

Introduction

Dominique ROGERS & Boris LESUEUR

L'âge des Abolitions est trop souvent perçu par le grand public comme un mouvement irrésistible vers la liberté qui commencerait à la fin du XVIII^e siècle, et s'achèverait au XX^e siècle. Était-ce la fin du cycle historique de l'esclavage ? Rien n'est moins certain¹. Dans le fameux tableau de François-Auguste Biard représentant l'arrivée du décret de 1848 à l'île de la Réunion, on aperçoit une scène profondément ambiguë montrant des marins européens et d'élégantes femmes blanches à crinoline d'une part, et d'autre part des Noirs à moitié dévêtus et encore enchaînés, exultant². Si tout le monde était libre, un fossé persistait entre les différents protagonistes. Cette image pose une question essentielle : l'esclavage a-t-il seulement jamais reposé sur une stricte définition juridique ?

La statue de Joséphine de Beauharnais, choisie pour figurer en couverture de notre ouvrage, illustre également la pertinence de cette interrogation. Offerte par Napoléon III à la Martinique, elle suscita l'inquiétude et la crainte d'un rétablissement de l'esclavage, tant l'impératrice apparaissait à beaucoup de nouveaux libres comme l'instigatrice du rétablissement de 1802. La relégation de la statue dans un coin du jardin de La Savanne en 1974, puis sa décapitation en 1991, enfin les macules sanglantes régulièrement ajoutées, confortent le sentiment d'une difficulté ou d'un ressentiment « qui ne passe pas ». Plus d'un siècle et demi après l'abolition dans l'île, l'espace public martiniquais témoigne de la persistance d'une mémoire vive qui justifie, s'il en était besoin, la réflexion rétrospective sur ce que furent les processus d'accession à la liberté.

1. Pour une vision globale de l'âge des Abolitions, voir Seymour Drescher, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2009. L'origine du phénomène est à chercher dans le monde anglo-saxon. Les Quakers notamment en furent des précurseurs. Dès 1777, la constitution du Vermont prohibait l'esclavage. On insiste souvent sur le moment crucial se situant entre la création de la *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* en 1787 et l'*Imperial Act* de 1833. Sur l'esclavage contemporain, voir aussi Joel Quirk, *Unfinished Business. A Comparative Survey of Historical and Contemporary Slavery*, Paris, United Nations Educational, 2009.

2. L'abolition de l'esclavage, François-Auguste Biard, 1848, tableau conservé au musée national des châteaux de Versailles et de Trianon.

Partout, la macule servile persista³, et les processus d'émancipation n'entraînèrent que très rarement une insertion politique, ou simplement sociale, à égalité⁴. D'aucuns notent également que ce mouvement humanitaire est contemporain de l'émergence des questions de race dans la pensée occidentale⁵. Dès le XVI^e siècle, le débat entre monogénistes et polygénistes sur l'origine de l'humanité avait été une grande source de questionnement sur l'altérité. Mais la démarche de classification des Encyclopédistes avait fait surgir la question même des limites de l'humain : en le faisant entrer dans l'histoire naturelle, Linné ou Buffon inauguraient une démarche de classement dans laquelle l'observation des différences – chez Johann Friedrich Blumenbach par exemple – ouvrait la voie à la physiognomonie et à la hiérarchisation des groupes humains. L'ouvrage de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, parut pour la première fois en 1853, soit respectivement 20 ans après l'abolition de l'esclavage votée à Londres, et 5 ans après celle décidée à Paris et à Copenhague, comme si « l'enracinement racial de l'altérité [était] d'autant plus nécessaire que le cadre normatif [était] plus porté à poser l'égalité entre les hommes⁶ ». *De jure*, l'égalité civile, juridique et politique dont étaient censés bénéficier au moins les hommes après les abolitions, put être entravée par des dispositions censitaires ou résidentielles. Ainsi, dans le monde britannique ou au Surinam⁷, l'abolition s'accompagna d'une période d'*apprenticeship*, impliquant une citoyenneté incomplète. *De facto*, les systèmes de relations socio-économiques pouvaient rendre compliquée l'affirmation de droits, mais il pouvait en être de même pour bien des Européens ou Américains d'ascendance libre⁸. Quels facteurs spécifiques limitèrent l'intégration

3. Le terme « macule » désigne étymologiquement une tache, une souillure. Dès le Moyen Âge, il est utilisé à propos des serfs. Dans l'espace colonial français, il s'impose, au cours du XVIII^e siècle, pour montrer que l'esclavage laissait une trace indélébile. Voir la célèbre nomenclature de Louis-Médéric Moreau de Saint-Méry qui pose l'existence d'une « ligne » de couleur infranchissable. Sur ces questions, voir Jean-Luc Bonniol, *La Couleur comme maléfice*, Paris, Albin Michel, 1992.

4. Le cas de la Mauritanie, par exemple, interroge : ce pays a connu des abolitions successives en 1905, 1981 ou 2007. Sur les transformations du travail, on renvoie par exemple à l'ouvrage d'Éric Guerassimoff et Issiaka Mandé, *Le Travail colonial. Engagés et autres mains-d'œuvre migrantes dans les empires 1850-1950*, Paris, Riveneuve, 2015.

5. Voir Jean-Frédéric Schaub & Silvia Sebastiani, « Savoirs de l'autre ? L'émergence des questions de race », dans Stéphane Van Damme (dir.), *Histoire des sciences modernes*, vol. 1, « Sciences et savoirs à l'époque moderne », Paris, Le Seuil, 2016, p. 282-304.

6. J.-F. Schaub, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 285.

7. Voir Pieter Emmer, « Between Slavery and Freedom. The Period of Apprenticeship in Suriname (Dutch Guiana), 1863–1873 », *Slavery and Abolition*, n° 14/1, 1993, p. 87-113.

8. Christopher Tomlins, *Law, Labor and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. L'auteur explique que tout en étant élargie grâce à l'extension du suffrage

complète des nouveaux libres d'origine africaine ? Faut-il alléguer l'impact de la deuxième colonisation au moment du développement des théories du racisme scientifique ? Faut-il plus simplement évoquer la perpétuation de rapports de domination économique racialisés, à la fois hérités et renouvelés après les abolitions ? Est-ce encore l'accès limité ou inexistant aux urnes qui ne permet pas aux nouveaux libres, plus qu'aux anciens d'ailleurs, d'être des acteurs réels du débat politique ?

L'ouvrage ici proposé est né d'un colloque intitulé « Affranchis et descendants d'affranchis dans le monde atlantique (Europe, Afrique et Amériques) du XV^e au XIX^e siècle : statuts juridiques, insertions sociales et identités culturelles », organisé dans le cadre du programme européen EURESCL-FP7, en partenariat avec le musée d'Aquitaine, le Centre d'études des mondes moderne et contemporain de l'université de Bordeaux III, et le Centre international de recherches sur les esclavages et post-esclavages (CIRES) du CNRS. On avait voulu interroger les conditions de sortie de l'esclavage selon une double perspective comparative, tout d'abord d'un point de vue géographique, en évoquant la Méditerranée, l'Europe, l'Amérique et l'Afrique, mais aussi d'un point de vue chronologique, en accueillant des interventions allant de la fin du Moyen Âge à la période contemporaine.

Pour des raisons éditoriales, il a fallu scinder les contributions réunies. Le premier volume intitulé *Sortir de l'esclavage. Europe du Sud et Amériques (XIV^e-XIX^e siècle)* explore les processus de sortie de l'esclavage et d'assimilation dans des contextes où l'esclavage était légal. Le présent ouvrage approfondit la thématique pour des sociétés américaines et africaines à partir de l'âge des Abolitions : au cours de cette période, la traite et l'esclavage devinrent progressivement illicites, tandis que les processus d'assimilation demeuraient difficiles, malgré les décisions légales en faveur de l'émancipation. Hors la proclamation de la nouvelle norme juridique, rien ne semblait vouloir changer : la plupart des contributions rassemblées ici explorent les stratégies, parfois juridiques, de résistance et d'accommodement des anciens maîtres et des nouveaux libres. Seul le chapitre sur l'empire ottoman développe davantage les aspects normatifs, eu égard à la spécificité du droit en terre d'islam. Enfin, la focale est essentiellement portée sur le long XIX^e siècle, même si quelques contributions, dans une démarche anthropologique, analysent les processus de recomposition identitaire jusqu'au XXI^e siècle.

universel, la démocratie était restreinte par les limites juridiques imposées dans les relations sociales apparues avec la Révolution industrielle.

Abolitions incertaines

La Révolution française, l'abolition de la traite de 1807, comme la deuxième abolition française de l'esclavage en 1848, sont largement présentées comme des étapes décisives dans la marche vers les abolitions et la citoyenneté des hommes et des femmes de couleur. Ici, la première partie de l'ouvrage, à l'inverse, invite à apprécier les difficultés rencontrées lors de l'application de ces mesures, prises parfois de manière unilatérale, dans des contextes africains et américains, toujours fort éloignés des métropoles émettrices de ces textes normatifs. En effet, la liberté concédée par les abolitions pouvait sembler toujours incertaine, expression concrète de l'efficacité relative d'une abolition octroyée, et exceptionnellement conquise, ainsi que d'un combat encore inachevé, sinon dans les textes du moins dans les cœurs et les esprits.

Les deux premières études proposées montrent que l'émancipation acquise en 1793-1794 dans les colonies françaises des Antilles fut le résultat, moins des idées philanthropiques et des débats parisiens, que d'éléments conjoncturels imprévisibles, dans lesquels esclaves et libres de couleur furent des acteurs majeurs – mais pas les seuls⁹. Pour la majorité des nouveaux libres et parfois des anciens libres, ce fut une période de fragilité des statuts, qui s'est parfois accompagnée de retour vers l'esclavage, dont le plus célèbre est celui de 1802. Au quotidien, de multiples et habiles adaptations identitaires se sont avérées nécessaires.

Jeremy Popkin revient, dans un souci de démythification, sur la première abolition de l'esclavage promulguée par la France en février 1794. Le 20 juin 1793, de graves émeutes opposèrent au Cap-Français, dans la partie française de Saint-Domingue, les partisans du général Galbaud à ceux des commissaires de la République, Polverel et Sonthonax. Alors qu'ordinairement, les historiens veulent voir en ces combats celui des partisans de la « liberté générale » contre les partisans de l'esclavage, Jeremy Popkin insiste sur les causes, certes politiques, mais éminemment locales et contingentes de ces émeutes. L'auteur rappelle que depuis 1789, les événements révolutionnaires avaient permis aux libres de couleur de s'affirmer, et en particulier d'avoir une position prééminente dans la ville à partir d'août 1792. Mais, en juin 1793, les commissaires de la République à la recherche d'appuis remirent en question la situation acquise par les

9. Sur la très nombreuse bibliographie consacrée à la Révolution haïtienne, on peut citer : Marcel Dorigny, *Haïti, première république noire*, Paris, Maisonneuve & Larose / Société française d'histoire d'outre-mer, 2003 ; Philippe R. Girard, *Ces esclaves qui ont vaincu Napoléon. Toussaint Louverture et la guerre d'indépendance haïtienne (1801-1804)*, Bécherel, les Perséides, 2013 [1^{re} éd. anglaise : *The Slaves who Defeated Napoleon*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2011].

libres de couleur, en promettant la liberté à tous ceux qui les rejoindraient, ouvrant la voie à des élargissements successifs de la liberté qui culminèrent avec l'abolition générale de l'esclavage décidée par la Convention en février 1794. Faut-il rejoindre l'auteur dans sa vision d'un quasi-accident de l'histoire ? On laissera les lecteurs en juger.

Graham Nessler présente un tableau riche en anecdotes de la situation des Libres dans la colonie de Santo Domingo, sous le gouvernement français du général Ferrand. Situation atypique à tout point de vue puisqu'il fallait tenir compte de traditions juridiques différentes, l'espagnole et la française, dans un contexte légal fluctuant, alors que l'abolition de 1794 n'avait peut-être jamais été appliquée en totalité, et que sa remise en cause posait tout autant de problèmes aux autorités. Face à ce contexte difficile, Graham Nessler, dans la foulée des travaux de Rebecca Scott et Jean Hébrard sur le personnage de « Rosalie de Nation Poulard¹⁰ », met en valeur la conscience chez les esclaves et les Libres de leur droit à la liberté et de leur capacité à développer des stratégies habiles, pour l'obtenir ou la sécuriser, auprès des notaires.

Selon une temporalité et des modalités variables, les abolitions de l'esclavage furent proclamées un peu partout dans le monde au cours du XIX^e siècle. Dans ce contexte *a priori* plus favorable, l'assimilation des populations descendantes d'esclaves ou précédemment esclaves ne s'améliora néanmoins que très progressivement.

Les deux contributions suivantes tentent de prendre la mesure de la fin effective de la traite et montrent de quelle façon les anciens maîtres africains et les colonisateurs des empires coloniaux, français et lusophone, s'adaptèrent aux nouveaux contextes politiques, sociaux et économiques apparus avec les abolitions : Céline Flory et Mariana Candido invitent à réfléchir à ces questions en s'interrogeant sur les nouvelles formes de trafic d'êtres humains après 1815, puis après 1848. Céline Flory met en lumière la création d'une nouvelle structure juridique, l'engagisme, qui permettait d'affranchir sans libérer, du moins à court terme, des esclaves africains embauchés pour remplacer les esclaves nouvellement émancipés dans les Antilles françaises et la Guyane. Tout naturellement, après l'abolition de 1848, le système évolua vers des engagements à temps ; on passa ainsi d'un esclavage à durée illimitée à une liberté différée par contrat, formes complémentaires d'une adaptation de l'esclavage. Mariana Candido, qui évoque les migrations des Africains du Centre-Ouest vers São Tomé, décrit une situation originale, liée au risque de raréfaction des esclaves nécessaires aux plantations portugaises, après la fin de leur

10. Rebecca Scott & Jean Hébrard, *Freedom Papers. An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2012.

exportation décidée en 1836. Seuls demeurèrent la possibilité pour un propriétaire de déménager avec ses propres esclaves au sein de l'Empire, ainsi que la libération opportune des captifs saisis dans les ports demandeurs, et les recrutements dans le cadre de contrats d'*indenture*. La confusion juridique qui résultait de ces différents statuts – esclave, captif libéré et recruté à temps –, permit certainement aux plantations de prospérer, mais favorisa surtout le développement ou la continuation de formes de dépendance très comparables à celles que les métropoles voulaient abolir. Par ailleurs, l'étude des passeports accordés aux travailleurs soi-disant libres révèle une description racialisée dénigrante, « véritable grammaire » pour conforter le sentiment de la supériorité européenne à l'époque du colonialisme triomphant.

Plus qu'une rupture, les abolitions apparaissent bien ici comme une étape incertaine, fluctuante, difficile d'un processus de longue durée d'apprentissage du respect de l'altérité. Mais l'ère des abolitions ne concerna pas seulement l'Europe et les territoires sous sa domination puisque, dans le nord de l'Afrique, la Tunisie ottomane fut également touchée par le phénomène : l'esclavage y fut en effet aboli par le bey en 1846. Étudiant la polémique engendrée par l'héritage du général Huseyn à Tunis, M'hamed Oualdi documente les difficultés de l'abolition de l'esclavage dans l'empire ottoman. Il s'interroge sur les modes d'affranchissement en terre d'islam aux XVIII^e et XIX^e siècles, et cherche à mettre en rapport pratiques sociales, en particulier au sein d'un groupe social spécifique d'esclaves-soldats¹¹, et règles juridiques de l'islam. Ces règles distinguent quatre possibilités d'affranchissement : par acte pieux, posthume, contractuel et par reconnaissance de paternité d'un fils. Adoptant un point de vue « internaliste », l'auteur montre que dans un même cadre de référence ou substrat normatif, ici religieux et juridique, il a pu exister une variabilité des interprétations de ce que pouvait signifier la liberté à travers l'espace, par exemple entre Tunis et Istanbul, mais aussi en fonction des groupes sociaux : localement, on n'avait jamais considéré que les mamelouks (ordinairement d'origine européenne ou autochtone d'Afrique du Nord) pouvaient être concernés par les mesures d'abolition de l'esclavage décidées par le bey de Tunis en 1846.

Recompositions identitaires

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse aux processus d'assimilation des nouveaux libres, après les abolitions, en Amérique et dans l'Afrique coloniale française.

11. C'est le titre d'un ouvrage de Carmen Bernand et Alessandro Stella (dir.), *D'esclaves à soldats. Miliciens et soldats d'origine servile. XIII^e-XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Dans les sociétés américaines, nul interdit religieux ne remettait en cause le principe de la liberté et dès le XVII^e siècle, certaines populations « noires » avaient acquis leur liberté par les armes ou la fuite. Quelles furent les stratégies identitaires des descendants d'affranchis et d'émancipés au XIX^e siècle pour s'insérer dans les sociétés après les abolitions ? La conquête de leur liberté a-t-elle eu une incidence particulière sur la perception qu'ils avaient de leur place au sein de la société ?

Haïti, première république noire de l'histoire de l'humanité : le symbole est fort. La proclamation de l'indépendance, le 1^{er} janvier 1804, sur les ruines de la présence française, après l'échec sanglant de la tentative de reconquête consulaire, pourrait fournir un marqueur simple et évident : fin de la présence française, donc fin du mode d'exploitation esclavagiste. Or, si l'on s'intéresse à la culture de la classe dominante, composée initialement, pour une part, d'anciens libres de couleur, mais aussi de nouveaux libres de 1794 ou de 1804, on réalise que les liens avec l'ancienne métropole perdurèrent. Le président Boyer, qui stabilisa dans le premier quart du XIX^e siècle la situation politique de l'île, étonnait ainsi ses visiteurs par le « raffinement de sa culture française » ; mais n'avait-il pas été élevé dans la partie française de Saint-Domingue avant la Révolution haïtienne ? Plus surprenant fut également le lien entretenu par les élites haïtiennes avec la capitale de l'ancienne métropole coloniale¹². Paris, en effet, devint « le pôle d'attraction et de légitimité dans les cercles haïtiens du pouvoir et du savoir », pour reprendre la formule de Dimitri Béchacq qui s'interroge sur la formation de l'élite postcoloniale haïtienne au XIX^e siècle. Si l'auteur passe rapidement sur la maîtrise de la langue française comme facteur de discrimination¹³, il insiste plus longuement sur la pratique du voyage d'études à Paris, ou sur les effets du concordat de 1860 qui instaura un système de recrutement des prêtres en France, et particulièrement en Bretagne. La France, par l'intermédiaire de ses prêtres, vint ainsi renforcer son influence culturelle sur la partie occidentale de l'île. Les établissements scolaires de qualité qui émergèrent dans l'île dispensaient une éducation française où l'usage du créole était interdit. Plus saisissantes encore, les anecdotes sur le maintien d'un art de vivre où

12. Il faut bien insister ici sur le terme d'élites, parce que la vitalité, par exemple du vodou haïtien, montre au contraire l'existence simultanée d'une culture populaire qui ne doit rien à la France. Sur les questions culturelles et en particulier religieuses en Haïti, on renvoie à Lewis Ampidu Clorméus (dir.), *État, Religions et Politique en Haïti (XVIII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Karthala, 2014, mais aussi à Joseph Delide, *L'État haïtien et ses intellectuels. Socio-histoire d'un engagement politique (1801-1860)*, Port-au-Prince, éd. Le Natal, 2017.

13. On a pu observer dans la période récente des liens devenus plus ambigus avec la culture française au sein même des cercles francophones, d'autres modèles ayant tendance à s'imposer ; voir Thomas C. Spear (dir.), *La Culture française vue d'ici et d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2002.

l'on se devait de boire du vin français dans des verres en cristal de Baccarat, à une époque où le marché de Port-au-Prince imitait les Halles de Baltard à Paris, et où la bonne société se retrouvait dans des clubs, comme elle l'aurait fait dans la ville Lumière. Tout ici suggère la difficulté à s'émanciper de la culture de l'ancien colonisateur. La valorisation d'une culture exogène, inaccessible à la majorité des masses haïtiennes, rappelait l'aliénation culturelle des esclaves sous l'Ancien Régime.

Au xx^e siècle, la conquête coloniale s'accompagna de la proclamation officielle de la fin de l'esclavage : elle intervint en 1905 dans les colonies françaises d'Afrique. Les populations africaines nouvellement émancipées contribuèrent parfois à la mise en œuvre accélérée des décrets, et élaborèrent des stratégies pro-actives pour améliorer leur place dans les sociétés post-abolitionnistes. Les deux contributions suivantes invitent à en prendre la mesure en réfléchissant à l'assimilation des anciens esclaves dans des sociétés africaines où l'abolition est intervenue plus récemment au xx^e siècle. Dans ces sociétés de castes, tout comme en Inde, la tradition semble ancrée de ne jamais complètement oublier l'origine servile des individus. Tandis que des formes d'esclavage subsistent encore aujourd'hui, de la Mauritanie au Tchad, des liens de dépendance perdurent qui stigmatisent les descendants d'esclaves. Enfin, l'adoption, dans certains territoires, du système de la parenté à plaisanterie¹⁴, suggère encore d'autres complexités que les études de terrain corroborent.

De nos jours encore, l'insertion sociale des descendants d'affranchis, comme on le voit dans la société haalpulaar de la vallée du fleuve Sénégal, renvoie souvent à l'époque de l'esclavage et au moment de l'affranchissement, qu'Olivier Leservoisier décrit comme « processuel ». Si l'existence d'une catégorie servile dans cette société est très ancienne, les guerres du XIX^e siècle et le développement du commerce « licite » ou « légitime » ont eu tendance à revivifier l'esclavage (après la fin du commerce atlantique des esclaves). Avec l'abolition officielle de 1905, celui-ci se limita à la simple reproduction biologique. Être esclave correspondait à un grand nombre de situations : esclave de case, esclave de traite, sachant que les femmes étaient plus proches de la famille du maître, et les hommes, largement dévolus aux travaux extérieurs. Dans une société de castes, être l'esclave d'un noble et celui d'un artisan professionnel n'étaient pas des situations équivalentes. Mais pour l'esclave, la désocialisation originelle et l'exclusion du lignage étaient les marqueurs les plus évidents de sa situation. Les modalités de l'affranchissement prévues dans le droit islamique sont d'ailleurs le reflet

14. Cécile Canut & Étienne Smith, « Pactes, alliances et plaisanteries », *Cahiers d'études africaines*, n° 184, 2006 (disponible en ligne : etudesafricaines.revues.org/6198, dernier accès juin 2018).

de cette diversité, mais elles offrent une vision juridique forcément réductrice car elles ne font pas apparaître la volonté du maître. Dans la vie quotidienne, Olivier Leservoisier observe, à l'inverse, la complexité des situations intermédiaires ; cas particulier, les Libres de fait, comme les *suudu addijam* du village de Djéol, se considèrent comme tels car ils sont descendants d'une aïeule libre. Le colonisateur imposa également la création de villages de liberté où les esclaves échappaient à la domination des maîtres¹⁵ et il favorisa le développement des contrats de métayage (*rempeccen*) comme une voie transitoire de sortie de l'esclavage. Enfin, les migrations de travail offrirent d'autres voies d'émancipation. Toutefois, rien n'est simple, puisque perduraient des liens de patronage ainsi que des discriminations pour le choix du conjoint ou pour les places d'honneur dans la hiérarchie religieuse. Aujourd'hui, le rappel de l'origine servile de ces individus, devenus pourtant des citoyens à part entière, survient dès lors que les hiérarchies sociales sont transgressées. La mémoire de l'esclavage demeure donc toujours un enjeu du positionnement statutaire des différents groupes sociaux.

Lutter contre l'esclavage interne à l'Afrique fut l'une des justifications de la colonisation européenne qui furent notamment affirmées lors de la conférence de Berlin de 1885. Au cours de leur avancée dans la vallée du Niger depuis le Haut-Sénégal, les Français pénétrèrent des territoires profondément bouleversés par les guerres de Samori, farouche opposant à leur conquête mais esclavagiste notoire. Dans la région de Kayes qu'étudie Marie Rodet – dans le Mali actuel –, et en particulier dans le Guidimakha soninké, on trouvait dans les années 1880 de nombreux esclaves originaires du Wassoulou et des environs de Sikasso. Les Français abolirent officiellement l'esclavage interne le 12 décembre 1905 ; toutefois, l'exode qui s'en suivit immédiatement ne sembla concerner qu'une minorité de personnes, 12 % des anciens esclaves. L'esclave dans les sociétés ouest-africaines se caractérisait par une situation de très grande vulnérabilité liée à son absence d'insertion dans les réseaux sociaux et familiaux. Il rejoignait en cela les réfugiés qui, ayant fui les razzias, se trouvaient en terre étrangère, hors de la protection d'un lignage. Le choix d'un patron par Moro Diakité, alors qu'il était libre, peut sembler ainsi troublant car une telle stratégie était davantage caractéristique des anciens esclaves. La fondation de nouveaux villages plus ou moins soutenus par l'administration coloniale laisse apparaître la même ambiguïté. En 1916, dans le village de Séléfély, les « anciens esclaves » – donc toujours parfaitement identifiés –, menacèrent une

15. Souvent, ils tombaient alors sous celle de l'administration qui les astreignait au travail forcé. Sur cette notion, voir Babacar Fall, *Le Travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946)*, Paris, Karthala, 1993.

première fois de faire sécession face aux entreprises des chefs, qui comme par hasard, étaient aussi les anciens maîtres. Ils quittèrent définitivement le village pour fonder le quartier de Bangassi-Liberté dans les années 1930, clôturant un processus d'émancipation qui avait duré au bas mot un quart de siècle. Pourtant, la méthode utilisée par Marie Rodet, l'histoire orale, illustre une fois de plus le fait que les stigmates de l'esclavage ne semblent pas avoir de fin, puisque plus d'un siècle après les événements, on continue à savoir qui est qui !

Ces phénomènes de persistance dans la société de rapports sociaux issus de l'esclavage ne se limitent pas à l'Afrique. Si l'on franchit une dernière fois l'Atlantique pour observer l'Amérique, on constatera que, dans certains cas, l'esclavage et sa mémoire structurent encore aujourd'hui les identités. Jean Moomou s'y intéresse au sujet des dénominations des populations *bushinengue* dans l'espace guyanais actuel. Au départ, il s'agissait d'esclaves ayant fui les plantations pour vivre librement au cœur de la forêt, en marrons. Le colonisateur s'était résolu à les désigner sous des appellations distinctes, souvent sur une base géographique ou sur des considérations liées à leur mode de vie supposé, pour essayer de mieux les contrôler. Mais les populations concernées finirent par s'appropriier ces dénominations qui devinrent la base d'un ancrage identitaire portant aux nues une identité marronne – dont ils sont particulièrement fiers. S'exprime ici la persistance de l'emprise de l'expérience servile dans la construction des identités contemporaines, et ce chez les populations afrodescendantes des Amériques, voire des populations « blanches ». Un tel phénomène d'appropriation mémorielle paraît similaire à ce qui se passe au Brésil autour des *quilombos*, ces territoires de marronnage aujourd'hui revendiqués dans une logique de visibilité raciale, qui succède à l'éthique du silence, initialement mise en œuvre afin d'échapper aux stigmates de l'esclavage¹⁶.

16. Ana Lucia Araujo, *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*, Amherst, New York, Cambria Press, 2015 ; Hebe Mattos, « Terras de Quilombo. Citoyenneté, mémoires de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 53-54, 2003, p. 115-147.