est ainsi que l'historiographie française chargée de construire la mémoire hexagonale sur la Révolution fait silence, à l'exception notable de Jaurès, sur les colonies, la traite, l'esclavage : voir Michelet qui, dans son *Histoire de la Révolution*, « omet » de mentionner l'abolition de l'esclavage de 1794, Mathiez, Lefevre, Soboul<sup>3</sup>. Ceci n'est évidemment pas un effet de l'usure du temps qui effacerait le souvenir des événements mais plutôt d'un travail social de mise sous silence, d'une recomposition sélective et savante du passé<sup>4</sup>. Prenons deux exemples récents de ces refoulements de la mémoire. Il a fallu attendre la réédition en 1992 du *Dictionnaire critique de la Révolution française*, édité par François Furet et Mona Ozouf, pour qu'enfin soit comblée l'omission de l'insurrection des esclaves de la partie française de Saint-Domingue (août 1791) qui, à l'issue de la première guerre coloniale de l'histoire de France, deviendra Haïti. De son côté, le travail considérable (« plus de cent trente pièces à l'agencement médité »), dirigé par Pierre Nora sur *Les Lieux de mémoire*, concerne la seule mémoire hexagonale sans référence par conséquent aux départements et territoires d'outre-mer, et notamment à l'esclavage colonial et aux abolitions. Et tant qu'à se limiter à l'Hexagone, pourquoi n'avoir pas retenu parmi les lieux matériels et monumentaux (et symboliques) le fort de Joux<sup>5</sup> dans ces hauts du Jura où François

3. Yves Bénot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1987, pp. 205-217 (chap. x, « Dans le miroir truqué des historiens »).

4. Voir Yves Voltaire, *Histoire, mémoire sociale et politique de l'oubli. La traite et l'esclavage des Noirs dans les livres d'histoire français*, Paris, Institut catholique, 2000, mémoire de maîtrise, multigr.

5. Pourtant « l'un de ces lieux sans gloire, peu fréquentés par la recherche [...] qui rendent le mieux compte de ce qu'est à nos yeux le lieu de mémoire » (Pierre Nora, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. IX).

Dominique Toussaint dit Toussaint-Louverture, général de la République, fut emprisonné et y creva de froid et de faim le 7 avril 1803, après que Bonaparte eut rétabli l'esclavage ? De même à propos de la France maritime : pas de remémoration des ports négriers. Pourtant au nombre de dix-neuf (dix-neuf !) et riches en symboles, ces « lieux-carrefours » du commerce triangulaire (des chaînes d'interdépendance, un métissage des imaginaires) et des pratiques négrières (honorées, protégées et subventionnées par l'Etat) auraient mérité que l'on s'interrogeât sur leur apparente absence dans la mémoire maritime des Français. Sans doute faut-il n'y voir aucune malice ni même une manière délibérée de recomposition sélective du passé mais plutôt l'expression, malgré tout, de consensus implicites et tenaces dans la façon d'aborder l'inventaire mémoriel. Certains lieux sont comme censurés, éliminés et institués en lieux d'amnésie ou de non-mémoire : ce sont des non-lieux.

C'est ainsi d'ailleurs que depuis l'abolition de l'esclavage en 1848, l'appartenance à la nation française des sociétés des Dom-Tom a été fondée sur le pacte de l'assimilation politique et culturelle avec pour conséquence l'oubli de leur propre histoire. Dans cette entreprise de refoulement, Gaston Monnerville, l'un des fondateurs du régime départemental, va jusqu'à concevoir l'abolition comme la réparation de cette injustice qu'a été l'esclavage colonial.

Cette politique de l'oubli à l'égard du fait esclavagiste joue de même à l'égard de l'Afrique. C'est pourquoi tout travail de recherche sur l'esclavage africain s'effectue dans un contexte de rapports Nord/Sud singulièrement compliqué. Il l'est d'autant plus que la suppression de la traite négrière en 1807, comme l'abolition de l'esclavage en 1848 sont des décisions du Nord, unilatérales, sans concertation avec le Sud. L'abolition de l'esclavage et sa disparition progressive en tant qu'institution ou système s'effectuent sous une action exogène, celle de l'Etat colonial. C'est le pouvoir colonial qui, par l'émancipation sociale, transforme, en principe, les esclaves en égaux de leurs anciens maîtres. Or cette émancipation se réalise non seulement dans une société politiquement assujettie, la société colonisée, mais les Africains n'en sont nullement les acteurs.

De sorte que cette absence de l'Afrique dans le débat concernant l'abolition a des effets cruciaux sur la recherche d'une identité niée par le colonisateur et sur les combats qui sont menés pour la décolonisation. C'est ainsi que certains (l'intelligentsia d'expres-

sion française autour de la revue *Présence Africaine*) proposent une vision idyllique de la civilisation africaine autour de l'unité culturelle, afin de montrer que l'Afrique participe au mouvement général de l'histoire universelle. Dans ce discours, l'esclavage ne peut avoir de place puisqu'il renvoie à la barbarie, c'est-à-dire au contraire de la civilisation ; et, ici, le primat du culturel implique une conception élitiste de la lutte contre la domination coloniale. D'autres, comme dans le modèle du consciencisme de Kwame Nkrumah, préconisent un retour aux sources, la reconstitution d'une société fondée sur le présupposé d'une idéologie commune à tous les Africains ; cette vision exprime elle aussi une idéalisation de la société précoloniale, une négation de l'hétérogénéité des groupes sociaux et de leurs antagonismes dans une société africaine présumée communautaire et égalitaire. Senghor et Nyerere prônent de même ce retour aux sources.

Quoi qu'il en soit, la référence aux valeurs communautaires — c'est-à-dire l'illusion d'une réversibilité possible de l'histoire — était dans les années 60 nécessaire à l'unité des fronts anti-colonialiste et anti-impérialiste pour rallier toutes les classes à la lutte et à l'idéologie de la Nation, puis à l'unité africaine. Il fallait réunir de manière parfaitement indifférenciée, dans la lutte pour l'indépendance et la décolonisation, le bourgeois et le paysan, le maître et l'esclave, le vendeur et le vendu. Avec l'opposition colonisé/colonisateur s'est donc établie une analogie entre inégalité de l'esclavage et sujétion politique. D'où la vision de la domination coloniale comme métaphore de l'esclavage — ce qui, du même coup, évacue toute possibilité de penser l'esclavage réel. Est-ce la raison du singulier manque de curiosité des créateurs africains (écrivains, dramaturges, plasticiens, cinéastes) à l'égard de la violence esclavagiste sur le continent ?

Tout ceci a évidemment des conséquences sur la recherche. Du côté européen, parce qu'à une certaine époque africanisme et tiers-mondisme, s'ils n'étaient pas purement et simplement superposables, entretenaient des rapports évidents qui infléchissaient parfois la réflexion en positions idéologiques. C'est ainsi que l'usage immodéré des théories de la dépendance aboutit paradoxalement à nier la capacité historique des sociétés dominées et le rôle des Africains comme sujets à part entière de leur destin. Du côté africain, la révision instrumentalisée aux fins d'un usage politique des faits historiques prend des expressions multiples.

Elle produit un sens commun historiographique si déformé que certains vont jusqu'à contester l'existence d'un esclavage interne à l'Afrique — et de ses avatars contemporains. A vrai dire, comment des Etats africains auraient-ils pu justifier l'exigence d'une indemnisation compensatrice et expiatoire, lors de la Conférence mondiale des Nations Unies contre le racisme à Durban (septembre 2001), s'ils avaient reconnu chez eux l'existence de pratiques serviles ou la participation des anciennes oligarchies à ce crime contre l'humanité que fut la traite négrière ? C'est pourquoi les représentants des victimes en Afrique de l'esclavage (El Hor et SOS-esclaves pour ne citer que ces deux-là) se sont trouvés dans l'incapacité de faire entendre leurs voix au Forum des organisations non gouvernementales, le débat ayant d'ailleurs été totalement détourné dès la conférence régionale préparatoire de Dakar. Les mêmes dénie en outre aux Européens le droit d'évoquer le phénomène, disqualifiés qu'ils seraient par l'ampleur de leur responsabilité dans la traite transatlantique et l'esclavage colonial. S'ils s'y risquaient malgré tout, leur parti pris supposé les disqualifierait car il ne pourrait que conduire à leur déculpabilisation collective et, en tout cas, à une falsification de l'histoire : en somme, à un complot contre l'Afrique.

Initié par Haïti, le programme de « La Route de l'esclave », élaboré par l'Unesco et qui vise à briser le silence historique, scientifique et moral observé sur la traite transatlantique — en valorisant des lieux de mémoire et en promouvant le tourisme culturel et compassionnel (comme à Gorée) —, n'échappe pas à ces interprétations simplificatrices. L'emploi du singulier (« La Route ») exclut de la construction mémorielle les routes transsaharienne et orientale de la traite, pourtant plus précoces, plus durables et dont la ponction démographique est probablement équivalente à celle opérée par la traite transatlantique. Il en va de même, dans cette omission des faits gênants, des routes de la traite interne à l'Afrique.

D'autres érigent en vérités apodictiques des traditions orales anti-esclavagistes inventées de toutes pièces, comme celle où l'on voit tel *almami* — exemple parfait de décontextualisation du passé — supprimer l'esclavage à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'il ne s'agissait en réalité pour lui que d'interdire la vente des esclaves aux Européens afin de mieux se les réserver. D'autres encore, aveuglés par des rhétoriques péremptoires, refusent d'analyser le colo-



nialisme comme une conséquence de la traite négrière (à laquelle l'Afrique a participé) pour mieux surévaluer la résistance à l'envahisseur. En fait, on peut parfaitement démontrer que le refus de l'abolition, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, par les pouvoirs locaux (esclavagistes) a d'autant facilité leur mobilisation contre les impérialismes européens.

L'invention de héros nationaux et de leur résistance à la conquête coloniale, la construction de mythologies en vue de réhabiliter le passé africain et de produire une image de la nation qui soit unifiante et gratifiante, les formidables éliminations sociales que cette construction discursive suppose, ont longtemps verrouillé l'accès à d'autres problématiques historiques, concomitantes. C'est ainsi que l'analyse des mouvements de renouveau islamique a privilégié, au détriment d'autres aspects, l'angle des révolutions musulmanes.

Enfin, le fait que ce soit l'Etat colonial qui ait réalisé l'émancipation a un autre effet pervers : du côté des anciens maîtres, l'histoire de la promotion sociale de l'esclave est bien souvent reçue comme une dégénérescence de l'ethnie, de la société et de la culture. L'ethnicité sociale comme forme dévoyée de l'affirmation politique est d'autant plus exacerbée que les anciens maîtres se trouvent en compétition avec les descendants d'esclaves. L'irruption de ces derniers sur la scène politique est alors ressentie d'une façon traumatique et peut susciter de violentes réactions, tel l'assassinat, probablement dû au seul fait qu'il était d'origine servile, de Richard Ratsimandrava le 11 février 1975 à Antananarivo, quinze jours après son élection comme président de la République.

Aujourd'hui, alors que les anciens esclaves peinent toujours à échapper aux survivances de l'asservissement, la globalisation de l'économie induit des formes de dépendance totale, souvent déterritorialisée ou délocalisée, à l'égard de personnes dont on dispose entièrement<sup>6</sup>. C'est ainsi qu'une traite d'êtres humains d'un genre nouveau, impunie, croissante et florissante, sévit en Afrique. On sait que le travail des enfants est omniprésent partout sur le continent, qu'il obéit rarement à une logique salariale et qu'il y

6. Selon l'expression de Kevin Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999.

relève souvent de pratiques d'esclavage. Bien différentes des migrations de travail, leurs formes sont diverses mais leurs origines communes : le sous-développement — c'est-à-dire la misère — et souvent, en ce qui concerne les enfants, le dévoiement mercantile d'une tradition de placement et d'entraide avec l'arrivée d'intermédiaires puissants et la constitution de réseaux transnationaux. Ce « nouvel esclavage » conduit des milliers d'enfants et de femmes des pays pauvres pourvoyeurs vers les pays « riches » du continent, « employeurs » de main-d'œuvre, où ils sont soumis au travail forcé sur les plantations, à la servitude domestique, à la servitude et à l'exploitation sexuelles.

En Afrique centrale et occidentale le négoce touche environ 200 000 enfants, parfois dès l'âge de six ans. Des démarcheurs sillonnent les villages déshérités et entrent en contact avec les parents auxquels ils versent, avec leur complicité tacite, une petite somme « pour la valise ». Le prix du marché varie actuellement entre 15 et 30 € ; la revente en bout de chaîne — comprenant le coût de la corruption des fonctionnaires de police aux frontières<sup>7</sup>, la commission du recruteur et celle des divers intermédiaires — s'effectue autour de 300 à 460 €. Les fillettes, plus dociles et obéissantes, rapportent plus.

Il existe parfois des réseaux spécifiques comme ceux qui livrent des enfants-jockeys mauritaniens à l'industrie des courses de chameaux aux Emirats arabes unis. C'est également le cas du Bénin qui sert de plaque tournante d'un trafic sous-régional de mineurs (voir l'affaire de l'*Etireno*) vers la Côte-d'Ivoire, le Nigeria, le Cameroun et le Gabon. Dans certains pays, les enfants sont enrôlés de force comme soldats ou/et esclaves sexuels (Angola, Sierra Leone, Soudan) ; les troupes rwandaises et ougandaises d'occupation, ainsi que les rebelles congolais, font de même en République démocratique du Congo. En Côte-d'Ivoire, l'un des principaux demandeurs (avec le Gabon, le Ghana, le Nigeria et, dans une moindre mesure, la Guinée équatoriale), les planteurs de coton et de cacao exploitent des enfants venus du Mali, du Burkina Faso, de Guinée, du Bénin et du Togo tandis qu'en ville les prostituées

---

7. Cela n'implique pas automatiquement la complicité des pouvoirs publics. Ainsi, entre 1996 et 2000, plus de 3 000 enfants de huit à quinze ans ont été interceptés aux frontières par la police béninoise.

étrangères sont principalement originaires du Nigeria, du Ghana, du Liberia et d'Asie. Au Cameroun, les enfants domestiques proviennent essentiellement du Tchad et de la Centrafrique. L'Éthiopie fournit une main-d'œuvre féminine domestique au Liban, à l'Arabie saoudite, à Bahrein et aux Emirats arabes unis. Un trafic de personnes (travail domestique et exploitation sexuelle) en provenance du Togo atteint également l'Arabie saoudite et le Koweït. Des fillettes (servitude domestique) et des femmes (exploitation sexuelle), originaires du Maroc, transitent par les réseaux mafieux vers l'Europe et le Moyen-Orient. Plusieurs pays sont à la fois sources d'un trafic et destinataires d'un autre. Ainsi un grand nombre d'enfants maliens (15 000 selon l'Unicef) échoue-t-il sur les plantations de Côte-d'Ivoire, alors qu'au Mali des Nigériennes y sont sexuellement exploitées. En Afrique du Sud, ces femmes proviennent de très nombreux autres pays (Angola, Zimbabwe, Lesotho, Swaziland, Zambie, Cameroun, Malawi et Rwanda).

Le pays, simultanément, constitue une plaque tournante des trafics de personnes vers l'Europe, les États-Unis et le Canada, ainsi que vers Israël. En Europe, environ 10 000 prostituées du Nigeria sont contraintes au travail en Italie, d'autres aux Pays-Bas, en République tchèque, en Espagne, en France et au Moyen-Orient ; des femmes du Burkina Faso, du Cameroun (Suisse), du Ghana, du Togo (France et Allemagne), de la République démocratique du Congo (Belgique et France), du Congo (Grande-Bretagne) sont également sexuellement exploitées en Europe. La servitude domestique y sévit aussi dans plusieurs pays (Togolaises en Allemagne par exemple)<sup>8</sup>.

En France, les condamnations récentes par la justice de l'exploitation du travail clandestin enfantin — un couple de fonctionnaires des Renseignements généraux, le fils de l'un des fondateurs des Editions du Seuil, un écrivain « imprécateur du racisme ordinaire... », un ingénieur et sa femme à Maurepas dans les Yvelines, etc. —, exposent au grand jour ces « esclavagistes bon chic bon genre ». Mais les fillettes venues du Sud, plusieurs milliers, et

---

8. Toutes ces données sont issues du rapport (le premier du genre) présenté au Congrès par le secrétaire d'État américain, Colin L. Powell (US Dept. of State, « Victims of Trafficking and Violence Protection Act of 2000: Trafficking in Persons Report », July 12, 2001).

contraintes au travail, sans rémunération, recluses ou séquestrées, subissant violences psychologiques et violences physiques, ou encore abus sexuels, se comptent dans tous les milieux : diplomates et personnes protégées par une immunité de juridiction (23 % des cas connus) comme familles immigrées<sup>9</sup>.

Roger BOTTE

---

9. Une mission d'information parlementaire a été mise en place, en mai 2001, pour « saisir la réalité du phénomène et de ses manifestations, mesurer son ampleur » et « trouver les moyens matériels et juridiques » pour le combattre.