

## Abolitionnismes et abolitions

Benedetta Rossi

Un jeune esclave servait au banquet donné par son maître, Vedius Pollio, riche Romain lui-même fils d'un esclave affranchi, lorsqu'il brisa par mégarde une coupe en cristal. Pour punir le garçon, Pollio ordonna qu'on le mette à mort en le jetant en pâture aux murènes qu'il élevait dans un bassin du jardin de sa villa de Pausylipon. Supplié par l'esclave qu'on lui épargne une mort si cruelle, l'empereur Auguste, qui était invité au banquet, fit remplir le bassin de terre et briser toutes les coupes de Pollio.

Sénèque raconte cette anecdote dans son *De Ira* (I, 40) pour illustrer non pas les horreurs de l'esclavage, mais les vertus de la tolérance. Il mentionne à nouveau la cruauté de Vedius Pollio dans son *De Clementia* (I, 18), en clarifiant davantage encore son avis sur l'esclavage :

« Bien que les lois permettent de maltriter sans retenue un esclave [cum in servum omnia liceant], il est néanmoins certaines choses que le droit commun de la vie nous interdit de faire à un être humain [in hominem]. »

Cette anecdote plaisait à l'imaginaire antique. Elle est reprise par Pline l'Ancien (*Naturalis Historia*, 9, 39), Dion Cassius (*Historia Romana*, 54, 23) et, à la fin du iiie siècle, par Tertullien de Carthage (*De Pallio*, 5). Dans un monde non abolitionniste, la leçon morale qu'inspire la cruauté de Vedius Pollio ne porte pas sur l'inhumanité de l'esclavage, mais sur les valeurs de tempérance et de pitié envers les autres, y compris les esclaves. L'exhortation de Sénèque à traiter les esclaves avec humanité repose sur la conviction du partage d'une commune humanité, et cela en dépit de la classification, pourtant rappelée, des

esclaves comme des biens meubles (*mancipia*).

On trouve ici le paradoxe, qui est au cœur de la question de l'esclavage à travers le temps, entre la classification juridique des esclaves comme des êtres susceptibles d'être maltraités sans retenue et, parallèlement, la reconnaissance de leur humanité, qui impose des limites à la dureté de leur traitement. L'esclavage permet un contrôle potentiellement total sur la personne de l'esclave. Une telle forme extrême de domination a toujours posé un problème moral. Mais les façons d'envisager ce problème ont varié dans le temps et l'espace.

Dans l'Antiquité les premiers chrétiens ne désapprouvaient pas l'esclavage, mais recommandaient que les esclaves soient traités avec humanité. Dans son *Épître à Philémon*, saint Paul conseillait vivement à ce dernier de reprendre à son service (sans toutefois l'affranchir) l'esclave fugitif Onésime, que Paul avait converti au christianisme, « non plus comme serviteur, mais mieux qu'un serviteur, comme un frère bien-aimé qu'il est vraiment pour moi » (Phl 1. 16). Plus tard, au Moyen Âge et au début de l'époque moderne, se développa l'idée selon laquelle les croyants d'une religion monothéiste ne devaient pas réduire en esclavage leurs coreligionnaires. Les premiers pas de l'antiesclavagisme visaient ainsi à protéger les concitoyens (dans la Grèce et la Rome antiques) et les coreligionnaires (dans l'islam et le christianisme). Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du xviie siècle que les premiers arguments abolitionnistes contre la réduction en esclavage de tous les êtres humains commencèrent à circuler parmi les quakers en Pennsylvanie et au Royaume-Uni. Jusqu'à cette époque, l'esclavage n'était pas considéré comme immoral en soi, mais les maîtres étaient

exhortés à se comporter avec humanité envers leurs esclaves. L'abolitionnisme transforme idéologiquement l'esclavage d'une institution légitime en une aberration. Envisagée dans la longue durée du traitement moral de l'esclavage, l'émergence de l'abolitionnisme marque le développement d'une nouvelle éthique universaliste qui considère que toute vie humaine mérite d'être défendue. Bien que l'esclavage continue d'exister exceptionnellement et dans l'illégalité, avec l'abolitionnisme aucune catégorie de personnes ne peut légitimement être imaginée comme intrinsèquement si défectueuse (dans le sens latin de déficient, incomplet, imparfait) qu'elle mériterait, voire nécessiterait, d'être réduite en esclavage. Les attitudes morales à l'égard de l'esclavage ont été régies en général par trois logiques alternatives : l'altérisation (othering), la réciprocité, et l'universalisme. Les logiques de l'altérisation (othering logics) justifient les formes d'esclavage les plus aliénantes, qui déniennent aux esclaves leur humanité : un outil (ou un animal) n'est censé ne rien mériter en retour des services qu'il rend. La deuxième logique, fondée sur la réciprocité asymétrique entre maîtres et esclaves, suppose l'intégration des esclaves, même dans une position très subalterne, au sein de sociétés hiérarchisées. La réforme de l'institution esclavagiste est alors conçue en termes de réduction de l'asymétrie entre maître et esclave et d'amélioration des conditions de vie des esclaves. La troisième logique, fondée sur l'égalitarisme et l'universalisme, ne peut que concevoir l'esclavage comme un tort, voire un crime. Lorsque tous les humains en viennent à être considérés comme essentiellement égaux et que des droits fondamentaux sont universellement reconnus à tous sans exception, aucune catégorie de personnes ne peut être

considérée comme réductible en esclavage. La révolution abolitionniste qui a conduit à l'abolition légale de l'esclavage partout dans le monde a progressé parallèlement au rejet des hiérarchies naturalisées. Lorsque l'abolitionnisme est devenu la norme, l'esclavage n'a pas pris fin, mais les stratégies des militants antiesclavagistes sont passées de la proclamation de l'humanité des esclaves à la dénonciation de l'inhumanité des esclavagistes.

### Les débats sur l'esclavage illégitime

Le lien entre la réduction en esclavage et l'altérité religieuse était essentiel dans l'esclavage méditerranéen, depuis l'Antiquité jusqu'au xvie siècle. En 1363, les Prieurs de Florence autorisèrent le commerce des esclaves à la condition qu'il s'agisse d'« Infidèles ». La prise de conscience du fait que de nombreux esclaves des cités italiennes étaient nés chrétiens ou avaient été christianisés à leur arrivée en Italie donna lieu à des débats sur la possibilité de posséder légitimement des esclaves qui s'étaient convertis. Trois ans plus tard, en 1366, les Prieurs de Florence précisèrent que, par le terme d'Infidèles, ils désignaient « tous les esclaves d'origine infidèle, même si, à l'époque de leur arrivée, ils appartiennent à la foi catholique », et qu'un esclave d'origine infidèle était « quiconque vient du pays et de la race des Infidèles » (De partibus et genere infidelium). Pour éviter les ambiguïtés, le Sénat vénitien promulgua en 1386 un décret réglementant le commerce des enfants de chrétiens libres, vendus par leurs parents indigents (cette pratique était courante à Corfou, en Albanie, en Dalmatie, en Istrie, ainsi que dans certaines régions du nord de l'Italie comme la Lombardie et la principauté épiscopale de Trente). Ces enfants, désignés sous le nom d'« âmes »

(anime), ne devaient pas être traités comme des esclaves ordinaires, mais être asservis pour une durée prédéterminée, dix ans en général, au terme de laquelle on devait leur donner le choix de se racheter par leurs propres moyens. Le décret stipulait que les enfants nés au nord de Corfou étaient considérés comme des anime, et que ceux nés plus au sud étaient des esclaves ordinaires. La géographie fournissait un critère imprécis pour déterminer qui pouvait être réduit en esclavage, mais elle avait l'avantage de la simplicité. À la fin du Moyen Âge et au début de la période moderne, les critères géographiques pour la légitimation de la mise en esclavage produisirent des cartes mentales divisant le monde entre les groupes réductibles en esclavage ou non, définis selon des caractéristiques religieuses – ou, si l'on reprend la formule de Jeffrey Fynn-Paul, entre des zones d'esclavage et des zones de non-esclavage.

Hannah Barker a montré que les sociétés chrétiennes et musulmanes du bassin méditerranéen et de la mer Noire partageaient une culture commune de l'esclavage : elles suivaient des critères et des conventions analogues au sujet de cette institution sur tout le pourtour de la Méditerranée. De part et d'autre du Sahara, les sociétés islamiques se caractérisaient également par des positions communes sur les populations qui étaient susceptibles ou non d'être légitimement réduites en esclavage. Le développement de la traite atlantique amplifia la mondialisation de l'esclavage. Des individus et des groupes de tous les continents y jouèrent différents rôles, nourrissant un système conçu pour fournir aux économies américaines des Africains réduits en esclavage. Les technologies qui rendirent possibles le commerce et le transport transocéaniques, associées aux logiques

capitalistes pour lesquelles le profit était à la fois un moyen et un objectif de l'esclavage de masse, transformèrent cette institution.

Dans d'autres contextes, les logiques hiérarchiques qui légitimaient l'esclavage entraînaient des formes de réciprocités asymétriques entre l'esclave et le maître. Or, ces liens de réciprocité disparaissaient dans la traite atlantique. La cargaison humaine du navire de traite était déshumanisée, esclavage atlantique et marchandisation capitaliste se nourrissant mutuellement.

Le commerce atlantique du xv<sup>e</sup> siècle n'inventa pas ex nihilo les logiques économiques capables d'accentuer le potentiel déshumanisant de l'esclavage. Par exemple, Paulin Ismard montre qu'à Chios, au vie siècle avant notre ère, l'esclavage commercial posait déjà un problème moral aux auteurs grecs, sans pour autant faire d'eux des abolitionnistes.

Le barbare de Chios et l'Africain victime de la traite atlantique sont des outils dont l'achat résulte d'un calcul économique visant à tirer profit des produits de leur travail. Contrairement aux esclaves ayant une place dans la société en tant qu'esclaves, car intégrés aux hiérarchies sociales avec un statut de subalterne, les esclaves anonymes et désocialisés dont le travail alimentait un commerce lucratif correspondent davantage à la métaphore de la mort sociale décrite par Orlando Patterson. L'échelle a son importance : au xve siècle, les empires européens avaient acquis les moyens technologiques adéquats pour soumettre des régions du monde et des populations entières à une exploitation systématique afin d'assurer leur croissance économique et leur suprématie politique. Les lois qui légitimaient l'esclavage restèrent fondamentalement celles héritées de Rome, révisées par les interventions médiévales

chrétiennes et islamiques. Mais l'appareil de l'esclavage atlantique mobilisa des critères juridiques, technologiques, scientifiques, économiques, religieux et moraux pour acquérir la force d'un dispositif, non seulement du point de vue quantitatif mais aussi qualitatif. Comment légitimer moralement la mise en place d'un tel dispositif en vue de l'exploitation systématique d'Africains réduits en esclavage ? La papauté était la principale autorité éthique de la chrétienté. Elle se prononça tout autant en faveur qu'en défaveur de l'esclavage et du commerce des esclaves, mais elle contribua dans l'ensemble à la perpétuation de l'esclavage atlantique. En 1452, les Portugais catholiques recherchèrent l'approbation du pape pour leur expansion territoriale outre-mer. Par sa bulle *Dum Diversas*, le pape Nicolas V accorda à l'empereur portugais Alphonse V, dit « l'Africain », « la pleine et entière permission d'attaquer, de rechercher, de capturer et de soumettre les Sarrasins, les païens et tous les autres infidèles et ennemis du Christ, où qu'ils se trouvent, ainsi que leurs royaumes, duchés, pays, principautés et autres possessions [...] et de réduire leurs personnes en esclavage perpétuel ». L'objectif présumé de leurs conquêtes était de convertir les sociétés du Nouveau Monde au christianisme.

La conversion était à l'époque une justification morale et politique puissante. En 1493, à la suite du voyage de Christophe Colomb en Amérique, Ferdinand et Isabelle d'Espagne obtinrent du pape Alexandre VI qu'il leur accordât, par la bulle *Inter Caetera*, la même autorisation pour leurs entreprises atlantiques. Le pape donna aux monarques d'Espagne l'autorité sur les Amériques et à ceux du Portugal l'autorité sur l'Afrique. En 1494, le traité de Tordesillas confirma cette répartition des

pouvoirs entre l'Espagne et le Portugal. En 1506, le pape Jules II réitéra ces termes. Ces traités, qui visaient principalement à étendre le pouvoir temporel et les opérations commerciales des empires européens, approuvaient l'esclavage, lequel était justifié en tant que moyen de conversion religieuse à l'intérieur des sphères d'influence géographiquement définies des souverains catholiques. La réduction en esclavage des coreligionnaires devait être évitée. Mais il ne faut pas confondre une préoccupation à l'égard d'une réduction en esclavage illégitime avec une réelle volonté d'éliminer l'institution de l'esclavage. Le dominicain Bartolomé de Las Casas, qui prônait la disparition de l'esclavage amérindien, proposa en 1518 à la couronne espagnole de remplacer les travailleurs amérindiens par des Africains acquis en Ibérie. Il se repentit par la suite de cette suggestion et dénonça l'esclavage des Africains dans son *Historia de las Indias*, qui resta inédit pendant trois cents ans, et dans la *Brevísima relación de la destrucción de África* (1552). Bartolomé de Albornoz, juriste espagnol de l'école de Salamanque et professeur de droit à l'université de Mexico, dans son *Arte de los contratos* (1573) alla plus loin et condamna non seulement le commerce des esclaves, mais l'esclavage lui-même, y compris celui ciblant les Africains. Il ne réclama pas l'émancipation des esclaves, mais sa dénonciation de l'institution était suffisamment radicale pour que son livre soit mis à l'index par l'Inquisition. Sa voix demeura presque isolée jusqu'à la fin du xviie siècle. Ce ne fut pas Albornoz, mais Alberico Gentili, Francisco de Vitoria, Hugo Grotius et d'autres juristes célèbres qui fournirent les arguments en accord avec les intérêts des empires européens. Il est probable que les intellectuels musulmans du xvie siècle, comme Makhluf ibn 'Ali ibn Salih al-Balbali, qui

écrivait dans les années 1530, étaient au courant des débats sur l'esclavage qui se tenaient dans la péninsule Ibérique. En 1615, Ahmad Baba, lettré sanhaja, retourna à Tombouctou, sa ville natale, après vingt ans d'exil à Marrakech, dans le sultanat du Maroc. Peu après son retour, il écrivit le traité *Mi'raj al-Su'ud ila nayl hukm majlub al-sud* (« L'échelle pour s'élever à la compréhension de la loi sur les noirs transportés »). Les « Noirs transportés » étaient des Africains de l'Ouest vendus comme esclaves en Afrique du Nord, après avoir traversé le Sahara. Ce texte fut écrit en réponse aux questions de *Sa'id ibn Ibrahim al-Jirari*, marchand de l'oasis du Touat, au nord du Sahara. Al-Jirari suivait essentiellement la même logique que les suzerains ibériques qui consultaient les papes dans leur quête de légitimation morale. Il consultait le juriste Ahmad Baba pour avoir son opinion sur les personnes qui, selon les lois divines, pourraient être légitimement asservies.

Citant Ibn Khaldoun (1332-1406) et d'autres auteurs, Ahmad Baba déclara que les peuples mentionnés par al-Jirari n'avaient jamais été conquis et avaient embrassé l'islam de leur propre volonté, et qu'ils ne pouvaient donc pas être légitimement réduits en esclavage par d'autres musulmans. Quant à la réponse à la seconde question d'al-Jirari, il incombaît à l'acheteur de faire la preuve de la réductibilité en esclavage de ces groupes : citant une décision rendue par le cadi de Tombouctou d'autrefois, Mahmud ibn 'Umar ibn Muhammad Aqit (en fonction de 1498 à 1548) qui était aussi son aïeul, Ahmad Baba déclara que, si le captif qui faisait l'objet d'une vente affirmait être musulman, l'acheteur avait pour obligation religieuse de l'affranchir, à moins d'avoir la preuve du contraire. Les musulmans noirs devaient être traités comme tous les autres musulmans. Ces

arguments ne signifiaient pas forcément qu'Ahmad Baba n'avait pas un point de vue racialisé. Il s'appuyait probablement sur la théorie de la race d'Ibn Khaldoun, qui regorgeait de stéréotypes négatifs sur les Noirs. Mais il affirmait que le droit islamique ne faisait pas de distinction entre les races lorsqu'il était question d'esclavage.

Comme les notables vénitiens dans leurs décisions du xive siècle, l'érudit de Tombouctou eut recours aux critères géographiques pour répondre aux demandes concernant la possibilité de réduire en esclavage les peuples de certaines sociétés subsahariennes. Il distingua les peuples originaires de régions connues comme « terres d'Islam », qu'on ne pouvait légitimement asservir, et les peuples vivant hors de ces zones, qui pouvaient en toute légalité être réduits en esclavage. Il se référa à une ancienne fatwa prononcée par Makhluf ibn 'Ali ibn Salih al-Balbali qui dressait la liste des groupes qu'on ne pouvait vendre ou posséder comme esclaves, car musulmans, et qui comprenait les populations de Kano, Katsina, Gobir, certains habitants de Zakzak et tous les Songhay. John Hunwick relève que dans son jugement, al-Balbali s'en remettait à l'avis des juristes d'Andalousie et de Fès. Les critères géographiques apportaient une solution pragmatique permettant de déterminer la croyance religieuse d'individus réduits en esclavage. Mais ces critères étaient par essence changeants : la conversion ou l'apostasie pouvaient modifier les cartes des territoires où les populations pouvaient être réduites en esclavage. Ainsi, deux siècles après Ahmad Baba, le cheikh Usman dan Fodio, fondateur du sultanat de Sokoto, soutenait dans son *Bayan wujub al-hisra* que la situation avait changé depuis l'époque de la fatwa d'Ahmad Baba et qu'il pouvait mener en toute légitimité

le jihad contre les souverains haoussas de ces régions, car leurs habitants ne pouvaient plus être considérés comme de véritables musulmans. Jusqu'au xviie siècle, chrétiens et musulmans dénoncèrent, avec une véhémence qui préfigurait les harangues passionnées des abolitionnistes, ce qu'ils considéraient comme une réduction en esclavage illégitime car mal ciblée. Mais ils ne contestaient pas la moralité de l'esclavage en tant qu'institution. La différence avec les positions abolitionnistes est considérable et les conséquences en sont importantes, surtout pour ceux qui sont jugés dignes d'être asservis. Aspirer à l'affranchissement dans une société où l'esclavage est considéré comme une institution légitime est bien différent d'être illégalement réduit en esclavage dans une société qui considère l'esclavage comme une aberration morale et un crime. L'opposition sélective à l'esclavage ne saurait être confondue avec l'abolitionnisme. La première vise à protéger certains groupes de l'esclavage, le second à éradiquer une institution pluriséculaire.

### **La révolution abolitionniste**

Les premiers arguments abolitionnistes étaient originaux pour deux raisons : ils postulaient une humanité commune avec les esclaves et s'appuyaient sur une éthique universaliste.

En 1688, au cours d'une réunion des Amis (quakers) à Germantown (Pennsylvanie), Francis Daniell Pastorius, Gerret Hendericks, Derick up de Graeff et Abraham up den Graeff présentèrent une pétition pour mettre fin à la pratique de l'esclavage dans leur communauté. La pétition demandait aux quakers, qu'effrayait l'idée de voir des chrétiens exposés à se faire capturer par les Turcs

musulmans, d'étendre leur empathie aux Africains risquant l'esclavage. De nombreux quakers considéraient encore qu'il était acceptable de posséder des esclaves et se prêtaient de l'argent pour en acquérir afin d'assurer le succès de leurs entreprises commerciales. La pétition de Germantown mettait l'accent sur l'universalité des droits de l'homme et s'appuyait sur « la règle d'or » : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. » Ayant connu la persécution en raison de leurs croyances religieuses, les quakers néerlandais et allemands (dont la plupart étaient d'anciens mennonites) compatissaient avec les esclaves. Leurs réflexions s'adressaient aux consciences individuelles dans un style rhétorique simple. À peu près à la même époque, les puritains du Massachusetts critiquaient la mise en esclavage d'autrui, car le corps des esclaves, à l'instar de celui de leurs bourreaux, abritait une âme immortelle. Comme le puritain Richard Baxter le rappelait à ses lecteurs dans *A Christian Directory : Or, a Summ of Practical Theologie, and Causes of Conscience* (1673), l'âme des esclaves était « tout aussi capable de salut que la vôtre » (p. 557).

En Amérique du Nord, en l'espace de deux siècles, ce mouvement qui avait débuté comme un appel à la conscience des membres de sectes chrétiennes marginales de l'après-Réforme se transforma progressivement en une lutte inconciliable sur le statut des noirs, manifestement (ost)racisés. L'idée qu'ils étaient dignes du statut libre déboucha sur une guerre civile.

L'esclavage avait commencé à être progressivement aboli après la guerre d'Indépendance contre la Grande-Bretagne. Les États du Nord s'étaient opposés à l'esclavage dès le début de la période post-indépendance, le Vermont

et la Pennsylvanie adoptant respectivement des lois d'abolition graduelle de l'esclavage en 1770 et 1780. En 1783, le Massachusetts fut le premier État à déclarer l'esclavage illégal, et en 1804 la plupart des États du Nord avaient fait de même. L'esclavage fut aboli partout aux États-Unis après la guerre de Sécession, avec l'adoption du treizième amendement de la Constitution américaine en 1865, sous la présidence d'Abraham Lincoln.

La trajectoire qui mena à l'abolition fut toutefois loin d'être linéaire : des variantes d'arguments pro-esclavage, pro-abolition et plusieurs positions intermédiaires en faveur d'une amélioration du sort des esclaves proliférèrent. Les auteurs en faveur de l'esclavage défendaient ce qui était à leurs yeux la moralité du racisme. Ils affrontaient des abolitionnistes noirs de plus en plus influents, qui étaient à la fois des idéologues et des icônes de l'antiesclavagisme.

Leurs façons d'agir et de raisonner démontraient la non-infériorité du noir et révélaient les fictions infériorisantes qui sous-tendaient l'esclavage (comme altérisation).

Au milieu du xixe siècle, de nombreux propriétaires d'esclaves favorables au maintien de l'esclavage étaient en faveur des politiques d'amélioration. George Fitzhugh, auteur virginien anti-abolitionniste, citait Aristote afin de faire passer les relations hiérarchiques esclave-maître pour une nécessité naturelle et dénoncer le concept de « liberté humaine naturelle », qu'il considérait comme un artifice trompeur de la rhétorique abolitionniste. Il défendait la nécessité de l'inégalité.

L'esclavage jouait selon lui un rôle utile en régulant l'inégalité de manière avantageuse à la fois pour les esclaves et les libres. Plutôt que de nier l'humanité

des esclaves, l'argumentaire proposé par Fitzhugh dans *Cannibals All, or Slaves Without Masters* (1857) reposait sur l'idée que des conditions d'esclavage améliorées seraient préférables aux conditions de vie du prolétariat anglais, que Fitzhugh qualifiait d'« esclaves sans maîtres ». Au contraire, d'après lui, les esclaves d'Amérique vivaient

aux côtés de l'épouse, des enfants, des frères et soeurs, des chiens, des chevaux, des oiseaux et des fleurs – les esclaves aussi appartiennent au cercle de la famille. Leur humanité commune, leur faiblesse et leur dépendance abjectes, leur grande valeur, les services qu'ils rendent pour répondre à nos besoins dans l'enfance, l'âge adulte, la maladie et la vieillesse, les écartent-ils de cette affection que tout dans la famille suscite ? Non : les intérêts du maître et de l'esclave sont liés, et chacun, dans le domaine qui lui est approprié, s'efforce naturellement de promouvoir le bonheur de l'autre.

En 1860, E. N. Elliott, président du collège des Planteurs du Mississippi publia un recueil de textes visant à convaincre l'opinion publique américaine de la justice des arguments en faveur de l'esclavage. Il y mêlait rhétorique de l'amélioration et racisme :

Que le nègre est aujourd'hui une espèce inférieure, ou au moins une variété inférieure de la race humaine, est à présent bien établi et doit, nous le croyons, être reconnu par tous. Que, de son propre chef, il n'a jamais émergé de la barbarie et que, même lorsqu'il est en partie civilisé sous le contrôle de l'homme blanc, il retourne rapidement au même état si on l'émancipe, sont aujourd'hui des vérités indubitables [...]. L'esclavage américain a déjà accompli les résultats les plus encourageants dans l'élévation de la race nègre qui vit parmi nous ; ils sont à présent aussi supérieurs aux natifs d'Afrique que les blancs le sont par rapport à eux.

Enracinées dans une conception raciste du monde, les théories d'un esclavage prétendument naturel furent la cible principale des campagnes abolitionnistes : « Ne suis-je pas un homme et un frère ? », « Ne suis-je pas une femme et une soeur ? » Ré-humaniser les personnes déshumanisées occupait une place centrale dans la révolution idéologique abolitionniste.

Ceux qui avaient directement fait l'expérience de l'esclavage et qui, après en avoir été libérés, étaient devenus des intellectuels et militants connus du public, jouèrent un rôle fondamental. Harriet Tubman mena des campagnes politiques, tout en cherchant à sauver des familles et individus qui subissaient l'esclavage. Au cours de sa vie, Frederick Douglass changea de stratégie selon les différents rôles qu'il endossa : de l'esclave résistant s'appuyant sur son histoire pour encourager les abolitionnistes à agir, au converti religieux embrassant tous les chrétiens dans un message universaliste capable de convaincre les esclaves comme les esclavagistes (« J'aimais toute l'humanité – y compris les esclavagistes ; même si j'exécrerais l'esclavage plus que jamais. Mon principal souci était, désormais, de convertir le monde », *My Bondage and My Freedom*, 1865, p. 105), pour finalement incarner le réalisme politique, conscient que le pouvoir ne concéderait jamais rien sans lutte. En Europe, où la présence d'Africains dans la population métropolitaine était réduite, l'abolitionnisme allait conférer une légitimité morale à la prétendue amélioration des conditions de vie des Africains en Afrique. Il contribua à l'évangélisation de l'Afrique par les missionnaires catholiques et protestants et à son occupation territoriale par les principaux empires coloniaux européens se déclarant « civilisateurs ». À mesure que l'abolitionnisme devenait un outil

d'expansion, le « sauveurisme » (saviorism) vint remplacer l'importance auparavant accordée par le mouvement à l'égalité et la réciprocité. Se posant en libérateurs des esclaves des autres, les puissances européennes s'arrogèrent la mission d'éradiquer en premier lieu la traite des esclaves, puis l'esclavage, dans le monde entier. Ce grand récit abolitionniste qui se développa progressivement était en réalité très divers. Certains discours anti-esclavagistes européens mettaient l'accent sur des critères religieux ou laïques, d'autres invoquaient alternativement les idéaux de civilisation, de salut ou d'efficacité économique, et d'autres encore s'appuyaient, dans leurs appels publics, sur des tableaux statistiques, des images émotionnelles, des récits d'explorateurs ou des témoignages autobiographiques d'esclaves. Aujourd'hui, l'abolitionnisme est perçu comme une étape décisive dans le progrès moral des sociétés. Mais l'abolitionnisme doit se définir à l'aune de ses actions. Aux États-Unis, après l'abolition, les lois Jim Crow remplacèrent l'esclavage par une exploitation et une domination racistes fondées légalement. En Europe, l'abolitionnisme fut instrumentalisé pour justifier l'impérialisme et l'occupation de l'Afrique. L'éthique universaliste de réciprocité mise en avant au début du mouvement fut reconfigurée pour répondre aux objectifs de l'impérialisme grandissant de l'Europe. Ce processus donna lieu à des interventions qui ne ressemblaient parfois guère aux intentions originelles abolitionnistes.

### **Courants de l'abolitionnisme**

Les quakers britanniques firent des déclarations publiques contre la traite des esclaves dans la seconde

moitié des années 1720. Ils commencèrent à promouvoir un traitement plus humain des esclaves, auxquels on apporterait l'éducation, l'alphabétisation, et finalement la liberté. Mais les points de vue améliorationnistes céderent progressivement la place à des plaidoyers en faveur de l'abolition. Dans son *Historical Account of Guinea* paru en 1762, Anthony Benezet, quaker de Philadelphie, affirmait l'égalité des Africains et des Européens et fournissait des données empiriques sur les proportions et l'organisation de la traite transatlantique, des statistiques sur les navires de traite, et des récits de témoins oculaires sur la situation désespérée des esclaves. L'expérience des quakers en matière de tenue de registres et de comptabilité facilita l'émergence de tactiques abolitionnistes fondées sur une documentation méticuleuse.

Les amis quakers du célèbre abolitionniste Thomas Clarkson encouragèrent ce dernier à étudier le fonctionnement des navires de traite. Bientôt, ces bateaux devinrent une icône de la propagande anti-esclavagiste à travers l'empire. La stratégie abolitionniste de Clarkson devait beaucoup à la méthode de Benezet.

Clarkson publia en 1786 son *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the African*, fondé sur son essai en latin qui avait reçu un prix à Cambridge. En parallèle, les auteurs quakers du Royaume-Uni produisirent une quantité extraordinaire de pamphlets et d'écrits antiesclavagistes. James Walvin mentionne 51 432 pamphlets et livres, ainsi que 26 525 rapports et documents. En 1787, 60 000 personnes adressèrent au gouvernement une pétition pour abolir la traite des esclaves, ce qui se réalisa vingt ans plus tard. La présence d'anglicans comme Granville Sharp et Thomas Clarkson

conféra une certaine crédibilité à l'abolitionnisme auprès des institutions officielles. Le Parlement commença à envisager sérieusement la question de l'abolition, et le député William Wilberforce fit campagne en sa faveur. Dans son essai, Clarkson citait des passages de l'autobiographie d'Olaudah Equiano, dont la première édition fut publiée à Londres en 1789, et qui connut neuf rééditions du vivant de son auteur. Capturé enfant dans le sud de l'actuel Nigeria, et emmené aux Caraïbes, Equiano racheta sa liberté en 1766 et devint un abolitionniste de premier plan. En 1779, il avait demandé à être ordonné et envoyé comme missionnaire en Afrique, mais sa demande avait été rejetée par l'évêque de Londres.

Bien que certaines voies lui fussent fermées, Equiano comprit qu'il pouvait défendre la cause des esclaves africains en la présentant d'une manière qui puisse susciter l'adhésion de nombreux groupes. Ses descriptions de l'Afrique en terre riche et peuplée de sociétés affables contribuèrent beaucoup à renforcer l'opinion selon laquelle le commerce inhumain des esclaves devait être remplacé par le commerce légitime des matières premières de l'Afrique. Dans ses conférences, Clarkson exposa le contenu de son fameux « coffre de campagne » rempli de produits africains afin de convaincre son public que le « commerce légitime » de marchandises africaines était non seulement faisable, mais qu'il transformerait les sociétés africaines en viviers de consommateurs potentiels des produits industriels britanniques. Ces arguments qui conjuguaient raisonnement économique et humanisme se révélèrent durables et inspirèrent le « partage de l'Afrique » dans les dernières décennies du xixe siècle. En France, l'abolitionnisme était indissociable de l'universalisme de la pensée des Lumières.

Silvia Sebastiani s'intéresse ici même à la relation complexe entre les Lumières et l'esclavage, la contradiction entre la supériorité supposée de la civilisation européenne et les idées d'universalisme. Les Lumières remettaient en question le rôle hégémonique de la religion et exaltaient le raisonnement scientifique, considéré comme libérateur. Les Lumières écossaises, à travers les travaux d'Adam Smith et de John Millar, s'efforcèrent de prouver la supériorité économique du travail libre sur le travail esclave. L'universalisme trouva sa forme la plus claire dans les écrits de Condorcet des années 1780 et 1790, qui affirmaient l'égalité entre tous les humains et donnèrent lieu à la création de la Société des amis des Noirs en 1788. Ceux qui avaient fait l'expérience de l'esclavage s'emparèrent des idées de liberté et d'égalité pour atteindre leurs objectifs. En 1791, un événement majeur se produisit dans l'une des plus riches colonies des empires européens et ébranla l'ordre du monde. Dans le sillage de petites révoltes dans les Caraïbes en lien avec les premiers temps de la Révolution française, la révolte de Saint-Domingue (la partie française de l'île d'Hispaniola) inspira les Africains réduits en esclavage dans les Caraïbes et partout dans le monde. Toussaint Louverture, homme éduqué aux origines esclaves, employait les concepts de liberté et d'égalité dans les discours qu'il adressait aux rebelles noirs et dans ses lettres aux « libres de couleur » républicains, dans lesquelles il tentait de les gagner à sa cause. La révolution d'Haïti eut un écho retentissant. En novembre 1791, déjà, les représentants britanniques de la Jamaïque firent savoir au ministère des Colonies que « les idées de liberté sont tellement enracinées dans l'esprit de tous les Nègres, que partout où les plus grandes précautions ne sont

pas prises, ils se soulèveront ». Dans les Caraïbes, l'anti-esclavage et l'anticolonialisme étaient et resteraient interconnectés. Cette généalogie particulière de l'idée de liberté perdurera et, comme le montre Alice Bellagamba ici même, inspirera des mouvements de libération anti-coloniaux en Amérique latine et en Afrique jusqu'aux temps présents.

Le 4 février 1794 (16 pluviôse an II), la France révolutionnaire abolit pour la première fois l'esclavage dans tous ses territoires, ce qui rendit légalement leur liberté à quelque 700 000 personnes, « sans indemniser les propriétaires pour les 1 000 millions de livres tournois qu'ils représentaient en investissement de capitaux » (Geggus). Il y eut des résistances.

Sous le Consulat, Napoléon légalisa de nouveau l'esclavage en 1802 en révoquant le décret de la Convention montagnarde, ce qui montre que l'esclavage et les profits que certains Français pouvaient en tirer étaient encore défendables devant les opinions publiques nationales et internationales.

Le Code noir fut rétabli (élaboré à l'origine sous Louis XIV, en 1685, il fournissait une législation complexe et détaillée sur l'esclavage). Bien qu'il s'agisse là de véritables reculs pour le mouvement abolitionniste européen, Napoléon adopta une attitude pragmatique à l'égard de l'esclavage sur le sol européen. Dans une optique populiste, il autorisa des libérations d'esclaves dans certains des pays qu'il conquérait. Pendant la campagne d'Italie, Napoléon ou ses généraux libérèrent parfois tous les esclaves à leur entrée dans les villes italiennes. Le Code civil de 1804 y proscrit l'esclavage et fournit un cadre juridique uniifié au royaume d'Italie jusqu'au congrès de Vienne de

1814-1815, qui réorganisa l'ordre politique de l'Europe après Waterloo (juin 1815). Le congrès de Vienne marquait également le premier engagement intereuropéen pour « mettre un terme à un fléau qui a si longtemps désolé l'Afrique, dégradé l'Europe et affligé l'humanité ». Nous retrouvons ici trois éléments caractéristiques de l'abolitionnisme officiel : la notion universaliste d'« humanité » dont les puissances européennes se considéraient comme les protectrices en sauvant l'Afrique de la désolation, faisant ainsi par la même occasion la démonstration de leur supériorité morale (sur le commerce « dégradant » des esclaves). Les principaux partisans de cette conception étaient les puissances atlantiques de l'Europe.

L'Europe du Sud eut une expérience différente de l'esclavage et de la traite. Depuis le Moyen Âge, les États de la péninsule italienne et les autres pays catholiques du sud de l'Europe avaient autant importé qu'exporté des esclaves en Méditerranée. Le problème de la réduction des « autres » en esclavage ne pouvait se concevoir indépendamment de la menace de l'esclavage pour soi-même par la piraterie et de la captivité en Méditerranée. L'esclavage et la possibilité d'y être réduit continuèrent d'être imaginés en des termes religieux. À la fin du xviiie siècle et au xixe siècle, des associations oeuvrant pour la rançon et le sauvetage des Italiens retenus dans les pays musulmans existaient aux côtés de petits mouvements abolitionnistes menés par des intellectuels régionaux, qui adoptaient des idées initialement importées d'Europe du Nord. L'Espagne avait des intérêts à la fois en Méditerranée et dans l'Atlantique. Elle entama des réformes de l'esclavage dans ses colonies dans les années 1810. Dans un premier temps, l'Espagne fit

pression sur la Grande-Bretagne en conditionnant son adhésion à l'abolitionnisme atlantique au soutien des Britanniques dans ses négociations pour contraindre les dirigeants nord-africains à renoncer à leurs esclaves chrétiens et à contrôler plus strictement la traite des chrétiens dans leurs territoires. Cette pression eut des conséquences sur les objectifs de la mission diplomatique britannique en Afrique du Nord dirigée par Lord Exmouth, en 1816, qui aboutit à la libération de plus de 1 000 esclaves siciliens, napolitains, sardes, génois et allemands – ce qui montre qu'au début du xixe siècle l'esclavage constituait toujours une menace pour les Européens du Sud. L'abolition de l'esclavage dans les territoires espagnols d'outre-mer ne fut effective qu'avec l'adoption de la loi Moret, en 1870. Les enfants esclaves nés après 1868 devaient travailler pour leurs maîtres en tant qu'apprentis jusqu'à l'âge de vingt-deux ans. Cuba et Porto Rico – alors colonies hispaniques – n'abolirent l'esclavage qu'en 1880/1886 et 1873, respectivement. Au Portugal, l'émancipation légale des esclaves suivit un chemin tortueux. Le Portugal mit fin officiellement à l'esclavage sur tous ses territoires en 1868, mais les anciens esclaves restèrent soumis à une période d'apprentissage.

### **De la croisade anti-esclavage de Lavigerie à la colonisation « libératrice »**

Bien que les États pontificaux n'eussent pas de colonies, l'abolition par le pape, à Rome, entraîna des conséquences mondiales. La première condamnation officielle de la traite des esclaves apparaît en 1839, dans la lettre apostolique de Grégoire XVI, *In Supremo Apostolatus*, qui s'alignait sur l'abolitionnisme international de l'époque, tout en faisant également référence aux actions

antérieures de l'Église catholique contre l'esclavage. Ces positions furent réitérées dans les encycliques de Léon XIII de 1888 (en particulier *In Plurimis*, sur l'abolition de l'esclavage, envoyée aux évêques du Brésil le 5 mai 1888, et *Libertas*, sur la nature de la liberté, le 20 juin 1888). À la suite de ces pressions, le Brésil abolit définitivement l'esclavage en 1888. La légalité de l'esclavage à Cuba et au Brésil avait favorisé la persistance du commerce illégal d'esclaves à travers l'océan Atlantique jusque dans les années 1860, malgré les efforts britanniques pour patrouiller le long des côtes africaines et intercepter les navires qui pratiquaient la traite.

Le rôle de la Belgique dans l'antiesclavagisme européen s'accentua lorsque Léopold II déploya ses projets impérialistes en Afrique. Ayant détenu des parts dans les activités de la société commerciale belge dans le Bas-Congo, Léopold II se vit confier le contrôle du Congo lors de la conférence de Berlin de 1884-1885, avec l'espoir qu'il y maintiendrait un statut de zone commerciale exempte de taxes pour toutes les puissances internationales. Dans l'Acte général de la conférence de Berlin de 1885, les puissances européennes s'engagèrent à mettre un terme à l'esclavage (sections VI et IX de l'Acte). Peu après, la Belgique accueillit la « Conférence anti-esclavage de Bruxelles » (en 1889-1890), au cours de laquelle le cardinal Lavigerie joua un rôle crucial en encourageant l'engagement international visant à supprimer l'esclavage et abolir la traite. Lavigerie critiquait à la fois les logiques abolitionnistes laïques qu'il associait aux Lumières françaises et la focalisation des Britanniques sur le commerce. À la différence de ces versions de l'abolitionnisme, l'approche de Lavigerie s'attachait à sauver non seulement le corps, mais aussi l'âme des

esclaves. Pour lui et ceux qu'il rassemblait autour de lui, l'abolitionnisme était indissociable de la conversion à la foi chrétienne (et au catholicisme, plus précisément). Dans ses discours, il utilisait fréquemment la métaphore de la « croisade », et dépeignait les esclavagistes musulmans comme premiers responsables de la pratique de l'esclavage en Afrique.

La clé de la stratégie de Lavigerie était de stimuler la charité des libérateurs (par les dons qui faciliteraient le rachat des esclaves) et de réaliser le salut de l'âme des esclaves par la conversion.

Il fonda un ordre religieux dévolu à la rédemption des esclaves, qui furent rachetés par milliers en Afrique sur une période d'une quarantaine d'années. Il forma un corps paramilitaire de volontaires européens (qu'il choisit plus tard de dissoudre) qui soutinrent les opérations de ses missionnaires en Afrique.

En outre, il offrit des bourses scolaires aux enfants esclaves affranchis les plus brillants, afin qu'ils étudient la médecine dans un institut de Malte. Ainsi formés et éduqués, ces médecins-catéchistes retourneraient en Afrique pour évangéliser et participer à la libération des esclaves et à la conversion des Africains. Les Européens, mais aussi les catholiques noirs américains, soutinrent la croisade abolitionniste de Lavigerie en Afrique. Dans une lettre adressée au cardinal en date du 14 novembre 1889, un certain Robert Hunter, de San Francisco, exprimait son soutien et se déclarait prêt à consacrer toute son énergie à la campagne : « Je suis l'un des émancipés, et sous votre direction approuvée par Dieu, j'espère devenir un des émancipateurs. J'espère que vos efforts au congrès de Bruxelles recevront une aide chaleureuse, rapide et pratique,

et j'attends avec impatience et enthousiasme les développements ultérieurs et le moment où nous planterons, "grâce à l'aide du Tout-Puissant", la bannière de la liberté sur toute l'Afrique » (General Archives of the Missionaries of Africa – GAMAFr, A17.108, 12).

L'idéologie abolitionniste étaya la colonisation de l'Afrique par l'Europe. En lieu et place de l'éthique de l'égalité, la supériorité de l'Europe (souvent exprimée en termes racialisés), sa mission civilisatrice et sa responsabilité à l'égard de l'industrialisation et du commerce intérieurs de ces pays furent mises en avant. Le discours de Jules Ferry, alors président du Conseil des ministres, devant la Chambre des députés le 28 mars 1884 mettait à l'honneur les arguments justifiant la colonisation : « La politique d'expansion coloniale est un système politique et économique [...] qu'on [peut] rattacher à trois ordres d'idées ; à des idées économiques, à des idées de civilisation de la plus haute portée et à des idées d'ordre politique et patriotique. » Ces mêmes idées furent reprises dans les réflexions rétrospectives de Frederick Lugard sur les causes de la colonisation africaine, dans l'introduction de son ouvrage *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, publié pour la première fois en 1922.

La volonté d'abolir l'esclavage était l'axiome de la légitimité politique européenne. Les empires européens firent valoir leur droit d'intervention au nom de leurs convictions abolitionnistes. L'abolitionnisme était devenu l'arme la plus puissante de l'arsenal des impérialistes européens. C'était néanmoins une arme à double tranchant. Les empires coloniaux européens ne tardèrent pas à examiner minutieusement l'efficacité de leurs actions anti-esclavagistes respectives.

Le fait qu'il ait échoué à se montrer à la hauteur de ses engagements abolitionnistes coûta à Léopold II son fief africain, le soi-disant « État indépendant du Congo », que le militant anti-esclavagiste

Edmund Morel avait surnommé l' « État esclave du Congo ». Son échec en tant qu'abolitionniste compromettait la légitimité du roi des Belges à gouverner. Lorsque les empires européens

Devinrent les gouvernements responsables de la mise en oeuvre de l'abolitionnisme en Afrique, leur engagement en faveur de la liberté africaine s'affaiblit. La tâche était trop importante, et il leur fallait le soutien des élites africaines, ainsi qu'un accès à une main-d'oeuvre bon marché.

Les tensions avec les missionnaires s'accrurent, car les administrateurs coloniaux n'appréciaient guère l'ingérence des religieux sur leur terrain. Deux tendances générales vinrent modifier les règles du jeu de l'abolitionnisme dans la politique mondiale : la sécularisation et l'internationalisme.

Suite à l'action combinée de ces deux processus, la principale tension liée à l'abolitionnisme international au xxe siècle ne se caractérisa pas par une opposition entre les approches anti-esclavagistes religieuses et laïques, comme on aurait pu l'envisager dans les années 1880, mais entre les empires individuels et les institutions gouvernementales internationales (la Société des Nations et les Nations unies).

### **Les Africains : esclaves, esclavagistes, abolitionnistes**

Au fil du xixe siècle, les sociétés africaines étaient passées dans le discours européen du statut de « barbares, dignes d'être asservis » à celui « d'esclavagistes barbares » dignes d'être civilisés par les

abolitionnistes européens. Cette transformation rhétorique occulta l'abolitionnisme de nombreux dirigeants indépendants africains, qui entretenaient des relations diplomatiques avec l'Europe et adoptèrent des décrets abolissant la traite et, moins souvent, l'esclavage. Ils signèrent des traités avec les empires européens, et principalement la Grande-Bretagne, dont la stratégie initiale d'« empire informel » était en partie motivée par une réticence à mettre un terme à l'esclavage africain – ce qui aurait été inévitable après une annexion directe. La plupart de ces traités se concentraient sur l'abolition des exportations d'esclaves hors d'Afrique, tout en laissant inchangée la possession d'esclaves sur le continent africain. Les premiers traités abolitionnistes, à Madagascar en 1817, comprenaient des accords entre la couronne britannique et le roi de l'Imerina.

Le traité de Moresby, conclu en 1822 avec le sultan de Mascate et Zanzibar à Oman, interdisait la vente d'esclaves aux marchands européens et octroyait à la marine britannique le pouvoir d'arrêter et de fouiller les navires dans l'océan Indien. En 1845, le traité de Hammerton interdisait tout commerce d'esclaves dans la zone de la côte est-africaine contrôlée par le sultan. Robin Law a montré que la Grande-Bretagne espérait, par des traités conclus tout au long de la côte, réussir à « isoler » le continent africain en rendant illégale la vente d'esclaves africains à l'endroit même d'où ces derniers étaient expédiés. En 1838, un mémorandum du Département de la traite au Foreign Office (ministère des Affaires étrangères) proposa ainsi d'étendre ce système de traités, de façon à englober la côte africaine dans son intégralité. Certains dirigeants africains négocièrent chacune des clauses de ces traités avant de les signer et se montrèrent très sélectifs.

Lorsque le roi Guézo du Dahomey se vit proposer la signature d'un traité britannique le 13 janvier 1852, il n'en accepta qu'une seule clause, celle qui l'engageait à interdire l'exportation d'esclaves à partir de ses territoires. Il refusa de signer toutes les autres. Les abolitions européennes n'étaient toutefois pas chronologiquement très éloignées des premières abolitions proclamées à l'initiative des Africains eux-mêmes. Ce ne fut qu'en 1833 que l'Empire britannique abolit l'esclavage dans tous ses territoires. Jusqu'au début des années 1830, la possession d'esclaves en Grande-Bretagne se transmettait directement, par le biais des héritages et contrats de mariage, et indirectement, par le biais de rentes et de legs, suivant les principes qui réglementaient les biens fonciers. Lorsque la Grande-Bretagne abolit l'esclavage avec le Slave Emancipation Act de 1833, il fallut emprunter 20 millions de livres pour dédommager les propriétaires d'esclaves britanniques de la perte de leur propriété d'outre-mer. De nombreux propriétaires britanniques luttaient afin de conserver leurs droits sur leurs esclaves, estimant leur revendication légitime d'un point de vue légal et éthique. En Afrique, l'abolition de 1833 affecta principalement l'Afrique du Sud britannique. Les autres régions d'Afrique où la Grande-Bretagne intervenait étaient politiquement indépendantes. Le Liberia indépendant abolit l'esclavage dans sa Constitution de 1846, la même année que la Tunisie ottomane. En Éthiopie, l'abolitionnisme se développa de façon plus graduelle : certains auteurs en décèlent les premières traces dès le xvie siècle, même si ce sont les décrets abolissant la traite au xixe siècle, et l'esclavage en 1923, qui ont fait l'objet des études les plus approfondies.

L'abolition française de 1848 entraîna des conséquences directes pour l'Algérie, le Sénégal (Saint-Louis, Gorée et quelques comptoirs fortifiés), Mayotte, La Réunion et l'île Maurice. Au niveau local, de petits noyaux d'abolitionnisme africain se développèrent.

Toutefois, pour reprendre les termes de Sandra Greene, il ne s'agissait là que de « voix minoritaires ». Les dirigeants politiques et les intellectuels locaux (en particulier les anciens esclaves chrétiens qui avaient été en contact avec des missions) comptèrent parmi les premiers Africains à promouvoir l'abolition de l'esclavage sur leur propre continent. L'évangélisation en Afrique fut particulièrement intense parmi les anciens esclaves, parfois appelés recaptives, ou « recapturés », et les enfants esclaves libérés qui intégraient souvent des écoles missionnaires. Certains des premiers abolitionnistes d'Afrique de l'Ouest avaient été libérés par la marine britannique et avaient rejoint la Church Mission Society (CMS). C'est le cas de Samuel Ajayi Crowther, un jeune Yoruba capturé et réduit en esclavage à l'âge de treize ans par des musulmans qui avaient attaqué son village en 1821. Revendu à six reprises, il était sur le point d'être envoyé aux Amériques lorsqu'il fut libéré et emmené en Sierra Leone. Il devint l'un des premiers étudiants diplômés du Fourah Bay College et fut recruté par la CMS pour la mission au Niger en 1841 – une mission aux visées à la fois scientifiques et abolitionnistes. Il fut par la suite l'un des premiers évêques anglicans en Afrique. À l'instar de Crowther, John « Holy » Johnson était également un diplômé yoruba de l'établissement de Fourah Bay. Mais c'étaient ses parents, et non lui-même, qui avaient été sauvés de l'esclavage. Il était abolitionniste et se montrait très critique envers toutes les

positions anti-africaines dans les congrégations missionnaires européennes. Des nombreux recaptives ayant reçu une instruction dans les missions, de même que les membres de l'élite africaine tels que David Asante, originaire d'Akuapem (le Ghana contemporain) et éduqué par la Basel Evangelical Missionary Society, luttaient contre les esclavagistes africains. Après avoir suivi leur enseignement à Malte, certains des médecins-catéchistes de Lavigerie partirent en tant qu'auxiliaires des pères blancs. Né à Kano aux alentours de 1865, Joseph Gatchi, capturé lors d'un raid, avait été vendu à maintes reprises avant qu'un père blanc l'achète sur un marché algérien, en 1875. Dans une lettre à Lavigerie rédigée depuis un des postes de la mission en Afrique centrale en avril 1891, il décrivit le voyage qu'il fit dans les environs de Kibanga : « Vous me permettrez de l'intituler [mon voyage] ainsi : «À la rédemption des esclaves». »

Ce ne sont là que quelques exemples illustrant la situation de ces milliers d'Africains qui, ayant fait l'expérience de l'esclavage et de l'émancipation, développèrent de solides convictions antiesclavagistes.

Les institutions qui avaient contribué à leur libération les encourageaient à agir en tant qu'« auxiliaires autochtones » de leur ordre, mais ne souhaitaient pas les voir occuper des positions d'autorité. Ces réticences étaient en partie dues à la persistance des stéréotypes racistes, mais également au fait que les intérêts politiques de l'Europe l'emportaient sur le bien-être des Africains réduits en esclavage.

Partout en Afrique, les hauts responsables de l'administration coloniale hésitèrent à faire appliquer leur propre législation anti-esclavagiste.

Frederick Lugard et certains de ses

contemporains étaient favorables à une émancipation progressive et qualifiaient l'abolition de l'esclavage (par opposition à ce que Howard Temperley a qualifié de délégalisation du statut d'esclave) d'« émancipation obligatoire ». Si, pour la majeure partie du continent, les abolitions européennes constituèrent la première tentative d'interdire légalement l'esclavage dans la plupart des sociétés africaines, l'efficacité limitée de ces abolitions est bien documentée. Ce furent les hommes et femmes esclaves qui rendirent l'émancipation possible. Cependant, ils optèrent souvent pour des sorties de l'esclavage leur permettant de taire un passé honteux que les anciens maîtres avaient intérêt à rappeler, comme Don Ohadike l'a expliqué dans son étude des relations entre esclaves et maîtres Igbo (Nigeria).

Par conséquent, jusqu'aux années 1980, la grande majorité des esclaves et descendants d'esclaves qui recherchaient la liberté pour eux-mêmes et les membres de leur famille n'étaient pas des abolitionnistes déclarés. L'esclavage faisait partie des sujets dégradants, dont l'évocation était censurée dans l'espace public. Ibrahima Thioub a montré qu'après la décolonisation le fait de taire l'esclavage, qui représentait une question politiquement déstabilisante dans les jeunes États africains, eut tendance à rendre invisible le problème des survivances et des héritages de l'esclavage africain indigène.

De nos jours, nombreux sont les cas de figure où survivent des hiérarchies sociales fondées sur la justification idéologique de l'esclavage comme institution légitime. Des mouvements antiesclavagistes comme l'Initiative pour la Résurgence de l'Abolitionnisme (IRA, Mauritanie), Timidria (Niger) et Temedt (Mali) se sont développés au cours des

quarante dernières années pour lutter contre la résilience de l'esclavage dans les régions où l'impact des idées abolitionnistes avait été le plus faible, et où l'esclavage est toujours idéologiquement défendable parmi certaines élites locales.

Les stratégies de ces abolitionnistes africains contemporains varient en fonction de la situation politique de leurs gouvernements respectifs et des visions idéologiques de leurs dirigeants. Mais, dans l'ensemble, leurs logiques abolitionnistes sont plus laïques que religieuses ; elles sont, en outre, politiquement ancrées dans des notions égalitaires de citoyenneté, et internationalistes, car elles recherchent le soutien des institutions gouvernementales internationales, gardiennes des droits de l'homme universels contre les hiérarchies nationales internes.

### **L'esclavage redéfini : un rétrécissement sémantique**

Pour que l'abolitionnisme s'affirme comme un impératif moral transnational, l'esclavage devait être assimilé à la forme la plus odieuse d'exploitation. Le commerce transatlantique et l'énormité de son exploitation déshumanisante d'êtres humains ont rendu l'esclavage indéfendable. L'une des conséquences de l'abolitionnisme atlantique fut de restreindre sémantiquement la notion d'esclavage. Le statut d'« esclave » a fini par être assimilé à la forme d'esclavage la plus coercitive, incarnée par la traite transatlantique. Au début du xxe siècle, en raison de ces transformations, la condition d'« esclave » dans le discours euro-américain était définie comme une condition marquée par un contrôle total, tandis que les formes moins sévères de coercition étaient considérées comme

ne relevant pas de l'espace sémantique de l'« esclavage » : elles seraient ainsi traitées dans le cadre de catégories juridiques différentes, telles que le travail forcé. Cette transformation a donc exclu du domaine de l'esclavage ce qui était auparavant considéré comme des gradations du statut d'esclave. En Afrique – y compris dans les véritables « sociétés esclavagistes », comme le califat de Sokoto –, l'esclavage ne recourait pas un seul et unique statut. Les esclaves royaux étaient relativement privilégiés et occupaient des positions auxquelles certains paysans pauvres nés libres aspiraient. L'esclavage s'accompagnait d'une forme d'assimilation, une caractéristique qui (comme l'a montré Paul Lovejoy) permettait d'assurer un contrôle social dans les régimes politiques africains où les élites propriétaires d'esclaves disposaient de peu de moyens pour mater les rébellions d'esclaves. Certaines catégories d'esclaves pouvaient espérer accéder à une mobilité sociale et économique considérable. La mobilité sociale au sein même du statut d'esclave et la perspective d'une assimilation à la société des libres contribuèrent à faire prévaloir le réformisme (de l'esclavage en tant qu'institution légale) sur l'abolitionnisme. L'engagement en faveur de l'éradication de la traite avait joué un rôle central dans la constitution du « capital moral » des empires européens. Après la Première Guerre mondiale, la Société des Nations créa des institutions transimpériales visant spécifiquement à surveiller l'abolitionnisme des empires membres. En 1926, la SDN adopta la définition de l'esclave comme personne sur laquelle « s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux ». En étudiant les travaux préparatoires de la Convention relative à l'esclavage de

1926, Jean Allain a montré son caractère restrictif : ceux qui participèrent à l'élaboration de cette définition considéraient que, tant qu'une forme de domination ne se traduisait pas explicitement par l'exercice de pouvoirs attachés au droit de propriété, elle ne pouvait être définie comme de l'esclavage. Il n'est peut-être pas surprenant que l'insistance sur ce point soit venue du délégué sud-africain, soucieux d'éviter que les politiques relatives au travail en vigueur dans son pays soient considérées comme de l'esclavage, et donc interdites au niveau international. L'« esclavage » était dès lors identifié à l'exercice d'un contrôle total sur les personnes asservies. Ce contrôle était présenté comme la principale forme d'exploitation, à côté d'autres formes de coercition (comme le travail forcé), considérées comme moins graves que l'esclavage. La lutte contre l'« esclavage moderne » a tenté d'élargir la définition de l'esclavage en faisant valoir le fait que d'autres pratiques (prostitution enfantine, mariage forcé, apartheid, etc.) étaient aussi odieuses et abusives que l'esclavage par le type d'exploitation qu'elles engendraient. La Convention supplémentaire des Nations unies de 1956 visait à offrir à un plus grand nombre de personnes une protection contre les formes extrêmes d'abus. La tentative d'élargir la notion d'esclavage pour y inclure davantage de formes d'exploitation ne déboucha pas nécessairement sur davantage de justice pour les victimes d'une large gamme d'abus. Mais elle confirma la tendance à représenter l'esclavage comme une condition unique qui, pour donner lieu à des poursuites judiciaires, exigeait que soient fournies les preuves attestant de la forme d'exploitation la plus dure qui

soit. Historiquement, cette déshumanisation extrême pouvait être l'une des conséquences de l'esclavage, mais dans la pratique elle ne correspondait pas à la situation de nombreuses personnes dont le statut social était bien celui d'esclaves mais qui n'en étaient pas moins protégées (quoique de façon souvent partielle et éphémère) de la coercition absolue. En certains lieux et à certaines époques, l'esclavage légal conférait certains droits à certaines catégories d'esclaves, ainsi qu'une certaine capacité à quitter le statut d'esclave et à être assimilé à la société libre.

La transformation sémantique qui donna naissance à l'abolitionnisme mondial et aux droits de l'homme universels modifia également notre compréhension de l'esclavage. Lorsque l'on se mit à considérer tous les humains comme méritant d'être protégés de l'esclavage (une conséquence fondamentale de l'abolitionnisme mondial), la condition d'esclave devint plus étroitement définie que jamais.

*Traduit par Souad Degachy et Maxime Shelledy*

## RÉFÉRENCES

D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

C. Brown, *Moral Capital : Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.

S. Drescher, *Abolition : A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2009.

S. Miers et R. Roberts (éds.), *The End of Slavery in Africa*, Madison, et Londres, University of Wisconsin Press, 1988.

L. Sanneh, *Abolitionists Abroad : American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : analyse et documents*, Paris, Karthala, 2000.

H. Suzuki, *Abolitions as a Global Experience*, Singapour, National University of Singapore Press, 2016.