

Parenté

Benedetta Rossi

En 1832, soit deux ans avant l'abolition de l'esclavage en Afrique du Sud, Anna, jeune fille « hottentote » de treize ans, fut violée par Gustavus Willem Fouché, un fermier blanc de Swellendam, dans le Cap-Occidental. Anna était la fille de Fytje, esclave appartenant à Gustavus. Lors d'une audience préliminaire à l'instruction, un témoignage, évoqué par R. L. Watson, révéla que Gustavus avait également violé Fytje ainsi que Sara, la demi-soeur d'Anna, âgée de huit ans. L'affaire ne donna lieu à aucune poursuite judiciaire. Le témoignage du propre fils de Gustavus, qui déclara avoir vu Anna avoir des relations sexuelles avec un chien, contribua à l'acquittement du fermier. Deux familles, dont l'une était officiellement reconnue, alors que l'autre n'avait aucun statut légal, s'affrontaient au sujet du viol d'une enfant. Le violeur et son fils étaient tous deux blancs et de sexe masculin ; ils étaient propriétaires de la famille matrifocale composée de Fytje et de ses filles de couleur, une famille dont tous les membres féminins mentionnés au cours du procès avaient subi des viols de la part de Gustavus.

L'esclave, un étranger sans parenté

Nous ne savons pas qui pouvait être le père des filles de Fytje. Si c'était un homme libre, il n'aurait eu aucune obligation de reconnaître les enfants nés de ses relations sexuelles avec des femmes esclaves. Si c'était un esclave, son rôle reproductif n'aurait pas été reconnu par la loi : qu'il l'ait souhaité ou non, il n'aurait pas pu assumer de paternité légale à l'égard de ces enfants. Émanant de femmes de couleur, les déclarations de Fytje, Anna et Sara

étaient d'emblée discréditées par les idéologies de race et de sexe qui accordaient un poids différent aux témoignages des hommes et des femmes, et à ceux des blancs et des non-blancs.

À l'évidence, le fils de Gustavus était partial et ménageait les intérêts de son père : toute atteinte à la richesse et à la réputation de Gustavus risquait de l'affecter directement, corollaire de la capacité des individus libres à transmettre leurs biens et leur statut selon les liens de parenté. Sa partialité ne semble pourtant pas avoir convaincu le jury de remettre en question le témoignage qu'il livra pour disculper son père et accuser Anna de zoophilie.

L'accusation de zoophilie concordait avec les stéréotypes qui comparaient les esclaves à des animaux et les condamnaient à être sans parenté, une caractéristique attribuée aux bêtes qui s'accouplent et se reproduisent, mais qui sont souvent considérées comme dépourvues de liens familiaux.

L'incapacité de l'esclave à former des liens de parenté officiellement reconnus est une caractéristique constante de l'esclavage. Elle n'est ni omniprésente ni immuable : les efforts des réformateurs visant à améliorer les conditions de vie des esclaves donnèrent souvent lieu à des pressions pour que les couples et liens familiaux de ces derniers soient reconnus. Mais, même lorsque ces liens étaient officiellement autorisés, ils n'étaient jamais à l'abri de dissolution de la part des maîtres et des personnes libres. La vulnérabilité des liens de parenté et de mariage des esclaves les maintenait à l'écart des réseaux de relations sociales élémentaires par lesquels les libres acquéraient et transmettaient leur identité, leur statut et leurs propriétés.

En 2005, un père et son fils issus d'une communauté de langue tamasheq de la

région rurale de Tahoua (Niger) et descendants d'esclaves m'ont raconté ce qu'ils savaient du mariage de leurs ancêtres :

« Le fils : Vous voyez ce bétail là-bas ? Le mariage entre esclaves, c'était comme l'union des bestiaux : un couple se formait et se reproduisait, puis ils se soutenaient plus ou moins – c'était comme ça.

Le père : [...] Quand une esclave tombait enceinte, le maître la donnait à un esclave, juste pour trouver un père pour l'enfant. Les enfants d'esclaves n'appartenaient pas à leur père. Il pouvait y avoir une cérémonie de baptême ou non, selon la volonté du maître. De toute façon, ce sont les maîtres qui nommaient les bébés des esclaves. Certains leur donnaient de véritables noms, mais la plupart leur donnaient des noms différents de ceux donnés aux personnes libres. Ils donnaient aux esclaves des noms de plantes, d'animaux ou d'autres noms tamashéq amusants, ou le nom du jour de leur naissance. »

Dans les systèmes lignagers segmentaires touareg, les esclaves n'avaient pas d'autre lignée que celle de leurs maîtres. Qu'ils aient eu un mode de vie relativement autonome dans des lieux peuplés d'esclaves de façon homogène, ou qu'ils aient suivi leurs maîtres partout et effectué pour eux des travaux manuels et domestiques, ils étaient marginalisés en tant que personnes socialement dépendantes dont les choix restaient déterminés par la volonté des maîtres, qui séparaient régulièrement leurs familles informelles pour répondre à leurs propres besoins et préférences. L'absence de parenté de l'esclave n'importait pas seulement dans les sociétés dites « lignagères », si répandues sur le continent africain. Dans sa description de l'oikos grec (la plus petite unité de la société, équivalente à la domus

latine), Aristote explique que celui-ci repose sur l'union du mari et de la femme, et sur celle du maître et de l'esclave, qui représentent respectivement les liens d'alliance reproductive (le mariage) et de domination (l'esclavage). Les esclaves ne sont pas considérés comme des parents, mais comme des « outils vivants » possédés par les maîtres. On retrouve la même combinaison de rôles dans la familia romaine. Émile Benveniste établit d'ailleurs que le mot même de familia dérive étymologiquement de l'ensemble des famuli, serviteurs qui vivaient dans une même maisonnée. Les esclaves étaient intégrés aux familles grecques et romaines en tant qu'étrangers dont les fonctions étaient essentielles pour les membres nés libres, et qui remplissaient leurs rôles dans le cadre de relations de subordination.

Quelle importance revêt l'absence officielle de parenté dans l'esclavage ? Elle est fondamentale et distingue les esclaves des libres (y compris des libres subordonnés), en les rejetant hors des unités constitutives de la société – c'est-à-dire, des familles portant un nom, aux structures variées, qui forment, en s'imbriquant, le tissu social. Comme les fils de chaîne longitudinaux tendus sur un métier à tisser, les esclaves sont essentiels mais indistincts les uns des autres dans le motif du tissu social à l'intérieur duquel ils vivent. Ce motif ne donne à voir que les couleurs et textures de la trame, dont chaque fil séparé tisse avec les autres des dessins colorés, tout comme chaque lignée familiale se combine aux autres pour former les lignages et dynasties dont les vicissitudes déterminent le rapport d'une société à sa propre histoire. Dans ces histoires, la grande majorité des personnes réduites en esclavage sont invisibles.

À l'image de ces « familles invisibles » de la Martinique entre le xviiie siècle et le

début du xixe dont parle Vincent Cousseau, les esclaves s'inscrivaient non seulement dans des réseaux de parenté non reconnus, mais étaient également des conjoints et membres illégitimes – mais pas moins importants pour autant, dans la pratique – de la famille de leur propriétaire, dont les seuls liens familiaux visibles étaient ceux qui l'unissaient à ses parents et conjoints libres.

Notons que ces positions « invisibles » n'étaient pas toujours rejetées par les personnes confrontées à des horizons sans perspective d'espoir. Parfois, passer du statut d'enfant de libres pauvres à celui de concubine ou d'esclave d'un maître puissant pouvait constituer une amélioration, dans laquelle l'aliénation natale était le prix amer à payer pour accéder à davantage de sécurité et à une forme d'honneur sanctionné publiquement.

Quelques personnes réduites en esclavage se distinguèrent et marquèrent l'histoire locale. En tant que mères d'enfants reconnus par un homme libre, les femmes esclaves pouvaient accéder à une certaine autonomie et une certaine autorité, et le statut particulier de ces femmes les soumettait à des dispositions juridiques spéciales qui les distinguaient des esclaves de rang inférieur.

Naturalisation de la parenté et désocialisation des esclaves

Il est possible d'imaginer un monde où la parenté ne constitue pas le principe structurant majeur de la société ; de fait, la parenté a souvent coexisté avec d'autres critères, comme la classe ou la caste. Mais, à de très rares exceptions près, la parenté a toujours été le principe le plus élémentaire d'organisation de la société, et elle l'est restée même après que les anthropologues ont affirmé qu'un

système de parenté « n'existe que dans la conscience des hommes, [et qu']il est un système arbitraire de représentations » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958). L'anthropologie de la parenté a montré que la continuité du lignage ne dépend pas de la fertilité masculine et féminine mais, comme Wendy James l'a remarqué, de la capacité économique et politique d'un groupe à épouser des femmes qui porteront son nom et à recruter de nouvelles personnes par l'adoption et d'autres moyens. En 1968 déjà, David Schneider examinait dans son ouvrage *American Kinship* la relation entre « l'ordre de la nature », entendu comme une substance partagée, et l'ordre de la loi, protégeant les relations perçues comme naturelles et légitimes, et interdisant les autres, qualifiées de contre nature. Ces idées sont d'une grande portée, non seulement pour les personnes qui choisissent de ne pas se conformer à des rôles de genre hétéronormatifs, mais aussi pour les groupes exclus de la parenté pour des raisons politiques. Pendant des millénaires, cette exclusion résulta d'une fiction idéologique qui désocialisait les esclaves en les rejetant hors des représentations officielles de la parenté.

Les esclaves comme Fytje et ses filles avaient des parents et des enfants. Ils avaient des relations sexuelles, souvent forcées, mais parfois consenties. Pourtant, de la même façon que la parenté – système arbitraire de représentations – pouvait devenir le principe structurant de la société, les relations des esclaves pouvaient, tout aussi arbitrairement, ne pas être reconnues. Cet acte de violence idéologique légitimait la violence physique déployée pour arracher les enfants à leurs parents esclaves, séparer les amants et imposer des relations de parenté non désirées à des personnes

incapables de résister à l'oppression. Si la parenté définit les rôles sociaux et les identités, alors les individus sans parenté sont exclus de la société d'une manière fondamentale.

Pareils à des pages blanches, dépourvus d'identité propre, ils peuvent se voir réattribuer des identités et des rôles arbitraires par ceux qui ont l'autorité pour le faire. C'est en grande partie dans ce sens que Michel Izard, Claude Meillassoux et Orlando Patterson parlaient de l'esclavage comme d'une mort sociale.
En certains lieux et à certaines époques, l'esclavage était soutenu par la double fiction de la race et de la parenté, où les théories raciales déniaient aux esclaves l'appartenance à une humanité partagée, et où les théories de la parenté assimilaient les relations avec les esclaves à de la bestialité et les relations entre esclaves aux accouplements entre animaux. Mais, malgré son potentiel déshumanisant, cette fiction idéologique n'était ni universelle ni jamais pleinement réalisée dans la pratique. Les émotions humaines contredisaient parfois la logique de l'esclavage et les esclaves pouvaient devenir des parents. Tiya Miles cite le discours de Tarsekayahke, également connu sous le nom de Shoe Boots, célèbre guerrier cherokee qui, à l'automne 1824, demanda aux membres du Conseil de gouvernement de la nation Cherokee d'accepter que les non-libres de sa famille soient rachetés de l'esclavage :

« Étant en possession de quelques noirs et ayant eu des déceptions affectives/sentimentales, je me suis avili et j'ai pris une de mes femmes noires du nom de Doll.

Avec elle j'ai eu ces enfants, nommés comme suit : Elizabeth, la plus grande, âgée d'environ dix-sept ans, le suivant du nom de John, qui a environ onze ans, et la dernière du nom de Polly qui a environ sept ans. Mon désir est de les voir citoyens libres de cette nation. Sachant que tous les biens que je peux posséder doivent être répartis entre les meilleurs de mes amis, comment pourrais-je imaginer ces derniers appeler la chair de ma chair leur propriété ? »

Bien que le statut des membres noirs de la famille de Tarsekayahke eût nécessité une contextualisation plus poussée, il importe ici d'identifier la logique de sa demande. La parenté, comprise comme une substance partagée (« la chair de ma chair »), est antithétique à l'esclavage, institution basée sur l'altérité : l'exploitation extrême à l'œuvre dans l'esclavage acquiert sa légitimité lorsque l'altérité absolue est postulée, car l'esclave est celui qui peut être exploité davantage que ce qui est considéré comme acceptable pour tout autre membre d'une société. Le caractère étranger, extérieur, de l'esclave implique l'absence de ces liens et points communs qui imposent un impératif moral de loyauté envers ceux avec lesquels on partage le même sang, la même nationalité, la même religion ou la même humanité.
Mais, quand les liens de parenté entre esclaves et libres sont révélés, les fictions sur lesquelles repose l'esclavage s'effondrent. Les personnes enlevées, vendues et achetées pouvaient intégrer une vie familiale en tant qu'épouses ou esclaves, ou en occupant des positions intermédiaires.
Ces considérations nous amènent à nous demander dans quelles circonstances – et avec quel degré d'aisance – l'étranger peut devenir un membre du groupe, l'esclave, un parent.

De l'esclavage à la parenté : un continuum?

Si l'esclavage et la parenté sont conceptualisés comme opposés, que se passe-t-il lorsque la frontière entre l'esclavage et la parenté est lâche et poreuse, plutôt qu'hermétique et uniquement franchie par quelques individus exceptionnels ?

Divers auteurs ont apporté des réponses différentes à ces questions. Un débat crucial a été soulevé dans l'anthropologie historique de l'esclavage africain, champ de recherche qui a accordé une grande attention au lien entre parenté et esclavage. Dès 1963, Paul Bohannan qualifiait les relations serviles non seulement de relations de « non-parenté », mais aussi « activement anti-parenté, au sens où un esclave ne peut avoir aucun parent et est lié à des groupes de parenté par des critères de non-parenté » (*Social Anthropology*).

Edmund Leach, spécialiste de l'Asie, réitera ce point quelques années plus tard, en affirmant que l'absence de parenté entre maîtres et esclaves était ce qui distinguait l'esclavage (dans lequel l'esclave est considéré comme un bien meuble) des autres formes de servitude. La première grande étude de Claude Meillassoux sur l'esclavage en Afrique précoloniale (*L'Esclavage en Afrique précoloniale*, 1975) plaçait l'opposition entre parenté et esclavage au cœur des recherches sur l'esclavage en considérant le captif, violemment arraché à toute relation de parenté, comme l'esclave par excellence.

Claude Meillassoux qualifiait l'absence de parenté de trait caractéristique de l'esclavage, qu'elle soit explicitement énoncée dans les définitions vernaculaires de l'esclavage ou culturellement implicite. Citant Marc Augé, il avançait

que l'esclavage, en exposant les difficultés rencontrées par ceux qui étaient dépourvus de parenté, révélait la fonction idéologique de celle-ci. Dans son second ouvrage, en 1979, Meillassoux critiquait la théorie d'Igor Kopytoff et Suzanne Miers selon laquelle l'esclavage africain devait être compris en termes de continuum de l'esclavage à la parenté (*Slavery in Africa*, publié en 1977). Kopytoff et Miers comparaient en effet l'esclavage africain à l'esclavage occidental et soutenaient qu'en Afrique la parenté libre appartenait au lignage en tant que forme de propriété commune. Ils utilisaient les concepts de « droits sur les personnes » et de « richesse en personnes » pour affirmer que le fait d'être possédé (et parfois vendu) était un dénominateur commun aux esclaves et aux membres d'une famille, et non un critère qui les séparait.

L'étude de Kopytoff et Miers s'intéressait au processus d'incorporation des esclaves dans la société libre, lequel commence dès que l'esclave est introduit dans le monde du maître. Les auteurs mettaient l'accent sur l'intégration particulière à l'œuvre dans l'esclavage africain. Tout au long de l'ouvrage, ils placent le terme « esclavage » entre guillemets afin d'insister sur le fait que cette institution en Afrique ne coïncide pas avec l'« esclavage » tel qu'il est compris en Europe et en Amérique : selon ces deux auteurs, en Afrique, les esclaves, tout comme les libres, étaient susceptibles d'être des propriétés, même si les esclaves étaient initialement plus marginaux que les membres de la famille. C'est en cherchant à intégrer la parenté que les esclaves acquéraient certains droits et une certaine sécurité. À la différence de Kopytoff et Miers, Meillassoux s'intéressait moins au caractère intégrateur de l'esclavage africain qu'à la violence de la réduction en esclavage et aux profondes

inégalités sociales qu'une telle violence rendait possibles, en opposant les intérêts des familles propriétaires d'esclaves et ceux des esclaves sans famille.

Le caractère intégrateur de l'esclavage africain avait pour conséquence une opposition moins tranchée entre les intérêts des esclavagistes et ceux des esclaves, et jouait un rôle de mécanisme de contrôle social, comme l'ont d'ailleurs noté les chercheurs adoptant une approche marxiste du sujet. S'appuyant sur ces travaux, James Watson a ainsi développé, dans son étude comparative des systèmes d'esclavage asiatique et africain, la notion de systèmes « ouverts » et « fermés », comparant ces esclavages en fonction de la facilité avec laquelle les personnes asservies pouvaient être absorbées dans des unités libres fondées sur la parenté. Il considérait que les sociétés africaines et chinoises avaient en commun que les membres de la famille et les esclaves y étaient deux catégories susceptibles d'être possédées, mais il soutenait que la question du genre était plus importante dans l'esclavage chinois que dans l'esclavage africain. Les femmes chinoises étaient, selon lui, beaucoup plus susceptibles que les hommes d'« appartenir » (belong to) au lignage plutôt que d'en « faire partie » (belong in), et pouvaient être vendues de multiples façons. La position de Kopytoff et Miers selon laquelle seuls les Occidentaux considéraient le fait d'être possédé comme la marque distinctive de l'esclavage fut critiquée par Frederick Cooper. Elle perdit encore de son poids théorique lorsque Moses Finley et Orlando Patterson affirmèrent que partout dans le monde – et pas exclusivement en Afrique – « des revendications de propriété et des pouvoirs sont exercés sur de nombreuses personnes qui ne sont manifestement pas des esclaves » (O. Patterson). Et pourtant,

l'exercice de droits de propriété sur des personnes occupe une place centrale dans les définitions de l'esclavage telles qu'elles sont énoncées dans le droit international, depuis qu'il a servi de base à la définition de l'esclavage dans la Convention relative à l'esclavage de la Société des Nations de 1926.

Si les esclaves sont définis comme sans parenté, quid des membres de la famille qui, semblant subir en cela le même traitement que les esclaves, peuvent être possédés ou vendus ? Est-ce que la parenté et le mariage peuvent parfois servir de camouflage à l'esclavage, un esclavage qui tairait son nom ? Soit il convient d'interpréter certaines catégories de parents africains et asiatiques comme esclaves de facto car elles sont traitées comme des biens, soit la définition de l'esclave comme personne sur laquelle s'exercent des droits de propriété est trop étroite pour être applicable de manière comparative et ne doit pas être considérée comme un élément constitutif de l'esclavage (voir « Propriété »). La première hypothèse n'est pas nouvelle. Les missionnaires et administrateurs coloniaux européens ont appliqué ce raisonnement au mariage africain au moins depuis la fin du xixe siècle. Cette approche leur permettait de mettre en œuvre des politiques interventionnistes visant à réformer les sphères les plus privées de la vie africaine. De nombreux chercheurs, en particulier des Africains, ont rétorqué que les pratiques telles que le mariage ne peuvent être comparées à l'esclavage. Ce débat n'est pas seulement académique, il est aussi politique car, au xx^e siècle, assimiler une relation, en l'occurrence une forme de mariage, à de l'esclavage revient à le comparer à un crime.

Les liens esclavage-mariage

Dans la première moitié du xixe siècle, en Côte-de-l'Or, le père de Rosine Opo, Kwaw Kutanku, probablement lui-même d'origine esclave, avait acquis une richesse et une importance considérables dans la société matrilineaire akan et avait eu de nombreux enfants avec ses esclaves. Rosine, née vers 1832, fut vendue en 1840 à un Euro-Africain de la Côte-de-l'Or par Adum Tokori, le « frère » du père de Rosine. Rosine s'enfuit en 1844 et retourna dans sa région natale, où on ne l'obligea pas à retourner auprès de son maître. Elle épousa un ancien respecté, le trésorier royal Kwaku Sae, qui versa la traditionnelle head-money, somme d'argent lui permettant d'acquérir le droit d'avoir une relation sexuelle avec elle. Cependant, comme Kwaku Sae ne l'avait ni achetée ni rachetée, Rosine resta une esclave, propriété du lignage de son père. En 1856, Kwaku Sae fut baptisé (et renommé Abraham) en même temps que plusieurs membres de sa famille, y compris Rosine, par les missionnaires de Bâle (dont l'un, Johannes Mader, consigna l'histoire de Rosine). Peu de temps après, des disputes éclatèrent entre Rosine, son mari, et les autres épouses, libres, de ce dernier. Durant l'une de ces disputes, Rosine attaqua Kwaku Sae avec un pilon en bois ; elle tomba plus tard amoureuse de Charles Irinkye, un homme mis en gage auprès de Kwaku, avec lequel elle entretint une relation. Rosine fut rejetée par sa famille akan et exclue de la communauté chrétienne, qui n'acceptait pas son impénitence après avoir commis l'adultère. Les enfants qu'elle avait eus avec Kwaku Sae lui furent enlevés par les membres libres de la famille de ce dernier, et elle fut enchaînée en guise de punition. Les missionnaires intervinrent

pour la défendre. Elle fut libérée, mais son mari, Kwaku Sae, oubliant sa conversion chrétienne, prêta serment contre elle et Charles Irinkye. Rosine implora le pardon des missionnaires et finit par récupérer la plupart de ses enfants ; elle se cacha pendant plusieurs mois sur les terres de la Mission, craignant d'être sacrifiée lors des funérailles d'un chef en tant qu'esclave rebelle. Elle fut par la suite revendue plusieurs fois par la famille de son père, jusqu'à ce que les missionnaires de Bâle rachètent sa liberté et celle de son enfant, en 1868. Rosine était à la fois parente et esclave, deux statuts qui interagissaient et déterminaient la manière dont elle pouvait « faire parenté » ou « faire esclavage ».

Considérons à présent la Chine du début des années 1880 et examinons le cas de Miss Men, de la province du Zhili (actuelle province du Hebei), étudié par Johanna Ransmeier. Un homme nommé Yan Shu'er renvoya chez elle Miss Men qu'il venait d'épouser, ayant constaté qu'ils ne s'entendaient pas. Il ne demanda pas le remboursement de la dot qu'il avait payée. Confrontée au retour de sa nièce, la tante maternelle de Miss Men facilita le transfert de celle-ci entre les mains de Ma Yimei, un homme plus âgé qui cherchait une concubine. Miss Men accepta car sa famille avait besoin d'argent pour payer les soins médicaux de sa mère.

Ma Yishan, le frère de Ma Yimei, remit le shenjia (littéralement, « prix du corps ») et récupéra Miss Men qu'il fit monter dans sa charrette tirée par un âne. Sur le chemin du retour, il s'arrêta chez une connaissance, Zhang Sanmeng, qui proposa à Ma Yishan d'acheter la concubine de son frère. Devant le refus de Ma Yishan, Zhang Sanmeng força Miss Men à entrer chez lui et menaça Ma Yishan avec un couteau. Apparemment Zhang souhaitait

revendre Miss Men. Lorsque Ma Yishan rentra chez lui sans Miss Men, son frère convoqua ses neveux auprès de lui et leur ordonna d'aller obliger Zhang Sanmeng à lui rendre sa concubine. Quand les deux parties se retrouvèrent face à face, un combat s'engagea, au cours duquel Zhang Sanmeng et Ma Yimei perdirent tous deux la vie. Miss Men, quant à elle, s'enfuit. Le magistrat qui eut à traiter cette affaire donna l'ordre à Miss Men de retourner dans sa famille d'origine. Les chercheurs qui s'intéressent à de tels cas hésitent à qualifier la situation de Miss Men de vente en esclavage, bien qu'il s'agisse de vente dans le cadre du mariage et du concubinage. La vente en esclavage fut évitée, mais elle aurait été d'actualité si Zhang Sanmeng avait obtenu gain de cause.

Les transactions commerciales répétées qui avaient transféré Miss Men d'un propriétaire à un autre, l'exposant à l'enlèvement et à la revente, présentent des ressemblances avec les événements survenus dans la vie de Rosine Opo. Contrairement à Rosine, Miss Men avait commencé sa vie en tant que femme libre.

Mais elle fut vendue plusieurs fois, dans le cadre de différents statuts conjugaux, et faillit être vendue en esclavage, voyant sa valeur diminuer dans l'économie morale de la parenté chinoise. Orlando Patterson refusait d'assimiler les pratiques de mariage forcé à de l'esclavage car, selon lui, les épouses conservent leur honneur, alors que les esclaves n'en ont pas. Mais tous les esclaves ne sont pas dépourvus d'honneur, et toutes les épouses ne sont pas honorables. Parfois, une épouse peut considérer que la seule chose honorable à faire est d'accepter d'être traitée comme une esclave afin de sauver une mère malade, comme dans le cas de Miss Men. L'honneur est un concept trop ambigu, et

trop souvent utilisé à des fins hégémoniques, pour fonctionner comme une catégorie analytique permettant de distinguer l'esclave de la femme libre. L'aliénation natale constitue un axe de comparaison plus fructueux, sur le plan heuristique, entre esclaves et épouses. En général, les épouses libres conservaient des liens avec leur famille d'origine. Mais, lorsque la frontière entre esclavage et famille est particulièrement poreuse, des membres de la famille – en particulier les femmes et les enfants – peuvent être contraints de la franchir sans difficulté majeure. Ainsi, dans le Code des Qing, la loi concernant les épouses qui s'enfuyaient avec leur amant dans le cadre d'un adultère figurait dans la section consacrée au cambriolage et au vol. Avec une relative facilité les parents ou conjoints pouvaient devenir esclaves, et les esclaves pouvaient devenir parents ou conjoints. Ces transitions sont pourtant lourdes de conséquences. Dans les sociétés patriarcales, l'absence de parenté des femmes esclaves les privait du soutien d'un lignage, d'un clan ou d'une famille qui, pour les femmes libres, venait contrebalancer le contrôle qu'un mari et le lignage de celui-ci exerçaient sur les femmes mariées et leur progéniture. Plus le système esclavagiste était sévère, plus la reconnaissance des liens entre les mères esclaves et leurs enfants était éphémère.

Quant aux hommes esclaves, l'absence de parenté qui caractérisait l'esclavage les séparait aussi bien de leurs ancêtres que de leurs épouses informelles et de leurs enfants biologiques, les privant ainsi de la tutelle légale de ces derniers. Au fil de l'histoire, ces dispositions infligèrent d'immenses souffrances, relatées dans les récits autobiographiques d'esclaves. Dans *Bound in Wedlock*, Tera Hunter évoque des récits, dont celui de Henry Brown, surnommé Box (Boîte),

qui fuit en 1849 l'esclavage à Richmond en se cachant dans une caisse de tissus envoyée à Philadelphie par les services postaux américains. Sa décision de fuir avait été provoquée par l'éclatement de sa famille. Adolescent, Henry avait eu la douleur de voir ses frères et soeurs vendus à différents propriétaires, à la mort de son maître. Plus tard, il essaya de fonder une famille ; il avait rencontré une femme esclave appelée Nancy et tous deux avaient obtenu de leurs maîtres la promesse de ne pas les séparer en les vendant (voir « Marché »). Au bout de un an seulement, cette promesse fut rompue.

Nancy et leurs enfants furent revendus plusieurs fois, mais Henry parvint à conclure un accord avec un propriétaire qui accepta, en échange de paiements de sa part, de garder Nancy et ses trois enfants à proximité et de la libérer lorsque Henry pourrait acheter sa liberté. Mais, un jour, Henry découvrit que sa famille avait été vendue aux enchères et était emprisonnée en attendant d'être envoyée hors de Virginie. Dans ses Mémoires, il raconte ses derniers instants avec eux : les esclaves « étaient menés à pied, avec des cordes autour du cou et des fers aux bras ». Dans ce grand groupe, son fils aîné l'appelait à grands cris. Henry saisit la main de sa femme et accompagna le convoi qui l'emménageait loin de lui :

« Nos deux coeurs étaient tellement accablés que nous ne pouvions rien dire, et quand nous avons finalement dû nous séparer, le regard d'amour mutuel que nous avons échangé fut le seul gage que nous pûmes nous offrir l'un à l'autre, à part nous promettre que nous nous retrouverions au ciel. »

Le récit de Henry Brown témoigne de l'expérience la plus courante vécue par les personnes réduites en esclavage,

une expérience dont les historiens ne peuvent faire abstraction. Mais la négation discursive de la parenté des esclaves ne fut pas constante au cours de l'histoire. Elle disparaissait parfois, lorsque les familles d'esclaves jouissaient d'une reconnaissance légale, par exemple, ou lorsque les femmes esclaves et leurs enfants étaient intégrés dans la société libre avec une relative aisance.

Familles avec esclaves et familles esclaves

Dans le scénario le plus répandu, les captifs et les esclaves venaient augmenter, en tant que membres additionnels et sans identité propre, les unités familiales de leurs maîtres. Joseph Miller considère la contribution reproductive des esclaves aux sociétés de leurs maîtres, fondées sur la parenté, comme l'une des principales fonctions historiques de l'esclavage sur le long terme. L'intégration des femmes et enfants captifs après avoir tué les ennemis masculins pouvait agrandir la lignée du vainqueur (si le fruit de ses unions avec les captives était reconnu comme descendance légitime), ou contribuait à la reproduction de ses esclaves (si les enfants conservaient le statut de leur mère) (voir « Captifs »). Dans un cas comme dans l'autre, la domestication des esclaves n'était pas uniquement domestique, mais toujours politique.

Dans les sociétés lignagères, les pères devaient partager le contrôle qu'ils exerçaient sur les enfants nés de femmes libres avec les lignées de ces dernières. Cet état de fait conduisait à de coûteuses et complexes transactions et négociations. Dans les sociétés matrilinéaires, la première allégeance d'un homme allait aux enfants nés de ses parents matrilinéaires.

Ainsi, un homme léguait ses biens aux enfants de sa soeur plutôt qu'à ceux de son épouse. Souvent, les liens résultant de l'ascendance, du lieu de résidence et de l'affection ne se recoupaient pas, et cela créait des tensions, qui n'existaient pas dans les rapports qu'un homme entretenait avec les enfants d'une esclave. L'histoire de l'Afrique regorge d'exemples d'enfants de femmes esclaves qui connurent de brillantes carrières. Dans les régimes politiques centralisés, également, une grande famille – composée de libres et de non-libres – revêtait une importance à la fois matérielle et symbolique : les familiae romaines, les harems islamiques et les foyers polygames des rois africains comptaient des centaines d'épouses, concubines et esclaves qui donnaient naissance à des cohortes de personnes dont la dépendance s'échelonnait sur divers degrés et dont la sujexion assurait à la fois main-d'œuvre et prestige, même si elle contenait en germe les graines de la trahison et de la rébellion. Dans de tels contextes, le problème consistait à trouver une façon d'unir esclaves et personnes libres, là où l'idéologie l'interdisait.

Même si nous avons tendance à aborder cette question en nous interrogeant sur la façon dont la parenté pouvait influencer l'esclavage, c'était parfois l'esclavage qui modifiait la parenté. À Athènes, au IV^e siècle avant notre ère, les esclaves d'exception qui réussissaient, après leur affranchissement, à acquérir la citoyenneté pouvaient épouser des femmes libres, comme l'atteste l'exemple du richissime banquier esclave Pasion, qui fut naturalisé entre 393 et 376 avant notre ère, au même titre que ses fils Apollodore et Pasicles. Pasion mourut vers 370-369 avant notre ère ; dans son testament, il prit ses dispositions pour que sa veuve Archippé se remarie

avec Phormion, lui-même esclave affranchi de Pasion, et lui aussi banquier extrêmement prospère qui obtint plus tard la citoyenneté. Dans le Pour Phormion, Démosthène décrit la façon dont Apollodore mena Phormion devant le tribunal après la mort d'Archippé. Démosthène affirme que la réputation d'Apollodore n'avait pas souffert du second mariage de sa mère avec un esclave affranchi ayant d'abord appartenu à son père, et mentionne plusieurs exemples qui laissent entendre que le remariage des veuves d'hommes d'affaires avec les anciens esclaves de ces derniers était une pratique courante parmi les banquiers, grâce à laquelle les affaires de la banque restaient dans la famille. Plus tard, les unions entre les hommes libres et leurs concubines esclaves étaient si répandues au début du V^e siècle avant notre ère qu'elles apparaissaient comme une menace à l'ordre social. Ce fut peut-être pour remédier à ce problème qu'une loi avait été promulguée en l'an 451 avant notre ère, laquelle ne reconnaissait comme citoyens que les enfants dont les deux parents étaient citoyens. Il est possible que ce soit le nombre croissant d'enfants nés d'unions mixtes entre libres et esclaves qui entraîna une atténuation de la stricte patrilinéarité et introduisit des éléments de parenté cognatique. Les Grecs étaient davantage préoccupés par la question du mariage entre libres et esclaves que les Romains. À Rome, les mariages entre hommes libres et femmes esclaves étaient fréquents, mais le contraire (maîtresses libres et hommes esclaves) était plus rare. Quant aux esclaves, Ulprien estimait qu'aucun mariage légal (*connubium*) ne devait être conclu entre eux. Le christianisme primitif ne changea pas les choses : saint Paul pensait que les unions entre esclaves

constituaient des contubernia, des partenariats informels, et jamais des connubia. Confronté à la fréquence des exceptions à ces règles, Justinien décréta que le mariage chrétien revenait à un affranchissement.

Justinien défendait encore le point de vue selon lequel les esclaves, en tant qu'objets, n'avaient pas le droit de se marier, mais il décida également que quiconque ayant reçu le sacrement chrétien du mariage était légalement libre. Allant à l'encontre des intérêts des propriétaires d'esclaves, la loi de Justinien se heurta à de fréquents refus de la part des maîtres lorsque deux esclaves souhaitaient se marier. Puis, au xie siècle, l'empereur byzantin Alexis Ier Comnène décréta que les esclaves pouvaient se marier sans changer de statut. Alexis s'alignait là sur des évolutions du droit canonique qui avaient précédé sa décision et permettaient à tous les chrétiens, quel que soit leur statut, d'être éligibles à l'état matrimonial. Cela signifiait également que le mariage des esclaves ne remettait pas en question le droit de propriété de leurs maîtres.

En Europe médiévale, la réduction en esclavage – et tout autre statut personnel, du reste – répondait avant tout à une logique religieuse. Mais, même si les principales religions monothéistes cherchèrent à éviter la mise en esclavage de leurs coreligionnaires, les esclaves domestiques, dans l'immense majorité des cas, partageaient la foi de leurs maîtres. Les esclaves (auto-)rachetés vivaient au côté de paysans pauvres et de serfs qui se vendaient eux-mêmes ou vendaient les personnes à leur charge en tant qu'esclaves pour expier un crime ou rembourser une dette. Ces trajectoires individuelles qui faisaient entrer et sortir des individus de l'esclavage créaient des tensions au sein des familles. Dans le présent ouvrage, Alice Rio évoque le

cas d'un homme qui tua un non-libre de sa famille, de crainte que le statut libre des autres membres de la famille ne se trouve remis en question. Il était rare que le statut des membres d'une même famille changeât d'une personne à l'autre, et lorsque cela se produisait, cela conduisait à des revendications d'affranchissement de la part des membres de la famille qui étaient restés esclaves.

Un autre exemple abordé par Alice Rio montre que Louis le Pieux libéra deux esclaves, frère et soeur, en raison du fait que le reste de la famille avait été affranchi. Une fois le mariage des esclaves reconnu, les familles d'esclaves n'étaient plus un oxymore, mais une entité sociale tangible dans la constellation de non-libres qui peuplaient le monde médiéval. Avoir des parents esclaves représentait une infortune à laquelle on pouvait remédier. Les « épouses esclaves » étaient courantes, mais leur capacité à être affranchies ou à donner naissance à des enfants libres variait selon les cas.

Oppression et résistance dans le cadre de la parenté

Les préoccupations au sujet de la reproduction des esclaves n'étaient pas uniquement dictées par l'empathie. Comme les abolitionnistes américains le relevaient dans leurs écrits, les classes de propriétaires d'esclaves faisaient la promotion de pratiques « de reproduction » qui visaient à augmenter leur propriété et leur main-d'œuvre dépendante.

Dans son manifeste abolitionniste de 1839, *American Slavery as it Is : Testimony of a Thousand Witnesses*, Theodore Dwight Weld dénonçait « l'élevage d'esclaves », perçu comme « l'application de pratiques employées dans l'élevage des animaux pour obtenir le plus grand nombre d'esclaves à vendre

sur le marché ». David Brion Davis évoquait quant à lui l'usage d'hommes esclaves comme « étalons » destinés à engrosser de nombreuses femmes esclaves, de façon systématique. Avec l'abolition de la traite transatlantique et l'introduction de politiques d'amélioration, les familles d'esclaves devinrent tolérées, voire encouragées – même si ce n'était pas tant par humanité qu'en réponse au déclin de l'approvisionnement en esclaves (voir « Sexe »).

Les esclaves valorisaient les liens de parenté et s'efforçaient de créer et protéger des familles éphémères auxquelles les propriétaires n'accordaient aucune reconnaissance.

La recherche consacrée à la question de la parenté chez les esclaves est un domaine en plein essor, qui se montre de plus en plus critique envers les études antérieures dont les analyses des mariages et liens de parenté des esclaves étaient trop souvent influencées par les points de vue des propriétaires. Les perceptions et pratiques des esclaves, leur interprétation des relations qu'ils cherchaient à établir ou à rejeter doivent être considérées avec sérieux si les chercheurs veulent éviter de reproduire les idéologies des maîtres dans leurs travaux. Comme le montre l'exemple de Henry « Box » Brown, les esclaves résistaient aux cadres coercitifs qui empêchaient la reconnaissance officielle de leur volonté d'épouser des partenaires de leur choix et d'agir en tant que parents vis-à-vis d'enfants qu'ils considéraient comme les leurs. Dans les efforts qu'ils déployaient pour surmonter leur exclusion de liens familiaux reconnus comme officiels, ils développèrent des formes alternatives de parenté qui mettent en question l'axiome selon lequel la parenté ne peut être fondée que sur une substance partagée. Comme le

montre Stuart Schwartz, par exemple, dans son analyse de l'esclavage au Brésil, le recours au parrainage et à la parenté spirituelle permettait aux esclaves de compenser la privation de parenté qu'on leur faisait subir.

Mais les esclaves risquaient également leur vie pour protéger des familles modelées selon des théories de la parenté ressemblant à celles en vigueur chez les libres de naissance (voir « Résistance »). Philip D. Morgan a montré que si les fugitifs de Caroline du Sud s'envoyaient, pendant la période coloniale, c'était principalement pour rendre visite à ceux qu'ils considéraient comme des membres de leur famille. Pendant leur évasion, c'étaient des parents noirs qui leur donnaient l'asile. Les liens de parenté des esclaves étaient toujours mentionnés sur les avis de recherche placardés par les maîtres : tel esclave charpentier était « bien connu à Charlestown et dans les environs [et avait] une mère nommée Free Peg, [qui vivait] dans la plantation de M. Ladson sur la rivière Ashley et de nombreux autres parents, entre cette plantation et la paroisse de Stono, qui étaient susceptibles de le cacher ». Telle femme esclave était soupçonnée d'avoir tenté de monter à bord d'un navire, car elle avait « une mère qui habite Winyah et un père et un frère sur l'île de Johns ou l'île James ». La destination de tel couple d'esclaves était difficile à localiser avec précision, car la femme avait « une mère et une soeur à la plantation de l'honorable William Bull sur la rivière Ashley, une soeur chez le défunt Thomas Holman, plusieurs parents chez le docteur Lining, un frère chez M. William Elliott, et de nombreux autres ; nous avons de bonnes raisons de croire qu'ils se sont tous deux réfugiés auprès de l'une de ces personnes ».

L'importance de la parenté pour les esclaves est également attestée par le fait

que, partout où l'on trouve de « puissants esclaves », on rencontre des tentatives de fonder une famille : les esclaves royaux et publics se mariaient fréquemment, y compris avec des femmes de statut libre, qui, par conséquent, perdaient tout aussi fréquemment leur liberté.

Dans l'Empire ottoman, certains esclaves impériaux de haut rang recevaient en mariage des femmes de la famille du sultan. À travers l'histoire, la perméabilité de la limite séparant esclave et famille a fluctué. Il en va de même de la reconnaissance officielle plus ou moins affirmée des liens de parenté des esclaves, ou de la tolérance plus ou moins grande à l'égard des relations de parenté mixtes entre esclaves et libres. Mais, même dans les cas où les familles d'esclaves étaient reconnues, elles n'étaient tolérées que dans la mesure où elles ne menaçaient pas les intérêts des classes de propriétaires. L'acceptation des familles d'esclaves ne dénotait pas simplement un esclavage plus humain. Ces familles fonctionnaient comme des unités autosuffisantes d'un point de vue économique, mais dont les biens pouvaient être revendiqués par leurs maîtres si ces derniers se retrouvaient dans le besoin. Elles servaient également de mécanismes de contrôle social et de reproduction d'une force de travail subordonnée. Ces circonstances donnent à voir les limites des théories qui considèrent l'esclavage comme coïncidant avec l'absence de parenté. La parenté – niée, imposée, tolérée, ou reconnue dans l'intérêt des propriétaires – était un des enjeux de la domination esclavagiste.

Parenté et post-esclavage

Julien Raimond (1744-1801), planteur à Saint-Domingue, possédait plus de cent esclaves et avait trois grands-parents

blancs, mais était catégorisé comme « quarteron ». Dans ses rapports, Raimond fait appel au gouvernement français pour évoquer le problème du préjugé racial dans les colonies et la façon dont ce dernier affectait les libres de couleur fortunés tels que lui :

« À Saint-Domingue, on entend chaque jour les mots suivants dans la bouche des hommes blancs : "J'aime cette femme – ou cette fille –, il faut que je l'aie !". Si quelqu'un objecte qu'elle a un mari ou un père, alors l'homme rétorque : "Très bien, je lui donnerai cent coups de ma canne, s'il veut s'y opposer", et parfois cela se produit. »

La perpétuation des discriminations à l'encontre de la vie de famille des anciens esclaves et de leurs descendants est un aspect fondamental de la période post-esclavage. Tera Hunter a montré que lorsque le Civil Rights Act de 1866 autorisa les anciens esclaves noirs à acquérir des droits au mariage, cette loi fut bientôt utilisée pour contraindre les noirs dont les unions n'étaient pas considérées comme respectant les critères de moralité que les blancs attachaient aux lois qu'ils adoptaient et appliquaient.

Des accusations de bigamie, de fornication et d'adultère menaçaient les noirs engagés dans des relations qui étaient, autrefois, le seul type de rapports qu'ils pouvaient entretenir. Les membres de la société anciennement propriétaire d'esclaves continuaient à s'en prendre aux femmes descendantes d'esclaves ; et une marginalisation persistante limitait la capacité des hommes de leur famille à les protéger.

Tandis que de nouvelles formes de coercition remplaçaient la main-d'œuvre esclave dans la production, il existait encore une demande de contrôle sur la sexualité et la fertilité des femmes. Le concubinage est l'une des formes

d'esclavage qui mit le plus de temps à s'éteindre. Aussi, dans les sociétés islamiques, la demande en concubines esclaves persista après l'abolition, alimentée par le désir de concubines de la part des hommes libres et le besoin de domestiques des épouses libres. Barbara Cooper montre qu'à Maradi, dans le sud du Niger, après l'émancipation, les femmes de l'élite remplacèrent la main d'œuvre esclave par celle de concubines (esclaves) qui passaient pour de jeunes épouses aux yeux des administrateurs coloniaux. Plus récemment, dans la même région, l'ONG Timidria a enquêté sur l'existence d'un trafic de femmes et filles descendantes d'esclaves, vendues à des hommes riches en tant que concubines comme dans le cas célèbre de Hadjatou Mani. D'après certaines sources, les concubines les plus âgées ne souffraient pas toujours de leur condition. Dans les sociétés où les femmes passaient l'essentiel de leur vie sous la tutelle des hommes, ou dans lesquelles l'autonomie ne menait pas à la sécurité ou à la certitude de pouvoir subvenir à sa subsistance, le concubinage était (et est encore aujourd'hui) une solution désirable pour certaines descendantes d'esclaves. Après l'affranchissement, certaines choisissaient de demeurer auprès de leurs anciens maîtres et de leurs familles. Ce fut le cas de Fatma Barka, au Soudan français (actuel Mali) au début du xxe siècle, qui avait été achetée, enfant, par Mohamed Barka, un marchand de Tombouctou originaire de Goulmine (sud du Maroc). Au cours de sa jeunesse, Fatma devint la concubine de Mohamed, ce qui augmenta le respect qu'elle recevait, selon son interprétation de son nouveau statut. À la mort de son maître, Fatma continua à diriger le foyer de ce dernier. Lorsqu'elle mourut de vieillesse en 1995, Fatma participait encore à la

vie de la famille Barka. Dans ses mémoires, qu'elle dicta à Ann McDougall, on constate une estime de soi indéniable. Mais, en dehors d'un petit nombre de concubines privilégiées, les concubines unies à des hommes moins riches, ou celles qui s'avéraient incapables de s'attirer les faveurs de leurs maîtres et des épouses libres de ces derniers, menaient une existence amère. Certaines, comme Inna Nana, dans le nord du Nigeria, interrogée par Ibrahim Hamza, n'étaient pas affranchies, et à la mort de leur mari il ne leur restait plus rien ni personne sur qui compter :

« Seule une femme légalement mariée peut hériter de son mari décédé. N'est-ce pas la loi ? Quant à moi, je me suis retrouvée sans garantie d'avoir quoi que ce soit à manger. Je dois me nourrir toute seule. Vous savez que je fais partie de la propriété, moi aussi, et qu'on peut me recevoir en héritage, alors comment puis-je acquérir des biens à l'intérieur d'une clause de propriété ? »

L'enlèvement et la coercition des jeunes filles que l'on menaçait de violences afin de les forcer à épouser ceux qui les avaient achetées ou enlevées ne sont pas l'apanage des sociétés islamiques. Il existe actuellement un débat pour déterminer si les diverses associations conjugales résultant des récentes guerres africaines – comme le phénomène des « épouses de brousse » (bush wives) au Sierra Leone et le système de mariage forcé imposé par l'Armée de résistance du Seigneur (ARS – Lord's Resistance Army) dans le nord de l'Ouganda – devraient être juridiquement envisagées comme des formes d'esclavage. Ce débat s'inscrit dans une longue histoire. La Convention relative à l'esclavage de 1926 excluait spécifiquement le mariage forcé et le mariage des enfants de la définition de l'esclavage.

Mais la convention supplémentaire relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage (1956) a modifié cette disposition. L'article 1(c) appelle à l'interdiction des institutions et pratiques en vertu desquelles :

- 1° Une femme est, sans qu'elle ait le droit de refuser, promise ou donnée en mariage moyennant une contrepartie en espèces ou en nature versée à ses parents, à son tuteur, à sa famille ou à toute autre personne ou tout autre groupe de personnes ;
- 2° Le mari d'une femme, la famille ou le clan de celui-ci ont le droit de la céder à un tiers, à titre onéreux ou autrement ;
- 3° La femme peut, à la mort de son mari, être transmise par succession à une autre personne.

La façon dont la Convention supplémentaire de 1956 est formulée suppose que, dans de telles pratiques, la fille soit traitée comme un bien meuble. Les défenseurs des formes traditionnelles de mariages arrangés affirment que ceux-ci sont distincts de l'esclavage car les souhaits de la fille sont généralement pris en compte et les unions qui en résultent ne conduisent pas à une aliénation natale comparable à l'esclavage. Les débats se poursuivent aujourd'hui. Démêler parenté et esclavage reste difficile.

* * *

La force de l'emprise de la parenté sur l'imaginaire d'une société en fait un formidable instrument politique. Renforcée par son lien avec l'« ordre de la nature » (l'idée de transmission transgénérationnelle de fluides corporels et de matériel génétique, et la transmission de caractéristiques physiques et morales des parents aux enfants), la parenté semble tout sauf arbitraire. L'idée de la parenté

– selon Lévi-Strauss, nous l'avons vu, « un système arbitraire de représentations » – a produit des conséquences tangibles depuis les époques les plus reculées de l'histoire jusqu'à nos jours.

Les titres et propriétés se transmettent au fil des lignées, et le droit familial protège la parenté et conserve précieusement sa reproduction dans des institutions spécifiques. C'est sur cette toile de fond que l'absence de parenté des esclaves a pris de l'importance dans l'historiographie de l'esclavage. Très récemment, Aurélia Michel a dénoncé l'évolution imbriquée de deux puissantes fictions qui prétendent que certaines races sont, par nature, destinées à être réduites en esclavage et que certains groupes ne doivent pas devenir parents et famille. Ces fictions, une fois réunies, protègent les intérêts de groupes qui tirent avantage de l'exclusion des autres d'un ensemble de priviléges matériels et immatériels.

Comme l'esclavage, la parenté doit être démythifiée. Cette dernière n'est pas, ou pas seulement, l'élément qui cimente les communautés, mais – comme dans le cas de Miss Men – également un mécanisme de coercition qui peut ressembler à l'esclavage ou y conduire. Par ailleurs, la tension entre parenté et esclavage ne saurait être expliquée en réduisant la première notion à la négation de la seconde – ce serait trop simple. Le pater familias romain, qui détenait en principe un pouvoir de vie ou de mort à la fois sur ses enfants et ses esclaves, atteste le caractère flou des frontières qui peuvent séparer ces institutions. L'ambiguïté des distinctions entre les expériences des femmes esclaves qu'on mariait et celle des jeunes filles libres (ou semi-libres) qui étaient vendues et asservies en offre un autre exemple. Non seulement l'esclavage peut exclure de la

parenté, ou imposer une parenté forcée aux esclaves, mais la parenté peut aussi parfois fonctionner comme l'esclavage, ou se transformer rapidement en celui-ci.

Traduit par Souad Degachi et Maxime Shelledy

RÉFÉRENCES

D. D'Avray, « Slavery, Marriage and the Holy See : From the Ancient World to the New World », *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, 20, 2021, p. 347-351.

T. W. Hunter, *Bound in Wedlock : Slave and Free Black Marriage in the Nineteenth Century*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.

A. Michel, *Un Monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Seuil, 2020.

P. Scully, *Liberating the Family ? Gender and British Slave Emancipation in the Rural Western Cape, South Africa, 1823-1853*, Portsmouth, Heinemann, 1997.

M. Simonis, *Cum servis nullum est conubium. Untersuchungen zu den eheähnlichen Verbindungen von Sklaven im westlichen Mittelmeerraum des Römischen Reiches*, Hildesheim, Olms Verlag, 2017.