

SOUS LA DIRECTION DE **Jean-Claude Girondin**

# NOUVEAUX REGARDS SUR L'ESCLAVAGE



# NOUVEAUX REGARDS SUR L'ESCLAVAGE

Cet ouvrage porte sur l'histoire douloureuse de l'esclavage et de ses abolitions, sur l'actualité des Droits de l'Homme et sur l'avenir des sociétés post-esclavagistes, le tout dans la perspective de l'impérieuse nécessité du vivre ensemble au-delà de nos différences. Il éclaire également la relation énigmatique voire ambiguë que la chrétienté, par la trahison du christianisme, – religion d'amour et de liberté – a entretenue avec la traite négrière et l'esclavage. Il pose la question de l'apport de l'Église – porteuse d'un message de libération et de réconciliation – au débat social, culturel et politique sur l'éthique du souvenir (devoir de mémoire) ou sur le droit à l'histoire et des réponses spécifiques qu'elle saura apporter aux conséquences de l'esclavage.

Avec lucidité spirituelle et rigueur intellectuelle, les auteurs nous conduisent au-delà des pièges de l'inertie mémorielle et de la mémoire victimaire ; ils nous ouvrent à la mémoire partagée.

Olivier Abel, Frank Bourgeois †, Jacques Buchhold,  
Majagira Bulangalire, Philippe Chanson, Jean-Claude Girondin,  
Josépha Faber-Boitel, Sébastien Fath, Jacob Labeth, Daniel Maximin,  
Alain Nisus, Bernard Salvaing, Jean-François Zorn

Ouvrage dédié au Mémorial ACTe



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'origine africaine, ont mis en place des associations représentatives influentes. Cette mobilisation associative n'apparaît pas *ex-nihilo*. Elle reprend, prolonge, fait écho à un long héritage d'expression afro-antillaise contestataire qui puise ses sources aussi bien dans Léopold Sédar Senghor (1906-2001) que dans Aimé Césaire (1913-2008), Léon Gontran Damas (1912-1978), Guy Tirolien (1917-1988) mais aussi René Depestre (né en 1926), sans oublier l'illustre écrivain martiniquais, Édouard Glissant (1928-2011) et bien d'autres. Mais ce prolongement s'effectue désormais moins sur le mode de grandes individualités prophétiques, que sur le registre de la revendication organisée, portée par des associations à l'agenda bien rempli, dotées de milliers d'adhérents déterminés à se faire entendre dans la société globale.

Le Collectif DOM (Collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais et Mahorais d'Outre-mer) et le CM98 (Comité pour la Marche du 23 Mai 1998) sont des illustrations de cette nouvelle mobilisation communautaire. Le premier officialisé en 2003, il s'est peu à peu assuré une crédibilité et une représentativité suffisantes auprès des Ultra-marins pour peser sur la scène politique nationale, et contribuer à la promulgation et à l'application de la loi Taubira de 2001. Se réclamant en 2004 de 10 000 membres en France hexagonale, bruyant défenseur des droits des Français originaires d'Outre-mer, il est allé jusqu'à poursuivre un historien en justice, sous prétexte que ce dernier, du nom d'Olivier Pétré Grenouilleau<sup>23</sup>, semblait, d'après lui, contester à l'esclavage son caractère de crime contre l'humanité. Ces poursuites ont, depuis, été abandonnées, mais le Collectif DOM a continué à peser sur les débats nationaux, en particulier par la bouche de l'intellectuel et historien Claude Ribbe, spécialiste de l'histoire de l'esclavage. Ce dernier est

notamment l'auteur remarqué d'un ouvrage sur *Le Crime de Napoléon* (2005), puis d'un essai intitulé *Les Nègres de la République* (2007). Spécialiste du Général Dumas (1763-1806)<sup>24</sup>, Claude Ribbe a assuré la direction du Collectif-DOM en 2006-2007 avant d'en être écarté.

Plus récemment, la constitution du CRAN, en novembre 2005, relève aussi, sous un autre angle, de ce phénomène de mobilisation communautaire par le biais d'associations représentatives, ou voulues comme telles. Fortement soutenu par certains médias parisiens<sup>25</sup> et un réseau d'intellectuels sensibles à la thématique multiculturaliste, le CRAN se situe sur un axe différent du Collectif DOM. Il se réfère d'abord explicitement à la couleur de peau, au risque de se prêter à l'accusation de racialisme. Il prétend ensuite, par la bouche de son président-fondateur Patrick Lozès, parler au nom « des Noirs de France », au risque de se prêter à l'accusation de communautarisme. Il relève enfin, à l'inverse, là-encore du Collectif DOM, d'un mouvement *Top-Down* (du haut vers le bas) plutôt que *Bottom-Up* (du bas vers le haut) : il est d'abord création médiatique, puis, peu à peu, devient organisation en partie représentative, quand le Collectif DOM a d'abord été organisation représentative avant de devenir médiatique. Enfin, autre écart, le CRAN rassemble surtout des populations immigrées d'origine africaine, suscitant souvent la méfiance des Antillais. Mais au-delà des différences, on peut noter que le CRAN comme le Collectif DOM s'inscrivent dans une relecture plus critique de l'histoire de la colonisation, visant notamment à souligner plus nettement les méfaits à long terme de l'esclavage, quitte à s'en prendre à *Tintin au Congo* du célèbre dessinateur de bandes dessinées Hergé<sup>26</sup>.

On peut porter la même conclusion au sujet du collectif des

Indigènes de la République, créé en 2005 dans le but de lutter contre les discriminations par le moyen d'une relecture tranchante et sans concessions du passé colonialiste de la France<sup>27</sup>, ou à un moindre degré du mouvement des OGRES, utopistes concrets, qui gravite depuis 2004 autour de Dieudonné M'bala M'bala, humoriste français très controversé d'origine bretonne et camerounaise. Dans tous ces cas, la relecture de l'histoire de l'esclavage et des crimes de la colonisation est brandie par des associations à caractère communautaire comme un détour obligé si l'on veut attaquer la racine des discriminations.

## 2/2. La montée des églises évangéliques afro-antillaises

Un autre vecteur de mobilisation et de visibilité nouvelle des communautés ultramarines et d'origine africaine est la montée des Églises évangéliques dites « afro-antillaises<sup>28</sup> ».

À partir des années Pompidou et Giscard, l'augmentation des flux d'immigration en provenance d'Afrique a produit des effets religieux importants, en particulier en terrain protestant. Le recensement général de la population française, dépouillé en 1999 par l'INSEE, signale la présence en France de 400 000 africains (sub-sahariens), soit 10 % de la population immigrée totale. Ils ne représentaient que 4,2 % de cette population en 1982, et 0,7 % en 1962. Dix ans plus tard, cette présence s'est encore accrue, à la fois en volume et en proportion. Comme le souligne Bernard Coyault, « cette catégorie de population tend naturellement à constituer en son sein des Églises qui sont culturellement, théologiquement et socialement à leur mesure<sup>29</sup> ». Ces évolutions se doublent d'un décalage de plus en plus net entre une Europe très sécularisée, et un « Sud » toujours très religieux, qui conduit le missiologue Andrew Walls à observer que l'Europe a remplacé l'Afrique comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Khartala, 2011.

<sup>32</sup> Rappelons que si le christianisme a été très ambivalent dans le projet colonial, il a néanmoins globalement joué dans le sens d'un adoucissement de la férule coloniale, et d'une éducation/émancipation progressive des colonisés (rôle majeur des réseaux scolaires protestants et catholiques en Afrique, par exemple). Le christianisme est aussi une des grandes sources d'inspiration du mouvement anti-esclavagisme (abolitionnisme) au XIX<sup>e</sup> siècle. Lire Jean-François Zorn, *Le combat anti-esclavagiste chrétien au XIX<sup>e</sup> siècle*, BSHPF, tome 127, 1993, p. 635-652.

<sup>33</sup> Lire Jean-Claude Girondin, *Ethnicité et religion parmi les protestants antillais de région parisienne*, thèse de doctorat, EPHE (Sorbonne), 2003, et « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne », in Fath, S. (éd), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*, Turnhout, Brépols, 2004, p. 147-165.

<sup>34</sup> Jean-Claude Girondin, *Ethnicité et religion parmi les protestants antillais de région parisienne*, *op. cit.*, p. 877.

<sup>35</sup> J.-C. Girondin, *ibid.*, p. 901.

<sup>36</sup> J.-C. Girondin, *ibid.*, p. 758.

<sup>37</sup> Le sigle a évolué, la communauté d'Églises Africaines devenant communauté d'Églises d'expression africaine.

<sup>38</sup> Majagira Bulangalire, *Le Manuel*, Paris, 2000.

<sup>39</sup> Comme dans le cas de la CEAf, on remarque le glissement sémantique : on euphémise le référentiel d'origine (Afrique, Congo) au profit d'une formulation plus inclusive et plus ouverte.

<sup>40</sup> Bernard Boutter, « Pentecôtisme et ethnicité en France », in Jean-Pierre Bastian (éd), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 287.

<sup>41</sup> Lire Sébastien Fath, « La gestion du stigmate, entre local et global : trois megachurches afro-caribéennes à Paris », dans L. Endelstein, S. Fath, S. Mathieu (dir.), *Dieu change en ville, Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 116 à 135.

<sup>42</sup> <http://martinlutherking.fr> ou <http://lerevedemartinlutherking.fr/> : deux sites créés à l'initiative de Jean-Claude Girondin pour faire connaître les combats de MLK pour la justice, la paix et la réconciliation.

<sup>43</sup> Herizo Ratovomanana, Mémoire L2 (IPT), *Observation participante à Paris Centre Chrétien*, 2008, p. 4.

- <sup>44</sup> Sur l'arrière-plan qui débouche sur la musique Gospel, lire Bruno Chenu, *Le grand livre des Negro Spirituals*, Paris, Bayard, 2000.
- <sup>45</sup> Lire notamment S. Fath, « Le Gospel américain : du romantisme à l'industrie », *Réforme*, 3 août 2006.
- <sup>46</sup> Rappelons que le protestantisme a inspiré, au XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs grandes figures de l'abolitionnisme (abolition de l'esclavage). Wilberforce en Angleterre. En France, le pasteur Guillaume de Félice (1803-1871), étudié par Eddy Nisus, en est un autre exemple. Ce dernier rappelle ceci, au sujet de Guillaume de Félice : « il a compris que la Bible, au final, condamne l'esclavage. (...) C'est au nom de ses convictions religieuses que Guillaume de Félice se lance dans le combat abolitionniste. Victor Schoelcher lui-même, celui que la République a consacré comme le père de l'abolition de l'esclavage, l'appelait "notre maître à tous" ». Eddy Nisus, *En mémoire de tous les esclaves*, Certitudes n° 227, Nov-déc. 2006, p. 31.
- <sup>47</sup> L'expression est de Françoise Vergès, cf. *La mémoire enchaînée, questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006.
- <sup>48</sup> Voir Maurice Lengellé, *L'esclavage moderne*, Paris, PUF, Que Sais-Je, 1999.
- <sup>49</sup> Voir notamment Jacques Monnot, *Le drame du Sud-Soudan : Chronique d'une islamisation forcée*, Paris, L'Harmattan, 2000. Hormis des initiatives personnelles et sociétales comme celle du Père Hubert Barbier, la France ne s'est guère investie, au plan diplomatique, pour hâter la fin d'une guerre civile marquée par un désastre humanitaire au Sud du Soudan, devenu depuis indépendant (2011).
- <sup>50</sup> Le Comité contre l'Esclavage Moderne (CCEM) a été créé en 1994 à l'initiative de Dominique Torrès.
- <sup>51</sup> Fanny Bijaoui, « Contre l'esclavage moderne », *Réforme* n° 3243, 18 octobre 2007.
- <sup>52</sup> Cité dans Didier Arnaud, *Peu de partis au menu des associations noires*, *Libération*, 30 janvier 2006.
- <sup>53</sup> Patrick Lozès au *Nouvel Observateur*, édition électronique, 8 février 2007.
- <sup>54</sup> Prétention reprise dans le titre même de son livre, *Nous, les noirs de France*, Paris, Danger Public, 2007.
- <sup>55</sup> Le parquet de Paris a ouvert une enquête préliminaire pour abus de confiance et blanchiment contre l'ex-président du Conseil représentatif des associations noires (CRAN), « Patrick Lozès, candidat à la présidentielle ».

Cf. Gérard Cercles/AFP, « Patrick Lozès rattrapé par la justice ? », *L'Express*, 2 décembre 2011.

<sup>56</sup> Voir notamment : « Hollande et l'esclavage : oui à la mémoire, non à la réparation matérielle », *Libération*, 7 juin 2013.

<sup>57</sup> Claude Ribbe a dénoncé une stratégie de « happening », et le Collectif DOM a estimé que « la diversité des ethnies composant les populations ultramarines commande de ne pas jouer avec le feu ».

<sup>58</sup> Louis-Georges Tin, La rhétorique anti-communautaire n'est pas contre les communautés, elle est contre certaines communautés, entretien publié par *l'Observatoire du Communautarisme*, vendredi 17 mars 2006 (<http://www.communautarisme.net/>).

<sup>59</sup> La vaste question de l'esclavage africain par les Africains, l'« esclavage intra-africain » (cf. Marc Dorigny, Bernard Gainot, *Atlas des esclavages de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 81) est encore largement sous-étudiée par exemple. Sait-on qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au Mali, plus 50 % de la population aurait été soumise à une condition d'esclave au service des possédants maliens les plus riches... Aux Antilles françaises, des milliers d'africains ont également été esclaves au service de familles afro-antillaises émancipées, devenues à leur tour propriétaires de main d'œuvre servile.

<sup>60</sup> Un colloque de l'Association Française de Sciences Sociales des Religions (AFSR) a été consacré à ces enjeux : « Justice, Religion, Réconciliation » les 6-7 février 2012, organisé par Yazid Ben Hounet, Sandrine Lefranc, Deborah Puccio-Den, un autre colloque a été organisé en Guadeloupe du 21 au 29 janvier 2011 sur le thème « Justice, Paix et Réconciliation : contribution protestante pour une concorde sociale en Guadeloupe, l'exemple de Martin Luther King » (<http://www.lerevedemartinlutherking.fr/>).

<sup>61</sup> Sur ce concept et l'œuvre de Marcel Mauss, le livre de référence aujourd'hui est Camille Tarot, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, collection Repères, La Découverte, 2003.

<sup>62</sup> Pascal Blanchard, *La France noire. Trois siècles de présences des Afriques, des Caraïbes, de l'océan indien et d'Océanie*, Paris, La Découverte, 2011.

<sup>63</sup> Sondage CRAN 2007. La TNS Sofres a interrogé, par téléphone, 12 500 personnes : 581 se déclarant noires, ce qui, en extrapolant ferait un peu plus de 1,6 million de Noirs en France). Cette étude diffusée début février 2007 a été réalisée en partenariat avec *le Parisien*. Le CRAN n'a fait aucune

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« belles œuvres » et ont glorifié leur Père qui est dans les cieux (Mt 5.14-16). L'esclavage a été aboli.

---

<sup>64</sup> Pour désigner l'esclave, Paul emploie toujours le mot *doulos*, « esclave », la seule exception étant Ro 14,4 avec le mot *oiketès*, « serviteur, domestique », qu'on retrouve en 1 Pi 2,18.

<sup>65</sup> « Qui es-tu, toi, pour juger le domestique d'autrui ? Qu'il tienne debout ou qu'il tombe, cela regarde son maître. Et il tiendra, car le Seigneur a le pouvoir de le faire tenir » Le maître romain avait une pleine autorité sur la vie de son esclave.

<sup>66</sup> « Or je le dis : aussi longtemps que l'héritier est tout petit, il ne diffère en rien d'un esclave, alors qu'il est le maître de tout » Cf. Y. Thébert, « L'esclave », dans *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 195-208 : « La situation du fils et de l'esclave n'est pas radicalement différente » (p. 195).

<sup>67</sup> Sur le caractère original des tables d'état temporel néo-testamentaires, voir l'exkursus de Samuel Bénétreau, « L'éthique sociale de la première de Pierre », dans *La première épître de Pierre*, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 177-192 ; John Yoder, « Une subordination volontaire », *Jésus et le politique*, trad. de l'américain (1972), Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, ch. 9, p. 151-175.

<sup>68</sup> « Regardez, mes frères, comment vous avez été appelés : il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Dieu a choisi ce qui est fou dans le monde pour faire honte aux sages ; Dieu a choisi ce qui est faible dans le monde pour faire honte à ce qui est fort ; Dieu a choisi ce qui est vil dans le monde, ce qu'on méprise, ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, de sorte que personne ne puisse faire le fier devant Dieu. »

<sup>69</sup> Cf. *Dictionary of Paul and his Letters*, p. 882.

<sup>70</sup> « As-tu été appelé en étant esclave, ne t'en inquiète pas ; mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt » (1 Co 7,21, *Bible à la colombe* ; cf. *Bible du Semeur*). D'autres comprennent : « Tu étais esclave quand tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas ; même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition [d'esclave] » (*Nouvelle Bible Second* ; cf. TOB).

<sup>71</sup> Ro 1,1 ; 6,16-17-20 ; 1 Co 7,22 ; 2 Co 4,5 ; Ga 1,10 ; Ph 1,1 ; Col 4,12 ; 2 Tm 2,24 ; Tt 1,1.

<sup>72</sup> Mt 20.28 ; Ro 3.24 ; Ép 1.7. Le mot « rédemption » était employé pour la

libération d'un esclave.

<sup>73</sup> Voir, en particulier, Peter Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, trad. de l'anglais par Alexandre Hasnaoui, Histoire, Paris, Les Belles Lettres, 2004 ; Y. Thébert, *op. cit.* ; Paul Veyne, « Les esclaves », dans *Histoire de la vie privée. 1. De l'Empire romain à l'an mil*, sous dir. Philippe Ariès et Georges Duby, Points Histoire H260, Paris, Seuil, 1985, 1999, p. 57-74.

<sup>74</sup> Garnsey, p. 19-20.

<sup>75</sup> Veyne, p. 57-58.

<sup>76</sup> Garnsey, p. 20.

<sup>77</sup> *Ibid.* Cette réalité perdurera jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. (*cf.* Veyne, p. 43).

<sup>78</sup> Veyne, p. 59.

<sup>79</sup> *Dictionnaire de l'Antiquité grecque et romaine* [= DAGR], sous la dir. de J.-P. Thuillier, Philippe Jockey, Michel Sève et Étienne Wolff, p. 94.

<sup>80</sup> Veyne, p. 58.

<sup>81</sup> Garnsey, p. 20.

<sup>82</sup> Veyne, p. 60.

<sup>83</sup> DAGR, p. 94 ; Veyne, p. 60 : « Les esclaves formaient le quart de la main-d'œuvre rurale en Italie. »

<sup>84</sup> Thébert, p. 183.

<sup>85</sup> Citations tirées de Garnsey, p. 152, 154.

<sup>86</sup> Veyne, p. 70s.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>88</sup> Garnsey, p. 184.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>90</sup> Voir en particulier Mark A. Noll, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford, Oxford University Press, 2002, ch.19-21, p. 386-445, qui retrace l'histoire des débats sur l'esclavage qui ont divisé les Églises américaines pendant plus d'un siècle ; Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War & Women. Case Issues in Biblical Interpretation*, Herald Press, Waterloo, Ontario, 1984 ; William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals*, Hermeneutics, Downers Grove, IVP, 2001. On peut consulter sur internet et importer les deux ouvrages pro-esclavagistes du pasteur baptiste américain, Thornton Stringfellow (1788-1869), *A Brief examination*

of *Scripture Testimony of the Institution of Slavery* (1841) et *Scriptural and Statistical Views in Favor of Slavery* (1856) sur le site suivant : <http://docsouth.unc.edu/church/string/menu.html>.

<sup>91</sup> Ép 6.5-9 ; Col 3.22-4 ; 1 Ti 6.1-2 ; Tit 2.9-10.

<sup>92</sup> « Car c'est dans un seul Esprit que nous tous – soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres – nous avons reçu le baptême pour appartenir à un seul corps ; et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. »

<sup>93</sup> « Il n'y a là ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre ; mais le Christ est tout et en tous. »

<sup>94</sup> Garnsey, p. 233-234.

<sup>95</sup> Selon certains, Paul aurait pu lier l'esclavage au commandement créationnel de garder et de cultiver le jardin, en en faisant l'une des manifestations historiques et marquées par la chute, de l'organisation du travail dans la gestion économique de la terre confiée par Dieu à l'homme. Il est d'autant plus significatif qu'il ne le fait pas.

<sup>96</sup> Cf. le commandement de Gn 2 et la mention du cinquième des 10 Commandements.

<sup>97</sup> On connaît aussi des cas où ce type de « mariage » fut interdit ou refusé au sein de l'Église, en particulier celui d'Augustin qui « répudia » sa concubine qu'il ne pouvait légalement épouser.

<sup>98</sup> C'est Paul Ricœur qui établit cette distinction entre les relations « courtes » et les relations « longues » dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 106. Nous devons cette précision à Henri Blocher qui la mentionne dans « L'éthique chrétienne : ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient », *Les enjeux de l'éthique* (collectif), St-Légier, Emmaüs, 2004, p. 21.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

précisément, ils sont représentés avec des traits négroïdes<sup>127</sup>.

Une peinture qui se trouve dans le Musée égyptien du Caire dépeint un combat entre le pharaon Toutânkhamon (1352-1344 av. J.-C.) et les Koushites. Les guerriers Koushites sont bien noirs avec des traits négroïdes et pas seulement « bronzés<sup>128</sup> ». De même une scène de la porte du palais de Ramsès III (1180 av. J.-C.) dépeint des individus de quatre nationalités : un Syrien, un Lybien, un Hittite et un Koushite, ce dernier possède des traits négroïdes<sup>129</sup>.

### 3.1 Quelques éléments de l'histoire des Koushites<sup>130</sup>

Le pays des Koushites était réputé pour les mines d'or qu'il abritait. C'est pourquoi déjà durant les IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> dynasties (2160-2040), les Égyptiens menaient des campagnes militaires dans le pays de Koush, pour s'emparer de ses richesses.

Les Koushites avaient la réputation d'être de grands guerriers et de très habiles archers en particulier. C'est pourquoi ils étaient souvent mercenaires, on les retrouvait dans les armées égyptiennes et plus tard, dans les armées des voisins de l'Égypte, en Israël en particulier.

À la fin du Moyen Empire, (1800 av J.-C.) le pays de Koush était largement sous le contrôle égyptien. Mais cette colonisation égyptienne était souvent défiée, d'où les nombreuses campagnes militaires égyptiennes menées contre les Koushites jusqu'au nouvel Empire. Durant les XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup>, XX<sup>e</sup> dynasties d'Égypte (1570-1090), Koush était sous le contrôle égyptien, il faisait pratiquement partie de l'Égypte. Durant cette période, les relations entre l'Égypte et Koush étaient étroites et les Koushites étaient relativement communs dans la société Égyptienne.

La puissance de l'Égypte a par la suite décliné ; si bien qu'en

720 av. J.-C. le roi Koushite Piyea conduit une invasion en Égypte, établissant la XXV<sup>e</sup> dynastie de gouverneurs de l'Égypte.

Les Koushites étaient donc au moment où se déroule l'histoire des Hébreux, un grand peuple militaire, qui entretenait des relations politiques et commerciales avec de nombreux peuples. Il n'est pas étonnant qu'ils soient mentionnés dans la Bible. Il y aurait plus de 50 occurrences du mot dans la Bible hébraïque. Ils apparaissent dans différents livres : Gn ; Nb ; 2 Sm ; 2 R ; 1 et 2 Ch ; Esther, Job ; Ps ; Es ; Jr ; Ez ; Dn ; Am ; Nah ; Soph.

Il serait impossible d'étudier toutes les mentions. Nous nous concentrerons donc sur les textes les plus significatifs relativement à notre problématique.

### 3.2 Koushites et intégration

#### *Nombres 12, 1-10*

*Alors Myriam et Aaron parlèrent contre Moïse au sujet de la Koushite qu'il avait prise – c'est une Koushite qu'il avait prise pour femme [...] Le SEIGNEUR se mit en colère contre eux ; il s'en alla. La nuée se retira d'au-dessus de la tente : Myriam était couverte de lèpre, elle était blanche comme la neige. Aaron se tourna vers Myriam : elle était couverte de lèpre !*

Le texte nous signale que Moïse a pris pour femme une Koushite. C'est peut-être le texte le plus controversé quant à la signification du mot koushite dans la Bible. Il y a accord général pour dire que les Koushites sont bien ce peuple noir du Sud de l'Égypte. Mais certains commentateurs affirment que la femme koushite de Moïse dont il est question ici ne serait pas une femme noire, appartenant à la région du Sud de l'Égypte, mais une Madianite, de type plutôt arabe.

L'argument principal pour ce type d'interprétation est le texte de Ha 3,7 où le terme de Koushan est utilisé en parallèle avec

Madian : « Je vois les tentes de Koushân réduites à rien, les toiles du pays de Madian frémissent. »

On conclut alors de ce rapprochement qu'il y avait un groupe en Arabie, connu sous le nom de Koushites, qui était identique ou en tout cas étroitement relié aux Madianites. La femme en question en Nb 12 ne serait autre que Cephora, la fille de Jethro, prêtre de Madian (arabe) que Moïse avait épousée ou une autre femme madianite. Une telle interprétation ne s'impose pas. D'abord Ha 3,7 parle de Koushan et non de Koush. Il n'est pas établi que Koushan et Koush désignent la même zone géographique. Le mot « Koushan » ne se trouve dans toute la Bible qu'en Ha 3,7 et la référence est plutôt énigmatique, alors que Koush apparaît plusieurs fois et désigne toujours la région au Sud de l'Égypte.

De plus, la LXX (traduction grecque de l'AT réalisé entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) traduit le mot Koushite en Nb 12,1 par « Ethiopissa » (forme féminine) comme il le fait partout ailleurs.

Comme il a déjà été dit, durant les XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> dynasties égyptiennes, les relations entre Koush et l'Égypte étaient étroites. Beaucoup de Koushites se trouvaient en Égypte à différents niveaux de la société. Moïse a donc pu en connaître.

Par ailleurs, le livre de l'Exode 12,38 précise que tout un ramassis de personnes a quitté l'Égypte avec le peuple d'Israël. On peut présumer qu'il y avait parmi eux des Koushites et que Moïse ait pris une femme Koushite.

Pourquoi Myriam et Aaron se plaignent-ils ? Il semble bien que ce soit à cause de la femme étrangère et noire de Moïse. Si cette hypothèse de lecture est acceptée, alors le texte biblique est particulièrement intéressant, car il montre que non seulement Dieu ne désapprouve pas pareil mariage, mais encore qu'avec un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

immémoriale et qui empêchait leur civilisation et leur conversion au christianisme<sup>144</sup> ».

Il y a donc incompatibilité entre esclavage et christianisme, et comme le remarque Annear : « C'est le commerce du sang et des os humains – l'homme vendant son frère – et l'état d'esprit insensible, brutal, inhumain et diabolique qui lui est nécessairement lié, qui forment le plus puissant obstacle sur notre route<sup>145</sup> ».

Voilà donc un retournement total depuis les siècles où certains chrétiens acceptaient la traite en y voyant un moyen d'arracher les Noirs au péché et de les convertir. Et un démenti cinglant infligé à tous les esclavagistes qui continuaient au XIX<sup>e</sup> siècle à insister sur les effets civilisateurs pour l'Afrique de la traite. Car le but des missionnaires est désormais de bâtir la chrétienté en Afrique, et donc de s'y implanter durablement : mais cet effort leur paraît difficilement compatible avec la survie de royaumes dont tout l'ordre social est fondé sur la traite.

Les remèdes : intervention militaire ou développement du commerce légitime ?

D'où la tentation des missionnaires d'encourager, dans l'intérêt de l'humanité comme du christianisme, une lutte armée contre la traite ; d'où la campagne de presse précédemment analysée, destinée à empêcher la suppression de l'escadre patrouillant sur les côtes africaines. À cette occasion, le missionnaire anglican Gollmer déclare : « Je crois que le gentleman qui, pour arriver à l'abolition et à l'entière éradication de la traite des esclaves, propose de détruire les baraquements et de chasser les marchands d'esclaves des rivages de l'Afrique, touche du doigt le point vrai ; car vraiment s'il n'y a pas d'acheteurs il ne peut y avoir de vendeurs<sup>146</sup> ».

Et dès 1843, le méthodiste Freeman souhaite que le gouverneur Mac Lean de Gold Coast établisse un protectorat de fait sur Badagry. Cet interventionnisme aboutira, on l'a vu, à la prise de Lagos en 1861.

Mais parallèlement à la tentative d'une politique de force, existe chez les missionnaires la conviction que la traite peut également être combattue de l'intérieur, en appliquant le programme proposé par Buxton. C'est pourquoi le méthodiste Freeman tente de convaincre un vieux chef à Abomey du non-sens économique qu'il y a à « envoyer des esclaves dans les pays étrangers... pour la simple raison que s'ils représentent tant de valeur pour d'autres dans les pays étrangers, il en serait de même en Afrique, si leur travail était employé de manière appropriée à la culture du sol<sup>147</sup> ».

Le rôle central de la lutte contre la traite dans l'élaboration de l'image du Noir au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>148</sup>

Les missionnaires anglicans se réjouissent ainsi des résultats de leur action :

*Les esclaves libérés retournés (chez eux) ont appris à identifier l'action bienveillante des Anglais avec leur religion, en tant que nation chrétienne. Ils considèrent que le commerce des esclaves dégrade, alors que le christianisme restaure et élève<sup>149</sup>.*

Cette identification entre action missionnaire et lutte contre l'oppression de l'esclavage n'est pas seulement importante pour expliquer l'acculturation presque totale d'une nouvelle élite européenne dont l'esclave libéré Crowther, devenu évêque anglican, est le symbole. Elle n'a pas pour seule conséquence l'abolition d'un trafic détestable, et un regain d'intérêt de l'opinion européenne pour l'Afrique. Et peu importe ici de

savoir quelle fut la part des motivations d'ordre spirituel et de celles d'ordre économique, dans quelle mesure certains milieux ont utilisé, à des fins intéressées, le mouvement humanitariste, voire en ont profité pour étendre la domination britannique. Elle conduit à une évolution de la vision traditionnelle de l'Afrique.

Léon Hoffmann et R. Mercier montrent<sup>150</sup> comment la justification de l'esclavage – problème que s'est posé la conscience chrétienne – a conduit à la dévalorisation de l'image du Noir et au mépris systématique de celui-ci. Au mieux, si on s'interrogeait sur le bien-fondé de l'esclavage, pourtant officiellement condamné par la papauté, pouvait-on répondre qu'après tous les Africains réduits en esclavage étaient quand même convertis au christianisme. À cette condition l'esclavage paraissait acceptable aux plus difficiles des casuistes, en conformité avec l'éthique des débuts du christianisme, qui considérait l'esclavage « comme partie intégrante de l'ordre de l'univers<sup>151</sup> ». Ceci dans le meilleur des cas, puisque les marchands soucieux de rentabilité commerciale plus que de conversion voyaient en leurs esclaves seulement des bêtes de somme doués de parole.

C'est au XVIII<sup>e</sup> siècle seulement que l'Europe commence à avoir mauvaise conscience, et à essayer d'élaborer un système de travail qui ne soit plus considéré comme anachronique et dangereux. Les administrateurs philosophes soucieux d'éviter une explosion dans les « Iles » et de réformer un usage qui leur paraît périmé sont les premiers à donner le ton des futurs combats abolitionnistes<sup>152</sup>. Puis la philosophie des Lumières part en guerre contre l'esclavage ; mais alors qu'en France les adversaires de l'esclavage sont souvent en même temps ceux de l'Église catholique (exception faite de l'abbé Raynal et de l'abbé Grégoire) en Angleterre le mouvement abolitionniste se diffuse

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## Benjamin-Sigismond Frossard

Les abolitionnistes chrétiens français de la première heure sont donc plutôt des protestants<sup>168</sup>. Tels le journaliste Jean-Pierre Brissot, le banquier Étienne Clavière, mais surtout le pasteur Benjamin-Sigismond Frossard, auteur en 1789 de *La cause des esclaves nègres*<sup>169</sup>. Cet ouvrage figure en seconde position sur une liste d'une cinquantaine de titres fournis par la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée nationale. Pour la première fois, Frossard conteste l'interprétation du mythe de Cham qui, depuis l'Antiquité avait enfermé les Noirs dans la malédiction et justifié leur esclavage. Pour Frossard l'esclavage est « contraire aux préceptes de la religion chrétienne », ces préceptes n'étant autres que la liberté d'agir et de juger, l'égalité qui unit tous les hommes et la charité qui anime tous les cœurs. Aussi l'Évangile interdit-il aux chrétiens de participer à une entreprise qui « corrompt les maîtres et abrutit les esclaves » et les pasteurs sont-ils « invités à défendre les droits de l'humanité outragés par l'esclavage ». Par conséquent, pour Frossard, les Églises et les nations dites chrétiennes qui ont jadis soutenu ou organisé la traite doivent être déclarées coupables de crime contre l'humanité, se repentir et dénoncer la traite si elles veulent rester fidèles à la religion chrétienne et aux droits de l'Homme<sup>170</sup>.

Frossard est un homme des Lumières. Dans ses propositions, il allie droits de l'homme et principes chrétiens. C'est aussi un partisan de ce qu'on nomme l'abolition graduelle : il faut d'abord abolir la traite, c'est son extinction qui permettra ensuite d'abolir l'esclavage lui-même. Dans cet esprit, le 12 décembre 1792, Frossard présente devant l'Assemblée nationale une *Adresse sur l'abolition de la traite des nègres* où il tente de faire valoir cette thèse<sup>171</sup>. Mais, un an plus tard, le 4 février 1794 (16 Pluviôse an II), « La Convention nationale déclare aboli

l'esclavage des nègres dans toutes les colonies ; en conséquence elle décrète que tous les hommes sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français et jouissent de tous les droits assurés par la Constitution<sup>172</sup> ». Obtenu dans l'enthousiasme, mais sans les mesures pratiques et transitoires que réclamaient les Amis des Noirs, ce décret n'a que des effets limités. Il sera donc aboli par Bonaparte le 20 mai 1802 (30 Floréal an X) qui rétablit l'esclavage dans les colonies françaises déstabilisées par les révoltes d'esclaves et la colère des colons.

Malgré cet échec, Frossard n'abandonne pas le combat anti-esclavagiste, mais il passe au second plan dans son existence au moment où il est nommé, en 1809, premier doyen de la nouvelle Faculté de théologie protestante que Napoléon a rétablie à Montauban. En 1821, Frossard est encore membre fondateur de la *Société de la Morale Chrétienne*, la seule Société du Réveil qui soit œcuménique et d'esprit libéral tant sur le plan politique que théologique. Y siègent des hommes politiques, des financiers, des hauts fonctionnaires, plusieurs notables protestants et catholiques<sup>173</sup>. Un « Comité de la traite et de l'esclavage » est créé en son sein, avec comme objectif : « concourir à l'abolition de la traite et à la conversion de l'esclavage en domesticité [...] rachat de négresses afin de rendre libre les enfants dès leur naissance ».

## Guillaume de Félice

Malgré ces tentatives abolitionnistes, et malgré la condamnation internationale de l'esclavage au Congrès de Vienne en 1815, la France demeure un pays esclavagiste. Le régime politique de l'exclusive et le système économique mercantiliste qui rendent la colonie dépendante de la métropole prévalent encore, et l'esclavage se poursuit dans les colonies sucrières des Antilles. La France restera-t-elle sur ces positions, très en retrait par

rapport à la Grande-Bretagne, qui développe son empire colonial, aux dépens de celui de la France ?

À nouveau, un groupe de philanthropes français se mobilisent et fondent en 1834, la Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage (SFAE). Mais conçue sur le modèle des Amis des Noirs et de la Morale chrétienne, cette nouvelle société est encore partisane de la politique des petits pas. Elle tente des interventions à la Chambre dès 1835, mais n'obtient aucune réforme de l'institution esclavagiste, le gouvernement arguant du peu de retentissement des thèses anti-esclavagistes dans l'opinion. Prenant au mot le gouvernement, quelques députés républicains membres de la SFAE comme Alphonse de Lamartine, ou proches d'elle, comme François Isambert, tous désireux d'accélérer le processus de l'émancipation, lancent à partir en janvier 1844 une pétition en faveur de l'abolition de l'esclavage ; elle paraît dans deux journaux populaires *l'Union* et *l'Atelier* et recueillent près de 1 500 signatures. Encouragés par ce soudain succès populaire, d'autres députés se lancent dans le mouvement et parviennent à recueillir 9 000 pétitions déposées à la Chambre, revêtues des signatures de nombreuses personnalités connues pour leurs idées humanitaires et sociales : Eugène Sue, Emmanuel Arago, Louis blanc, Victor Schœlcher, Jules Michelet, Edgar Quinet, Alexandre Ledru-Rollin<sup>174</sup>.

C'est dans ce contexte de bouillonnement anti-esclavagiste populaire, inédit en France, qu'apparaît un second pasteur anti-esclavagiste français : Guillaume de Félice<sup>175</sup>. En 1834, lors de la création de la SFAE, il a tout-juste trente ans et vient d'être nommé pasteur à Bolbec. Actif collaborateur du journal *Le Semeur* pour les questions sociales et politiques, il suit de près l'évolution de la question de l'esclavage en France et se préoccupe de l'opinion des Églises sur le sujet. Comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

**188** Louis Ruffet, « Le devoir des chrétiens évangéliques dans la question de l'esclavage en Afrique ». Rapport présenté à la Conférence œcuménique de l'Alliance évangélique le 10 avril 1891 à Florence. *In Revue chrétienne*, 1891, 38<sup>e</sup> année, T. VIII, p. 437-458.

# Les écrivains abolitionnistes noirs et la religion des maîtres

*Frank Bourgeois †*

Les œuvres littéraires composées aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles par des Africains ayant vécu l'esclavage méritent d'être étudiées pour elles-mêmes. Les trajectoires de ces hommes et de ces femmes, exceptions notables au sein d'une masse réduite à la servitude, privée de tout accès à l'éducation, donc à l'écriture, sont extrêmement diverses. Il n'en reste pas moins que la conscience commune d'être des rescapés, des survivants d'une condition inhumaine, confère à leurs écrits un caractère indélébile, une force qui en fait des témoins incontournables d'une société et d'une époque ayant, bien qu'elle fût profondément marquée par le christianisme, érigé la barbarie en système.

Étudier les rapports entre protestants français et anglo-saxons autour de la question abolitionniste, conduit naturellement à ces premiers écrivains noirs de langue anglaise, et plus particulièrement aux liens qu'ils entretenirent avec la religion de leurs maîtres, qu'ils ont pour la plupart adoptée. J'ai donc choisi de vous parler de quatre auteurs relativement accessibles puisqu'ils ont tous été publiés<sup>189</sup> dans *Slavery, Abolition and Emancipation: Writings in the British Romantic Period, Vol. 1: Black Writers*<sup>190</sup>.

Nous commencerons par deux auteurs qui ont en commun d'avoir rédigé une autobiographie spirituelle : James Albert Ukawsaw Gronniowsaw et le pasteur John Jea. Puis nous constaterons que la dimension spirituelle n'est pas absente des écrits de deux abolitionnistes engagés : Quobna Ottobah

Cugoano et Gustave Vassa Olaudah Equiano. Après avoir donné quelques indications biographiques, ces auteurs étant peu connus du public français, nous essaierons de dégager les rapports entre leur cheminement spirituel, leurs éventuels engagements théologiques, et leur action antiesclavagiste.

Deux autobiographies spirituelles : James Albert Ukawsaw Gronniosaw et John Jea, éléments biographiques

Les seuls éléments en notre possession concernant la vie d'Ukawsaw Gronniosaw sont tirés de son autobiographie, *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, An African Prince, As Related by Himself*<sup>191</sup>, publiée à Bath (GB) en 1772. *Stricto sensu*, il n'en est pas l'auteur puisqu'il l'a dictée à Hannah More (1745-1833), poétesse et nouvelliste appelée à devenir la femme la plus influente au sein du Comité de Londres pour l'Abolition de la traite. Bien que ce petit livre connût une douzaine d'éditions au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'a pas obtenu autant de succès que les œuvres de Cugoano ou Equiano.

Né à Burnou, capitale d'un puissant et très ancien royaume africain, il est le fils de la fille aînée du roi de Zaara. Cadet de six enfants, il se décrit comme un enfant grave et réservé. Alors que son entourage adore les astres, il s'interroge sur l'existence d'un unique Créateur<sup>192</sup>. Il en résulte une situation relationnelle complexe avec ses parents qui l'amènent à accepter d'accompagner un marchand dans son déplacement jusqu'à la Côte de l'Or. Malheureusement, le roi du lieu, apprenant ses hautes origines, le considère comme un espion. Après avoir envisagé de l'exécuter, il permet qu'on le vende comme esclave à des Blancs pratiquant la traite sur la côte.

C'est ainsi qu'Ukawsaw traverse l'Atlantique et passe quelque temps à la Barbade, où il est racheté par un new-yorkais qui le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les abolitionnistes blancs étaient favorables aux colonies, il dénonce les colonies de peuplement comme une violation du droit des peuples autochtones. On voit donc que pour lui, l'appel à l'évangélisation de l'Afrique ne peut être compris comme un encouragement à sa colonisation.

J'en viens maintenant à son débat contre l'idée de l'infériorité des Noirs, et particulièrement à la dimension religieuse de cette question. Le contexte global est la croyance d'origine néo-platonicienne, largement répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle, en une échelle des Êtres sur laquelle toute créature pouvait figurer. Associée aux recherches scientifiques de la même période, qui conduisaient déjà à se questionner sur le fameux chaînon manquant, ainsi qu'aux présupposés pseudo scientifiques sur les peuples non européens et leurs prétendues incapacités, la question de la place des Noirs sur l'échelle des Êtres devenait cruciale, et cela n'avait pas échappé à Cugoano.

Certains philosophes, qui devaient recevoir quelque soutien de l'anthropologie balbutiante, avaient mis en doute la monogenèse de l'humanité. De leur côté, les abolitionnistes chrétiens ont rejeté, au nom du récit biblique, toute origine polygénétique. En un temps où les églises étaient encore socialement dépositaires de la vérité, les apologues de l'esclavage pouvaient difficilement répliquer à cet argument. Le système esclavagiste et le christianisme étant également dominants, il fallait avoir recours à une construction théologique permettant de reléguer les Noirs à une place inférieure dans l'humanité, ou juste sous l'humanité. On avait alors recours à la malédiction de Cham, ou, plus rarement à celle de Caïn.

Il serait fastidieux de faire l'histoire de l'interprétation de Genèse 9, 24. Rappelons brièvement la trame de ce récit : après le Déluge, Noé s'était enivré et que son fils Cham, l'ayant trouvé

sur sa couche, le vit nu. Il encourut de ce fait la malédiction de son père, Canaan, fils de Cham, devant être l'esclave de ses frères. L'interprétation de la couleur noire de la peau comme conséquence de cette malédiction est très ancienne. On la trouve déjà dans le Midrash Rabbah, probablement rédigé peu après 200, et elle est reprise par le Talmud de Babylone. Elle n'implique alors aucune idée d'infériorité raciale. Par contre, le *Dictionnaire historique critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, de Dom Augustin Calmet, largement diffusé en Europe et aux Amériques aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, reprend dans son édition de 1728 une lecture musulmane du X<sup>e</sup> siècle<sup>215</sup>. Cette lecture, déjà connue au XVI<sup>e</sup> siècle mais manquant d'autorité, s'est largement répandue au XVIII<sup>e</sup> et a justifié l'esclavage des Noirs aux yeux de nombreux Européens.

Cugoano se fait l'écho de la réfutation approfondie de Thomas Clakson<sup>216</sup>. En résumé, il fait observer que tous les descendants de Caïn ayant été exterminés lors du Déluge, les Africains ne peuvent être leur postérité. De manière similaire, les descendants de Canaan s'étaient installés en Palestine, jusqu'à ce que les Israélites viennent les exterminer en châtiment de leurs péchés. Outre la reprise de cette réfutation, Ottobah montre qu'il s'agit d'un préjugé artificiellement plaqué sur l'Écriture, en raison de la conception erronée selon laquelle les êtres humains doivent être placés de manière différenciée sur l'échelle des Êtres. Contre cette conception, il affirme avec force que « toute l'humanité est issue d'une même origine, et qu'il n'y a pas plusieurs espèces parmi les hommes ». Il fustige ceux qui, par « un usage inconsistant et diabolique des écrits saints », justifient l'esclavage et s'autorisent les crimes les plus abjects. Enfin, bien que chrétien sincère et collaborant étroitement avec les abolitionnistes membres du clergé, il dénonce le fait que la

théologie protestante dominante se soit laissé pervertir par le préjugé de couleur, alors qu'on était en droit d'attendre qu'elle y résistât mieux que les philosophes et les savants. Son jugement est sans appel : « les protestants, comme on les nomme, sont les plus barbares des détenteurs d'esclaves ».

Olaudah Equiano ou Gustave Vassa, éléments biographiques

Olaudah Equiano (~ 1745-1797) est né dans le village d'Essaka, dans l'actuel Nigéria. Victime d'une razzia, il fut enlevé à l'âge de 11 ans, vendu et déporté en Virginie pour servir comme jeune domestique dans l'habitation d'un planteur. Il fut ensuite vendu à un officier de marine, ce qu'il interpréta plus tard comme le premier geste de la Providence à son égard. Son nouveau maître l'appela Gustave Vassa, d'après le nom d'un combattant suédois du XVI<sup>e</sup> siècle.

Débarqué pour la première fois en Angleterre, à Falsmouth, en 1757 à l'âge de 12 ans, il fut dérouté par la neige qu'il voyait alors pour la première fois. Il demanda à son maître d'où elle venait et qui l'avait fabriquée, à quoi ce dernier répondit : « Un grand homme dans les cieux appelé Dieu<sup>217</sup> ». D'après son autobiographie, ce fut sa première confrontation avec la question religieuse. Peu de temps après, il fut conduit à l'église où il assista à l'office. Sa curiosité suscita un feu roulant de questions adressées d'abord à son maître, puis à son jeune ami Dick. Il passa la plus grande partie des cinq années suivantes en mer, combattant les Français en Méditerranée.

Au cours d'une permission durant laquelle son maître l'avait emmené à Londres, il fut mis au service d'une demoiselle qui accepta de l'envoyer à l'école. Dans le même temps, les domestiques de cette personne lui apprirent qu'il ne pouvait aller au ciel s'il n'était baptisé. Cette « révélation » le plongea dans un profond désarroi et il demanda le baptême. Son maître,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lettre tirée des *Lettres persanes*, il apporte des nuances au statut des Noirs même s'ils sont d'une autre origine que les Blancs. Ainsi, il n'omet pas de dire qu'il y a longtemps les princes chrétiens affranchissaient tous les esclaves de leurs États, parce que, disaient-ils, le christianisme rend tous les hommes égaux. Néanmoins, l'opinion dominante, quel que soit le degré de condescendance envers cette question des origines, reste que le Noir ne peut être autre chose que ce qu'il est, c'est-à-dire esclave.

### De la positivité du nègre

La deuxième attitude, celle que j'ai considérée comme la positivité nègre, je l'ai trouvée chez deux auteurs, le premier c'est Antony Bénézé, l'autre c'est Thomas Clarkson, qui eux, observent la manière dont les nègres travaillent et s'organisent. Ils arrivent à la conclusion que tous ceux qui pensent que les nègres doivent être esclaves, à cause d'une intelligence inférieure et d'un physique monstrueux, se trompent. Ils reconnaissent aux nègres la capacité de s'organiser. Pour eux le peuple Noir était donc un peuple social humain, dont les facultés étaient susceptibles d'améliorations autant que celles des autres hommes.

N'oubliez pas qu'il existait déjà dans le monde anglo-saxon de l'époque des personnalités nègres. Je citerai l'exemple de ces deux esclaves libérés : *Kiéno* et *Alouda*. C'étaient des Noirs capables de défendre eux-mêmes leur cause et l'apport de Kiéno a tout simplement été de dire « moi, Kiéno, je suis écrivain, je suis chrétien, homme d'affaires, mais je suis aussi ancien esclave, donc, si je peux être ce que je suis, et que je suis Noir, c'est que simplement je suis égal à mes amis Blancs qui sont ce qu'ils sont en étant Blancs. » Et ils ajoutaient en outre que s'ils étaient égaux d'une manière physique, le peuple noir était

moralement supérieur simplement, parce que lui n'avait pas été entaché par l'institution de l'esclavage.

De la conception du nègre dans la cité

Je voudrais souligner ici, qu'au niveau scientifique, au moment « des Lumières », tout le monde s'accordait à reconnaître que les découvertes faites alors – appelées l'ethnologie africaine – ne constituaient pas un fondement solide pour une ethnologie véritable. Un Montesquieu ne lui accordera pas plus d'importance qu'à des histoires de planteurs auxquelles il fallait n'accorder aucun crédit. Pour Jean-Jacques Rousseau, c'était simplement une sorte d'échec. D'une part personne ne reconnaissait comme vrais les témoignages, d'autre part personne n'osait s'engager et défier ceux qui propageaient de telles horreurs. Personne ne fait face à une situation totalement paradoxale, incohérente à savoir l'impossibilité de concilier la quête d'une certaine liberté et l'affirmation acceptée d'une certaine infériorité.

Deux ambiguïtés, me semble-t-il, expriment cette contradiction, la première, que l'on voit bien au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est cette tendance à confondre l'espace de l'ethnologie et l'espace politique ou économique. Selon les analyses qui étaient faites, nègre équivalait à esclave. En d'autres termes, le nègre n'était pas esclave parce qu'on a fait de lui un esclave, le nègre était esclave parce que son état justifiait le fait qu'il devienne esclave. La deuxième contradiction qui me paraît importante à souligner, c'est cette tendance à gommer les différences entre les populations noires: il n'y a qu'un nègre et ce nègre habite la « Négrétie » et le nègre a bien sûr un statut équivalent à celui des biens immobiliers. Après avoir dressé un constat comme celui-là, on se pose donc la question de savoir quel est l'écueil ? Qu'est-ce que les gens n'ont pas vu ?

Au nom de la tolérance, concept usité à la période des Lumières essentiellement dans le cadre de la défense des non-catholiques en France, la réclamation du droit de penser et de croire, a été un combat mené par plusieurs philosophes des Lumières, notamment Voltaire, pour les protestants. En ce qui concerne les esclaves noirs, alors même que les gens se battaient pour leur liberté, tout le monde a oublié qu'il n'y a pas de liberté possible si on ne parle pas d'égalité. On ne peut pas être libres si on n'est pas égaux<sup>225</sup>. Comment quelqu'un comme Voltaire, ne traite-t-il pas de la question de l'esclavage avec la même rigueur qu'il le fait pour la cause protestantes ? Comment se fait-il que Montesquieu qui réfute l'idée d'un despotisme éclairé, incarnée par Voltaire et Diderot, s'accommode d'explications fantaisistes pour ce qui concerne la traite des Noirs ? Comment comprendre que l'inventeur du droit à l'insurrection, Jean-Jacques Rousseau, accepte la privation totale de droits dans ce que j'appelle « la chosification du nègre » ? Je pense que la réponse est relativement simple, c'est parce que le nègre n'était pas un homme, on ne pouvait donc pas penser en termes d'égalité à son égard. On comprend dès lors que personne ne songe à lui appliquer les avancées pourtant réelles des « Lumières » tels les concepts inhérents au jansénisme qui développe une véritable théologie de l'autorité, l'affirmation de la conscience individuelle ou simplement l'ecclésiologie des participations. On ne pouvait pas lui appliquer la notion de la réfutation du despotisme ou simplement, on ne pouvait pas lui appliquer, cette merveilleuse idée du droit à l'insurrection. Toutes ces avancées au niveau de la pensée sont réservées aux hommes – les Blancs – et ne sont pas valables pour les objets – les biens immobiliers – que sont les nègres.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'histoire officielle et enseignée se cumule avec l'absence de témoignages écrits, vérifiables, des contemporains ou principaux acteurs de la déportation et de la traite négrière. Par opposition à la sortie d'Égypte qui fonde pour le peuple juif une geste positive en le libérant de la tutelle tyrannique de Pharaon, « *La sortie d'Afrique* des esclaves noirs est un mouvement parfaitement inverse, où un nouveau peuple se fonde dans l'histoire silencieuse des cales. Tout le tragique de cette situation se trouve dans le sous-titre du livre d'Hubert Gerbeau, *Les Esclaves noirs*, qui n'est autre que : « Pour une histoire du silence<sup>243</sup> ». Nous voilà donc rendus au verso du silence là où la mort est un gain et l'oubli une perte. Le combat contre l'oubli passe donc ici par une remémoration symbolique des événements fondateurs de la mémoire collective antillaise. Les écrivains guadeloupéens et martiniquais que nous connaissons souscrivent volontiers et sans restriction à cette affirmation de principe d'Aimé Césaire : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont pas de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir<sup>244</sup> ».

Encore faut-il vouloir entendre, ce que cette bouche a à nous dire. Il existe en effet deux points de vue antinomiques, qui affleurent nettement dans ce que Glissant appelle « le refoulé historique » opposant les tenants d'une parole prolixes à effet libérateur en vertu de laquelle le travail de mémoire est un impératif et les partisans avérés de l'oubli ou plus exactement du non-dit.

Dans un livre qui apparemment est fort éloigné de nos centres d'intérêts, *L'usage du monde*, l'auteur fait la remarque suivante, en regard de l'histoire mouvementée, tumultueuse des Balkans au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. « Personne à Saïmichte ne parlait du passé. On pouvait supposer sans risque

de se tromper qu'il avait été partout difficile. Comme des chevaux couronnés, mais de courte mémoire, la petite population de la zone puisait dans cet oubli le courage de revivre<sup>245</sup> ». Ici l'oubli est volontaire à la manière d'une cause entendue par tous, loi du silence oblige ! Une cause également perdue d'avance que celle de la réappropriation de son histoire à force de résignation et de renoncement, le passé est opaque, escamoté, refoulé. La tentation de l'enfouissement ou syndrome de l'autruche qui, devant le danger met la tête la première dans le sable, renvoie à une culture du déni. C'est trop douloureux pour qu'on en parle, la plaie est encore trop à vif, il vaut mieux taire par conséquent le récit des faits.

Mais une autre posture est possible, Dany Bébel-Gisber nous en rend compte dans un livre dont le titre en dit long sur le projet qui l'inspire *Léonora ou l'histoire enfouie de la Guadeloupe*. « Il y a quelque temps, je suis allée à une conférence où l'on racontait tout ce que les Nègres avaient enduré pendant l'esclavage. Un monsieur s'est levé, enragé comme s'il allait manger sa belle-mère :

– Je ne suis pas d'accord du tout. On n'a pas idée de faire venir des gens pour leur ressasser toutes ces souffrances d'un temps déjà dépassé. Ça ne peut que susciter la haine contre les Blancs.

Cet homme vivait peut-être avec une femme blanche ? De quoi avait-il peur ? Si tu n'as pas toi-même subi toutes ces atrocités, tu n'es pas obligé de haïr. Mais même si je le veux, je ne peux pas rayer l'esclavage, ça s'est réellement passé. Toujours cacher, cacher notre histoire<sup>246</sup> !

Le prodigieux travail de mémoire qui se réalise à travers la nouvelle littérature antillaise prend *de facto* le contre-pied de cette attitude frileuse et négationniste vis à vis du passé. Le

leitmotiv déclamé sur tous les tons aujourd'hui consiste à rappeler aux uns et aux autres, écrivains ou non, qu'il est de leur responsabilité morale, de leur devoir civique d'éduquer au rétablissement de la vérité historique. Vincent Placol, par exemple, n'hésite pas à écrire dans une postface étrangement intitulée *Le passé d'aujourd'hui* : « Ceux qui pour se retrouver, ont quelque peu fouillé *l'histoire hallucinante des Antilles* et ont pu surmonter la déception des documents tronqués, savent que sans descente en soi même, sans l'intuition mobile de la rêverie, il n'est pas possible de donner corps à des faits que le fleuve du temps a recouvert de sa boue.

De ce point de vue, le premier devoir des générations qui s'en vont est de préparer pour celles qui viennent les armes de la lutte contre l'oubli. Ceux-là n'auront pas de mort tranquille tant que le cancer de l'oubli rongera la chair de leurs enfants... Le silence tragique, il faut le déceler sous l'abondance des paroles actuelles, sous l'hystérie des volitions d'aujourd'hui, sous ce flot de sentences verbeuses qui noient le corps en le rejetant loin des rivages du temps<sup>247</sup>. »

L'écriture fait donc office d'arme contre l'oubli, « d'arme miraculeuse », au sens césairien de l'expression, pour élaborer une stratégie de résistance en forme de résilience devant la violence de l'Histoire, violence proprement cyclonique faite aux peuples de la Caraïbe. Dans *Tambour-Babel* un roman très abouti et suggestif d'Ernest Pépin, le silence constitue un personnage à part entière de la narration et exprime avec force la violence historique de la parole interdite c'est-à-dire la parole bâillonnée de l'esclave. Avant même que ne débute le récit proprement dit, nous voilà prévenus dans un avant-texte baptisé *Prélude* : « Nous avons comblé le silence de l'Histoire avec des histoires... Tambour-Babel ! Ce que la langue ne peut dire, le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Glissant sont extrêmement intéressantes et même surprenantes en ce qu'elles se situent justement, pour les subvertir, « entre » les deux voies classiques qui s'offrent à tous ceux qui doivent faire face à cette mémoire terrible de l'esclavage, une mémoire marquée par toute une suite de douloureuses *soustractions* successives : de sa Terre, de son Nom, de sa Langue, de sa Couleur, de son Histoire et de sa Religion, soit de tout ce qui signe les registres de la dignité humaine et de la liberté. Face à ce lancinant *sentiment de dépossession* continuée, les deux voies les plus usitées sont, en effet, soit celle de l'enfermement dans son passé, non sans risque de sclérose et de névrose, soit celle de l'amnésie volontaire, autrement dit de l'oubli conscient et de la fuite en avant, non sans risque d'être un jour ou l'autre rattrapé par ce passé ou de le voir resurgir d'une façon ou d'une autre.

Comme je vais l'exposer, les penseurs-auteurs créoles, avec la plupart desquels j'ai eu le privilège de dialoguer, ont donc choisi cette troisième voie « entre », celle de la « vision prophétique du passé » par laquelle ils entrevoient un rêve « d'humanité », comme l'a écrit l'essayiste haïtien René Depestre<sup>266</sup>. Elle se présente sous la forme de véritables parts résurrectionnelles, prophétiques, utopiques aussi, mais en tous les cas potentielles – quoique souvent ignorées ou mal comprises – au creux de nos humanités et *malgré, par-delà* et même *à partir* de l'ombre sombre de la mémoire des humiliations et des aliénations subies par l'esclavage. Et ils vont nous montrer par-là combien, malgré les égarements et les horreurs, la situation imposée par l'esclavage et la colonisation ne fut pas entièrement stérile et destructive au sens où elle a finalement forcé à des capacités d'invention, de créativité, d'adaptation, d'habileté, de flexibilité, de mobilité, de regard, de

perception, bref à des capacités de *reprises* insoupçonnées sans précédent – comme l’a d’ailleurs démontré l’historien et analyste Serge Gruzinski dans son remarquable ouvrage, *La pensée métisse*, traitant de la même situation en terrain mexicano-hispanique<sup>267</sup>.

Relisant, en effet, leur passé dans cette perspective, soit avec la résolution positive de le « dé-passer » – et donc de « dé-passer » les rancœurs, la violence et les haines qui suintent de cette blessure terrible –, le travail des écrivains créoles me semble remarquable en ce que leurs paroles dégagent non seulement une force, un souffle, une intensité propre à « dé-cacher » ce qui sourd *sous* l’Histoire coloniale, mais en ce qu’elles arrivent progressivement à promouvoir un regard totalement neuf que l’on n’a pas su toujours coter à sa juste valeur. Et c’est pourquoi j’invite à écouter leurs paroles et à leur redonner la parole, même si la teneur de leurs paroles peut se révéler troublante, impertinente, tranchante et sans concession, tout particulièrement lorsqu’ils abordent la question très vive de la mémoire *théologique* inextricablement mêlée à celle de l’esclavage. Car s’agissant de la blessure de l’héritage servile – comme nous l’aborderons –, c’est bien aussi d’une profonde blessure théologique qu’il s’agit. Il nous faudra donc *d’abord* écouter, comme c’est du reste notre rôle premier en tant que croyant adossé à la Parole : être réceptif à la parole autre, de l’autre, en l’occurrence et plus encore de ceux et celles qui, pendant trois siècles, ont été coupés et interdits de parole.

Avouons cependant que ces paroles ne sont pas d’un accès direct, comme si elles étaient livrées, offertes, toutes prêtes à être digérées par le commun des mortels. Précisément parce qu’il s’agit de paroles placées « entre », entre toutes les complexités du réel et les entrelacs des mémoires et des imaginaires. La

lecture d'auteurs tels Aimé Césaire ou Édouard Glissant, dans cette perspective, est d'ailleurs difficile en ce qu'elle nécessite une bonne part de décryptage. Et c'est bien pourquoi j'ai tenté une synthèse en livrant, à partir de l'écriture des écrivains antillais, les pistes et les signes de ces traces « entre » qui me semblent les plus essentiels et pertinents en regard du thème « Christianisme, esclavage, liberté et mémoire ». Les voici sous la forme d'un parcours inédit exposant symboliquement, en quatre immenses vagues marines successives se déplaçant entre continents, l'émergence progressive et positive de l'histoire et des identités à la fois anthropologiques, théologiques et politiques, littéralement « découvertes » par les peuples créoles nés du gouffre et de la matrice de la mer<sup>268</sup>.

Entre vagues et rêves...

La traite et l'esclavage ou la vague Afrique-Caraïbes : « le Cri »

Première gigantesque vague de fond sens Afrique-Caraïbes tout d'abord : celle de la traite et de l'esclavage. Dès 1680, l'incroyable transbordement de millions d'Africains sur les rivages antillais, dans des bateaux négriers de sinistre mémoire. Des razzias qui ont ponctionné la côte dite, aujourd'hui, « des esclaves », et qui ont concerné tant de peuples d'Afrique, de différentes ethnies, de différentes cultures, de différentes langues, esprits, coutumes et religions. Des peuples que l'on va d'office forcer à composer : en obligeant aux mélanges dans le but de supprimer les langues originelles, en rayant les noms d'origine, en moralisant la noirceur épidermique, en occultant leurs histoires ancestrales, en interdisant leurs pratiques religieuses spécifiques, en inculquant un sentiment racial d'infériorisation, bref, en piétinant les mémoires positives de tous les vecteurs référents composant un être humain...

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bien entendre. Car si les penseurs de la Créolité ont pu mettre à jour cette découverte – qui peut paraître à première vue d’une évidence et d’une simplicité déroutante –, reconnaissons qu’elle leur a permis non seulement de répondre aux interrogations identitaires qui ont toujours taraudé la mémoire collective des populations antillo-guyanaises, mais aussi de lire, au cœur de cette origine aussi chahutée que singulière, la voie *préfiguratrice* d’un nouveau paysage mondial humain, culturel et sociétal pour demain. Et à bien regarder aujourd’hui les connexions extraordinaires des échanges tous azimuts au sein d’un monde de plus en plus divers et complexe, que ce soit au niveau humain ou dans les secteurs économiques, touristiques, médiatiques, numériques, artistiques, universitaires, sportifs et autres, nous pouvons effectivement nous demander si la Créolité, qui a vécu ce phénomène, par manière de dire, « dans sa chair », ne nous offre pas une voie de réflexion inédite et même une parole prophétique très porteuse pour notre troisième millénaire.

En tous les cas, les concepteurs du mouvement en sont convaincus : la Créolité est une vague de fond qui débordera les seules îles caraïbes. C’est même pour eux une quasi conviction spirituelle ! Ils l’expriment d’ailleurs étonnamment en termes théologiques et bibliques, non sans « marronner » (pour reprendre un terme créole qui fait vraiment sens), c’est-à-dire non sans ruser, « dé-tourner » et subjuguier en quelque sorte le christianisme. J’ai été en effet extrêmement surpris de découvrir que si pour la Créolité il n’est plus question du *Dieu du parti-pris*, perception de la période esclavagiste, ni du *Dieu pris à partie*, principalement véhiculé par la Négritude, Dieu, si je puis jouer avec les mots, est maintenant, par cette troisième vague, tout simplement *pris en partie*. Il est ici pris en partie au sens où les penseurs créoles ne parlent plus directement de Dieu et de la

relation à Dieu, mais, par contre, récupèrent, réutilisent et réinterprètent à leur compte nombre de termes puisés dans le vocabulaire et les concepts du christianisme<sup>284</sup> !

Ce constat est particulièrement impressionnant lorsqu'on voyage à l'intérieur des textes phares des créolistes. On y découvre que tout y est dit en termes de carême, de purification, d'exorcisme, d'agenouillement, d'incarnation, de conversion, de miracle, de mission, de moisson, de communion, de préfiguration, de libération du monde ancien, de résurrection, d'humanité nouvelle, d'anticipation du monde futur, de vision, de révélation, de prophétie... On y parle de la traite comme d'une « géhenne américaine », on fustige l'assimilation à la France comme un « péché originel », on dénonce l'assistantat financier et donc la dépendance économique et politique en reprenant l'histoire de la vente du droit d'aînesse d'Ésaü « acheté pour un plat de lentilles ». On évoque la Négritude comme « un baptême », on considère Césaire tel « un paraclet » qui a « ressuscité [l'homme noir] par la puissance opératoire du verbe », on aborde la Créolité en termes de « profession de foi », « d'assomption », de « transfiguration métamorphique du réel » ou encore en termes de « Bonne nouvelle » et « d'espérance messianique » – comme l'a dit Patrick Chamoiseau dans son formidable roman « évangélique » *Texaco*<sup>285</sup>. C'est presque d'une vision eschatologique qu'il s'agit ! Écoutons du reste les auteurs d'*Éloge de la Créolité* :

« La Créolité nous libère du monde ancien. » Jusque-là, nous avons tant cherché ailleurs qui nous pourrions être « sans savoir que nous étions l'anticipation du contact des cultures, du monde futur qui s'annonce déjà ». Notre monde va irrésistiblement « en état de créolité ». À l'évidence, « de plus en plus émergera une nouvelle humanité qui aura les caractéristiques de notre

humanité créole : toute la complexité de la Créolité. Le fils, né et vivant à Pékin, d'un Allemand ayant épousé une Haïtienne, sera écartelé entre plusieurs langues, plusieurs histoires, pris dans l'ambiguïté torrentielle d'une identité mosaïque. Il devra, sous peine de mort créative, la penser dans toute sa complexité. *Il sera en état de créole. C'est cela que nous avons préfiguré* », « cette nouvelle dimension de l'homme, dont nous sommes la silhouette préfigurée<sup>286</sup> ».

Voilà, en résumé, la vision prophétique décapante de la Créolité. Une prétention si affichée qu'il me semblait indispensable de soulever encore quelques points-clés qui, concrètement, permettent de mieux étayer et éclairer en profondeur les arguments de cette « profession de foi en une nouvelle dimension de l'Homme ». Je m'arrêterai principalement sur trois principes :

### L'acceptation de la complexité : la vision intérieure

Premièrement, loin d'être une prétention à bon marché, la Créolité est avant tout la vision intérieure, exigeante, de toute une acceptation. Quelle acceptation ? La découverte de la Créolité ne repose pas, en effet et en soi, sur la découverte simple de son identité plurielle, mais sur la découverte de dénominateurs communs qui permettent de vivre cette pluralité d'horizons raciaux et culturels. Or, le premier de ces dénominateurs communs, c'est la reconnaissance de l'acceptation, pas forcément simple, de sa complexité et, partant, de la blessure originelle qui a été l'agent de cette complexité. « Le principe même de notre identité est la complexité », nous disent les auteurs d'*Éloge de la Créolité*. « Nous vivons ses inconforts comme un mystère à accepter et à élucider, une tâche à accomplir et un édifice à habiter, un ferment pour l'imagination et un défi pour l'imagination ». Cette acceptation-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

En tous les cas, à l'évidence, cette « vision prophétique du passé » des écrivains créoles rejoint et ouvre nombre de dimensions eschatologiques, et donc d'à-venir, non d'ailleurs sans quelques similitudes avec celles articulées courageusement par les prophètes bibliques au creux des « entre » de leur époque. Et c'est tout ceci qui, pour le théologien comme pour l'anthropologue, donne intensément à réfléchir... L'utopie n'est-elle pas un des formidables moteurs de l'espérance ?

---

<sup>263</sup> Édouard Glissant, *in Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 86-87.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>265</sup> Bernard Crettaz, du *Manifeste en 10 points* présenté au Musée Rath de Genève pour l'exposition « Le monde et son double », exposition montée en 2000 par le Musée d'Ethnographie de Genève (MEG).

<sup>266</sup> René Depestre, *in Le Métier à métisser*, Paris, Stock, 1998, p. 207-208 et 215. Depestre préfère ce mot à celui « d'humanité » qu'il juge trop connoté au risque d'une idéologie dogmatique. Il entend par « hominité » les voies d'une identité et d'une civilité pan-humaines accomplies à l'échelle de la planète.

<sup>267</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999. Tout l'ouvrage témoigne de ce renversement ; l'auteur le dit expressément, par exemple aux p. 85-86 et 293.

<sup>268</sup> Pour ne pas devoir toujours les mentionner, on trouvera dans la bibliographie générale de cet ouvrage quelques-uns de nos travaux touchant cette contribution ou étayant encore cette contribution.

<sup>269</sup> Cf. Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature, 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991, p. 32-33.

<sup>270</sup> Raphaël Confiant, *in Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993, p. 131.

<sup>271</sup> Cf. par exemple les contes antillais et guyanais fort connus que sont : « Pourquoi le chien ne parle plus », « Colibri », « Gôgô », « Macaque et chien » et « Les trois frères ». On pourra les retrouver dans : Marie-Thérèse Lung Fou, *Contes créoles, Contes animaux, Proverbes, Titimes ou*

*Devinettes*, Fort-de-France, Éditions Desormeaux, 1979 ; Lacfadio Hearn, *Trois fois bel conte...*, rééd. Vaduz, Calivran Anstalt, 1978 ; Michel Lohier, *Légendes et contes folkloriques de Guyane*, Paris, Éditions Caribéennes, 1980 ; Léon-Gontran Damas, *Veillées noires*, rééd. Ottawa, Éditions Leméac, 1972. Pour une synthèse, cf. notre étude : « “Rien n’est plus fort que le Bon Dieu !” Quand le conteur créole convoque et traduit le Dieu colonial », in *Archives de sciences sociales des religions* (Paris, EHESS), n° 147, juillet-septembre 2009, p. 125-145, mis en ligne en octobre 2012 sur Cairn.info.

<sup>272</sup> En une vingtaine d’années, j’ai pu collecter sur toutes les îles de la Caraïbe – versions différentes comprises – plus de 900 proverbes et plus de 700 contes « théologiques » de ce type ! C’est dire l’étendue du témoignage.

<sup>273</sup> Extraits *passim* tirés des romans suivants : *Le Nègre et l’Amiral*, Paris, Grasset, 1988 ; *Eau de Café*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991 ; *L’Allée des Soupirs*, Paris, Grasset, 1994 ; *Mamzelle Libellule*, Paris, Le Serpent à Plumes, 1994.

<sup>274</sup> Aimé Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, 1939, rééd. Paris-Dakar, Présence Africaine, 1993, p. 24 pour l’allusion à Haïti. L’épopée de ce dernier pays, première nation noire indépendante, représentait, en effet, pour Césaire, une sorte de préhistoire de la Négritude. Pour la revendication du mot « Nègre » qui prolonge, cf. les entretiens de Césaire avec René Depestre in *Bonjour et adieu à la négritude*, 1980, rééd. Paris, Seghers, 1989, p. 67s et 139s. On notera que presque dix ans après ce « Cri » de Césaire, la revue *Présence Africaine* de 1947 publia un article intitulé : « Le Noir est un homme » ; ce qui prouve bien que la reconnaissance de cette dignité était loin d’être évidente.

<sup>275</sup> « Mais je déchirerai les rires banania sur tous les murs de France », Léopold Sédar Senghor, in « Poème liminaire » de *Hosties noires* (1948), que l’on peut retrouver dans ses *Poèmes*, Paris, Seuil, coll. Points, 1984, p. 55.

<sup>276</sup> Paul Niger (alias Albert Béville) dans une de ses rares œuvres : « Je n’aime pas l’Afrique », écrite en 1944. On peut en trouver le texte complet dans l’*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, Paris, PUF, coll. Quadriges n° 66, 1985, p. 93-100.

<sup>277</sup> In *ibid.*, p. 55-82. Césaire a également violemment dénoncé la duplicité du christianisme dans son *Discours sur le colonialisme*, Paris-Dakar, Présence Africaine, 1989, ainsi que dans sa fameuse « Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière », à l’époque évêque de Saint-Pierre et

de Fort-de-France, lettre du jeudi 20 avril 1944 parue in *Tropiques* (Fort-de-France), n° 11, mai 1944, p. 104-116.

<sup>278</sup> Parut originellement dans Jacques Roumain, *Bois d'Ébène*, Paris, Éditeurs Français Réunis, 1945. On le trouve également dans l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre* de Senghor, *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>279</sup> Si elle tenta d'éveiller tout un peuple à la conscience en se servant des armes de la langue française, comme en se nourrissant de toute sa grande tradition littéraire, humaniste et bien sûr gréco-latine, la Négritude fut rendue coupable d'avoir déserté la langue vernaculaire du peuple : le créole. Bien plus, pour ses critiques, selon qu'elle se voulait africaniste, elle s'étayait sur les outils universitaires du *topos* Europe et, ce faisant, travaillait paradoxalement à une logique de néantisation culturelle. Du reste, son discours n'était accessible, de par son niveau élitiste, qu'au seul giron des intellectuels. Notons que ni les auteurs de la Créolité ni Glissant n'échapperont à cette même critique d'élitisme.

<sup>280</sup> Ses détracteurs lui reconnaissaient bien une efficacité thérapeutique et psychologique légitime et nécessaire au processus identitaire. Ils l'évaluaient bien comme cet incontournable moment dialectique dans le zigzag de l'avenir, un indispensable cheminement, mais la Négritude restait pour eux beaucoup trop schématique et même naïve face au traitement de la question noire. Sans doute aussi trop fortement subjective, on lui reprocha bien vite de tourner à vide, hors sol, hors peuple, hors lectorat, sans arc-boutement sur le réel culturel et spirituel d'une société caribéenne plurielle.

<sup>281</sup> Consacré, par exemple, « bible d'une nouvelle école » par Lilyan Kesteloot, dans la présentation de « La littérature antillaise » de la nouvelle édition de son *Anthologie négro-africaine. Histoire et textes de 1918 à nos jours*, Vanves, Édicef, 1992, p. 487.

<sup>282</sup> Je souligne.

<sup>283</sup> Bien vu par Francis Affergan, in *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF, coll. Ethnologies, 2006, p. 19-20.

<sup>284</sup> On constate donc qu'à cette phase d'apaisement théologique de la Créolité correspond l'absence de Dieu ! En effet, on ne parle plus directement ni même nommément de Dieu. Plus exactement il est mis en « *epoché* », autrement dit, selon la traduction de ce terme grec, « en suspension ». C'est ce que l'on peut retirer du catalogue de ces emprunts fait au vocabulaire biblico-théologique par les auteurs de la Créolité. Dieu, en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'on considérerait comme « les miens » parce que les miens, c'est l'humanité entière. Non pas parce que je suis plus humain que les autres, mais parce que moi, je ne peux plus me référer à une spécificité. En effet, il aura fallu quatre continents pour fabriquer une île, comme je le dis à propos de ma Guadeloupe, c'est-à-dire les Européens, les Africains, les Amérindiens et les Asiatiques, arrivés les derniers il y a 150 ans. Il manquait encore une partie pour que la théorie soit parfaite, quatre continents dans 1 600 kms<sup>2</sup>, à partir de ce moment, où j'assume cette dimension, je ne peux plus être anti-Asiatiques, anti-Européens, anti-Africains ou anti-Américains, parce que c'est dans mon être, non pas dans mon sang mais dans ma culture que se situe cette conscience et que c'est au nom de cela que l'humanité préservée a pu se faire.

Cette question de la mémoire seule preuve de l'humanité, « tu existes par ce que tu peux me dire de tes ancêtres » et non par cette perte de l'Afrique, a abouti au choix qui consiste à dire que « j'existe parce que je transforme ce qu'on m'a imposé » : des résidus de mémoires africains, des résidus de rites, des résidus de langues, peu importe, comme dit Aimé Césaire, c'est sur cette bâtardise originelle, « des débris de synthèses », que je vais construire ma pureté de demain. C'est ainsi que les trois grandes langues impériales (anglais, français, espagnol) sont devenues les langues de la Caraïbe en plus du créole que l'on a inventé. Ces langues qui avaient subverti le monde entier sont devenues les modes d'expression de la liberté, de la conscience, et de l'identité, que ce soit à Cuba, à Trinidad, en Martinique, en Guadeloupe. À un moment, il y a eu subversion des mémoires et des silences imposés. Si bien que le but qui consistait à fabriquer des animaux consentants, a été perdu. Comment ? Parce secret de tous les hommes sur terre qui ont derrière eux des millénaires de costumes, de coutumes, de rituels, de penser pour

eux, par les autres, par le passé et qui ont perdu cette idée de « je suis un être né sous X » ou bien « je suis un être sur l'île déserte après le naufrage. Puis-je exister après le naufrage ? ».

Une des grandes interrogations intellectuelles de l'Europe culturelle, après le naufrage nazi, a été de savoir si l'on pouvait écrire après Auschwitz. Comment peut-on se poser cette question alors que la condition humaine consiste à dire qu'on doit écrire parce qu'il y a eu des Auschwitz et pour qu'il n'y en ait plus ? Or l'esclave d'Amérique a toujours su que ce n'est pas la condition qui lui est faite qui va bloquer son action, mais que c'est au contraire cette condition terrifiante qui est faite à l'humain qui va légitimer l'action de la quête de son humanité. Si les gens sont parfois étonnés quand ils vont dans la Caraïbe devant tant de vitalité, c'est parce qu'ils se demandent comment des peuples qui ont vécu un enfer peuvent encore chanter. C'est qu'ils n'ont pas compris la définition même de l'humanité ! Puisqu'il s'agissait de faire des animaux, celui mis dans cette condition de « bien meuble » a cherché à affirmer qu'il n'en est pas un et qu'il a une humanité. Mais que lui reste-t-il sans langue, sans rituel et sans religion ? Cet homme nu conserve deux pouvoirs essentiels : le refus et l'affirmation. La révolte ou le silence. Dans le malheur qui lui est fait, il est animal. Ce qui le sauve, c'est la conscience d'avoir autre chose, d'avoir une volonté. Ce que je veux dire par là, c'est que de manière très concrète, sous les coups, *le cri*, c'est encore une fois obéir à l'injonction d'animalité telle qu'elle avait été promue. L'âme est restée là-bas, elle n'a pas à faire le voyage, elle n'a pas été achetée. Seulement, la résistance absolue aboutit à ce deuxième acte après *le cri*, qui est *le silence*. Et le silence commence à déranger l'opresseur parce que c'est déjà un signe que quelque chose ne va pas dans l'oppression et dans son acceptation, mais qu'il y a quelque chose, au-delà, qui désigne l'humanité. Puis,

en dehors du silence, sous les coups, apparaît une troisième réaction : l'expression sous les coups, à savoir *le chant*. Passer de la chaîne à la danse, et passer du silence au chant est l'essentiel de la manière dont s'est exprimée l'humanité de ceux dont la programmation avait été la déshumanisation. Autrement dit, ce n'était pas un choix volontaire, c'était une nécessité anthropologique, montrer qu'on est humain sans qu'on ait en rien les preuves anciennes, passées, de cette humanité qui avait été coupée, qui avait été cassée dans le voyage, dans la traite. Et c'est cela qui fait comprendre dans notre réflexion sur la question de la mémoire, à quel point elle peut contenir un piège en elle-même.

La mémoire a été aux mains des maîtres, la mémoire a été dans ce que j'appelle « les livres du maître ». Si bien qu'il y a eu une aliénation des victimes et des opprimés puisqu'ils n'ont pas été maîtres du livre, ni de l'écriture, ni du discours sur la mémoire. C'est là aussi que réside l'erreur. Parce que ce n'est pas le maître qui est le maître du monde, ce n'est pas le maître qui est le maître des révoltes. Et quand on vous empêche d'avoir le livre, vous trouvez autre chose, dans l'oralité, le nocturne, les contes, la manière de reconstruire une langue à travers l'imposition d'autres langues et l'invention du créole. Prenons ce que les Haïtiens appellent « la main gauche nocturne ». Pendant que la main droite est sous le soleil et observée par le maître, la culture, la résistance passe par la main gauche, et celle-ci est d'autant plus efficace et profondément humaine qu'elle est invisible. Parce que l'humain est celui qui arrive aussi à cacher son humanité dans des signes qui ne la montrent pas. C'est en ce sens-là que traduire son cri par le chant, est une manière d'exprimer sa douleur. Inventer le blues, inventer la « saudade » brésilienne, inventer les moyens de dire la souffrance qui restent hors de portée du maître permet

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

victimes des crimes de leurs pères, mais s'ils en sont victimes, s'ils sont malheureux, c'est quand même leur faute. C'est le fond du tragique. Le tragique, c'est que les enfants sont coupables de fautes qu'ils n'ont pas commises, non seulement parce qu'ils n'ont pas rompu avec le crime de leurs parents mais peut-être parce qu'ils n'ont pas rompu avec le malheur de leurs parents. Il y a un moment où il faut savoir se libérer des malheurs passés, il faut savoir ne pas être tout le temps dans la posture de la trop grande faiblesse, qui peut d'ailleurs à son tour justifier tous les mensonges et toutes les violences. La philosophe Simone Weil écrivait : « on est toujours barbares avec les faibles<sup>318</sup> » : cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas être barbare avec les faibles, mais vraiment : on est toujours barbares avec les faibles, même si on est très civilisé et très gentil. Donc, il ne faudrait jamais qu'il y ait « des trop faibles ». C'est cela la conclusion : il faut que les plus faibles ne soient pas trop faibles, qu'ils aient toujours de quoi riposter, sans quoi on ne pourra jamais se libérer des situations qui génèrent la barbarie, qui « régénèrent » perpétuellement la barbarie.

Ces questions très concrètes, très lourdes de conséquences, pas seulement dans notre rapport au passé, mais aussi dans notre rapport au présent et au futur, je veux les remettre à la clé de notre lecture de Paul Ricœur. Ce qui se passe aujourd'hui est peut-être plus terrible que ce qui ne s'est jamais passé. Il faut, d'une certaine manière, recommencer le combat du christianisme contre l'esclavage, qui ne cesse de prendre des formes inédites. La hantise du passé fait qu'on voit toujours le malheur sous la forme de la figure ancienne du malheur, mais il y a de nouvelles figures du malheur qui sont en train d'apparaître.

L'articulation mémoire-histoire et la question du devoir de mémoire

On pourrait opposer d'un côté, la science inattaquable, parfaitement neutre, l'histoire et, de l'autre côté, des mémoires qui seraient de pures opinions émues, de purs ressentis, plus ou moins monumentalisés, médiatisés. Pour Ricœur la réalité est dans l'entre-deux. L'intérêt, ce qui est le plus plausible, c'est le débat qui doit faire place à une certaine séparation de l'histoire et de l'État, de l'histoire et de la politique, comme il y a eu une séparation de la religion et de l'État. Mais il s'agit aussi d'une certaine séparation de l'histoire et de la mémoire, et ce n'est pas une désarticulation, mais justement une articulation. Il faut refuser l'opposition entre une science du passé entièrement stabilisée dans une connaissance intégrale, froide, neutre et objective, et une foire d'opinions qui s'attaquent les unes les autres, pour savoir qui sera la plus forte, laquelle va le plus émouvoir l'opinion générale. Il faut créer un espace historique où la pluralité des récits soit autorisée, mais aussi réglée par le sens de l'échelle des réalités qui sont évoquées et représentées. Je pense que ces questions d'échelle sont très importantes, notamment sur des sujets comme les nombres de populations déplacées par la traite, le nombre de morts. Mais lorsqu'on parle des faits, il ne faut pas non plus oublier les petits faits, à petite échelle, qui peuvent avoir une très grande signification, une signification pour le futur, on va peut-être parfois s'appuyer sur de petits faits très marginaux. Par exemple lorsqu'en 1820-1830, des Américains comme Emerson ou Thoreau font dissidence autour de la loi sur les esclaves fugitifs, leur opinion minoritaire va être ce sur quoi, peu à peu, l'opinion américaine va s'appuyer pour entrer en combat contre l'esclavage.

De plus, cette articulation mémoire-histoire est difficile. Rappelons que Ricœur, dans un livre antérieur, *Temps et récit*, avait montré que, pour *rendre* le passé (rendre, au sens du « rendu » : rendre justice, mais aussi rendre presque au sens

artistique, comme une photo rend, comme un tableau rend) on avait besoin de l'histoire, on avait aussi besoin de la littérature, de la poésie, du cinéma, du chant, de la photo. Pour représenter conjointement, on a besoin de la fiction, et pas seulement de l'histoire. Il y a des fictions qui représentent mieux le passé que des histoires purement objectives, purement descriptives. Il y a donc, dans la littérature ou le cinéma, une réserve de *refigurations* possibles du passé, une manière de voir autrement le passé, de le raconter différemment.

Toutefois, dans son dernier livre, Ricœur fait le travail inverse et dit : Il ne faut pas confondre l'imagination et la mémoire. L'imagination, c'est du possible, du *peut-être*, la mémoire est fondée sur quelque chose qui *a été* vécu, donc c'est sur la mémoire que se fonde, en fait, en dernière analyse, l'histoire. L'histoire s'appuie sur les mémoires, sur les témoignages, et s'il n'y a plus aucun témoignage, si on ne croyait plus du tout au témoignage, si on ne croyait plus du tout à aucune mémoire, il n'y aurait plus d'histoire. Mais du coup, il faut aussi distinguer la mémoire et l'histoire parce qu'elles sont orientées vers deux choses différentes, l'histoire est tournée vers l'historiographie (qui vise la vérité) et de l'autre côté, la mémoire, elle, sa valeur essentielle c'est la fidélité, la fidélité qui vise au mieux la justice. C'est une fidélité juste. Comment penser une fidélité juste ? Comment penser une justice fidèle ? C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer ces deux plans. D'un côté, on va viser l'unité de la vérité historique, de l'autre côté, on va accepter de passer par le chemin des mémoires, des fidélités et l'horizon de la justice c'est l'horizon du débat, du dialogue.

Ricœur a été critiqué par un certain nombre d'intellectuels, notamment juifs, mais aussi parfois arméniens, entre autres, parce que justement, dans ce livre, il y a une page qui est assez

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chanson Philippe, « Créolité et théologie et théologie de la Créolité aux Antilles-Guyane », in *Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier), Tome 78, 2003/4, p. 517-528.

Chanson Philippe, « Identité et Altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, scripteurs visionnaires de la Parole créole », texte mis en ligne en décembre 2007 sur le site <http://www.potomitan.info/chamoiseau/identite.php>.

Chanson Philippe, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008 (coll. Anthropologie prospective, n° 1).

Chanson Philippe, « "Rien n'est plus fort que le Bon Dieu !" Quand le conteur créole convoque et traduit le Dieu colonial », in *Archives de sciences sociales des religions* (Paris, EHESS), n° 7147, juillet-septembre 2009, p. 125-145, mis en ligne en octobre 2012 sur Cairn. Info.

Chanson Philippe, *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2011 (coll. Anthropologie prospective, n° 8).

Chanson Philippe, « Dieu créolisé », in Gerry L'Étang (coord. par), *De la créolisation culturelle. Archipélies n° 3-4*, offert à Jean-Luc Bonniol, Schœlcher-Paris, CRILLASH (Université des Antilles et de la Guyane)-Éditions Publibook Université, 2012 (coll. Sciences humaines et sociales. Anthropologie), p. 97-113.

Chanson Philippe, « Haïti : le Bondieu est-il vraiment bon ? », in Jean-Daniel Rainhorn (dir.), *Haïti, réinventer l'avenir*, Paris-Port-au-Prince, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme-Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2012 (coll. Horizons américains), p. 217-227.

Combé Georges, « Esclavage et mentalité », in *Études Guadeloupéennes*, numéro spécial, De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation. Les vérités difficiles, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2001, p. 52-64.

Condorcet, *Réflexion sur l'esclavage des nègres*, Paris, Flammarion, 2009.

Coquery-Vidrovitch, Catherine & Mesnard, Eric, *Etre esclave, Afrique-Amériques*, Paris, La Découverte, 2013.

Daget Serge, *De la traite à l'esclavage. Actes du colloque international sur la traite des Noirs, Nantes de 1615 à 1848*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Danquin R. Léon, « La Guadeloupe, un pays malade de son passé », *Études*

*Guadeloupéennes*, numéro spécial, De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation. Les vérités difficiles, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2001, 65-108.

Desplan Fabrice, *Entre espérance et désespérance : Pour enfin comprendre les Antilles*, Empreinte temps présent, 2010.

Dorigny Marcel (dir.), *Les abolitions de l'esclavage, de L. F. Sonthonax à Victor Schoelcher, (1793, 1794, 294), Actes du colloque international à l'Université de Paris VIII les 3, 4, 5 février 1994*, UNESCO, 1995.

Dorigny, Marc, Gainot, Bernard, *Atlas des esclavages de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Autrement, 2013 (nouvelle éd. augmentée).

Ferro Marc (dir), *Le livre noir du colonialisme XVI<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003.

Fath Sébastien et Willaime Jean-Paul (dir), *La nouvelle France protestante, Essor et recomposition au XXI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

Fohlen Claude, *Histoire de l'esclavage aux États-Unis*, Paris, Perrin, 2007.

Gauvin Gilles, *ABÉCÉDAIRE de l'esclavage des Noirs*, Paris, Dapper, 2007.

Girondin Jean-Claude (dir.), *Martin Luther King*, Agapé Média, 2013.

Girondin Jean-Claude (dir.), *Le courage d'être femme*, Agapé Média, 2013.

Glissant Édouard, *Les Indes*, Paris, Seuil, 1965.

Glissant Édouard (préface de Dominique de Villepin), *Mémoire des esclaves*, Paris, Gallimard/La documentation Française, 2007.

Glissant Édouard, *10 Mai. Mémoire de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Institut du Tout-Monde/Galaade, 2010.

Gravat Patricia, *L'Église et l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Hippon Michel, « Discours littéraire et esclavage », XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle », *Études Guadeloupéennes*, numéro spécial, De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation. Les vérités difficiles, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2001, 13-43.

Lara Oruno-Denis, *De l'Oubli à l'Histoire. Espace et identité caraïbes, Guadeloupe, Guyane, Martinique, Haïti*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1998.

Lara Oruno-Denis, *Caraïbes en construction : espace, colonisation, résistance*, 2 vol., Paris, CERCAM, 2 vol., 1992.

- Luther King, Martin, *La force d'aimer*, rééd. (préface Sébastien Fath), Paris, Empreinte temps présent, 2013.
- Mpisi Jean, *Les Évêques africains et ma traite négrières : « Pardon de l'Afrique à l'Afrique »*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- NDyaye Pap, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Léviy, 2008.
- NDyaye Pap, *Les Noirs américains : En marche pour l'égalité*, Paris, Découvertes-Gallimard, 2007.
- Pétre-Grenouilleau Olivier, *Les traites négrières*, Paris, Gallimard, 2004.
- Quenum Alphonse, *Les Églises Chrétiennes et la traite atlantique du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 1993.
- Sainton Jean-Pierre (dir), *Histoire et civilisation de la Caraïbe (Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles). Tome 1 : Le temps des Genèses ; des origines à 1685*, Maisonneuve & Larose, 2004.
- Sainton Jean-Pierre (dir), *Histoire et Civilisation de la Caraïbe (Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles). Tome 2 : Le temps des matrices : économie et cadres sociaux du long XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2012.
- Schmidt Nelly, *Victor Schœlcher*, Paris, Fayard, 1994.
- Schmidt Nelly, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs dans les colonies. 1820-1851. Analyse et documents*, Paris, Karthala, 2000.
- Salifou André, *L'esclavage et les traites négrières*, Paris, Nathan-VUEF, 2006.
- Saugéra Éric, *La traite des Noirs en 30 questions*, Paris, Geste édition, 1998.
- Stora Benjamin (entretiens avec Thierry Leclère), *La guerre des mémoires. La France face à son passé coloniale*, Paris, L'aube, 2007.
- Taubira, Christiane (dir), *Codes noirs, de l'esclavage aux abolitions*, Paris, Dalloz, 2006
- Vergès Françoise, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Vergès Françoise, *L'homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Paris, Albin Michel, 2011.

Walvin James, *Le commerce des esclaves*, Paris, Géo/Prisma Presse, collection Géo, 2011.